

**POR UN *PARKOUR* FILOSÓFICO COTIDIANO**

Carlos Aria

This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 3.0 Unported License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/> or send a letter to Creative Commons, 444 Castro Street, Suite 900, Mountain View, California, 94041, USA.





**CARLOS ARTURO ARIAS SANABRIA**

**POR UN *PARKOUR* FILOSÓFICO COTIDIANO**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA**  
Facultad de Filosofía  
Bogotá, 10 de agosto de 2011

**POR UN *PARKOUR* FILOSÓFICO COTIDIANO**

Trabajo de grado presentado por Carlos Arturo Arias Sanabria, bajo la dirección del profesor Francisco Sierra-Gutiérrez, como requisito parcial para optar al título de filósofo.

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA**  
Facultad de Filosofía  
Bogotá, 10 de agosto de 2011


Bogotá, D.C., agosto 10 de 2011

Doctor  
DIEGO ANTONIO PINEDA RIVERA  
Decano Académico  
Facultad de Filosofía  
Pontificia Universidad Javeriana  
Ciudad

Estimado Dr. Pineda:

Me permito presentar a Usted y, por su intermedio, a consideración de la Facultad, el Trabajo de Grado: POR UN *PARKOUR* FILOSÓFICO COTIDIANO, elaborado por: CARLOS ARTURO ARIAS SANABRIA como requisito parcial para la obtención del título de *Filósofo* en nuestra Facultad.

Reciba mi cordial saludo,

A handwritten signature in black ink, reading "Francisco S.G.", with a horizontal line underneath the name.

FRANCISCO SIERRA GUTIÉRREZ  
Promotor



Pontificia Universidad  
**JAVERIANA**  
Bogotá


CALIFICACIÓN DEL TRABAJO DE GRADO

PROGRAMA: CARRERA DE FILOSOFÍA

TÍTULO DEL TRABAJO: "POR UN PARKOUR FILOSÓFICO COTIDIANO"

ESTUDIANTE: CARLOS ARTURO ARIAS SANABRIA

NOTA DEFINITIVA (Promedio de los examinadores) 5.0 (Cinco, cero)

  
Firma del Secretario de Facultad

FECHA: 6 de septiembre de 2011

**Facultad de Filosofía**

Cra. 5ª N° 39-00 Edif. Manuel Briceño, S.J. Piso 6°. PBX: (57-1) 320 83 20 Ext.: 5800. Fax (57-1) 338 45 32 - (57-1) 320 83 20 Ext.: 5838.  
Bogotá, D.C., Colombia

# Itinerario

---

EMPEZANDO A CAMINAR -----	11
PRIMEROS RECORRIDOS -----	16
1.1. FENÓMENOS COTIDIANOS-----	18
1.1.1. Un regreso tardío -----	23
1.2. LA FACTICIDAD COMO PUNTO DE PARTIDA -----	27
1.2.1. Existir es ser ser-en-el-mundo-----	29
1.2.2. Cuidado, fenómeno fundamental del existir -----	35
1.3. PRÁCTICAS LINGÜÍSTICAS COTIDIANAS-----	37
1.3.1. Lenguaje ordinario, uso cotidiano del lenguaje -----	42
1.4. RETOMANDO LOS PASOS -----	43
UN MAYOR ACERCAMIENTO -----	45
2.1. EL DESCUBRIMIENTO DE LO COTIDIANO -----	48
2.1.1. Familiarización -----	49
2.2. VALERSE DE USOS, TÁCTICAS Y ESTRATEGIAS-----	51
2.2.1. Reinventando el caminar -----	55
2.3. COTIDIANIDAD-FILOSOFÍA, ¿CONJUNCIÓN O DISYUNCIÓN? -----	58
2.4. RETOMANDO LOS PASOS-----	60
UN PASO ADICIONAL-----	62
3.1. EL ACTO DE INTELECCIÓN -----	63
3.1.1. Características generales de la comprensión -----	64
3.1.2. La definición-----	67
3.1.3. Los puntos de vista superiores, intelección inversa y residuo empírico-----	69
3.1.4. Sumario-----	71
3.2. EL SENTIDO COMÚN-----	72
3.2.1. El campo subjetivo del sentido común -----	75
3.2.2. El drama del sujeto-----	78
3.2.3. El campo objetivo del sentido común -----	79



3.2.4. Dialéctica individual y communal-----	82
3.2.5. Cosmópolis -----	89
3.2.6. Sumario-----	91
3.3. RETOMANDO LOS PASOS-----	92
LOCALIZACIONES Y BIFURCACIONES-----	93
ANTECEDENTES-----	93

*A Valentina, a Laura y a mi mami*

# Agradecimientos

---

A mis padres porque a ellos les debo lo que soy y lo que seguiré siendo.

A Milton por vincularme a la reflexión sobre la cotidianidad.

A Valentina por su apoyo, amor y paciencia durante estos dos años de compañía.

A Francisco Sierra por su orientación y aprobación a este proyecto.

A Andrés Foglia, 'Bathory', 'Jori' y al grupo de *parkour* FamiliAire por su colaboración con el trabajo fotográfico de esta monografía.

# Empezando a caminar

---

Esta monografía es tan solo un breve recorrido con tres estaciones claves pero que anuncian todo un camino por andar, en torno a pensar lo cotidiano y el sentido común como un problema filosófico. No es más que el inicio de un viaje destin(h)errante<sup>1</sup> que intenta acompañar como quien va marcando los bordes y límites que el recorrido mismo inscribe, y poner en discurso sus propias informaciones, preguntas, proyectos y desviaciones para posibilitar un trabajo en común que cree acontecimientos. Es un viaje destin(h)errante, porque aunque parece estar definido por un recorrido específico, es errante, pues va de un lugar a otro sin estancarse en un único sitio; más aún, es 'herrante' en el sentido de ir guarneciendo con hierro el camino, de ir poniendo herraduras para llegar a donde se quiere ir.

Así, sin presión, y dejando que los pasos elijan ellos mismos a donde quieren ir, el punto de inicio es la incertidumbre misma, pues si se viese claramente y por anticipado adónde se quiere llegar no se daría un paso más, ya que no se trataría de caminar, de dejarse llevar por el camino mismo, sino que sería, simplemente, seguir una ruta prefabricada. Saber adónde se va puede evidentemente ayudar a orientarse en el pensamiento, pero esto jamás ha hecho dar un paso, lo anterior no quiere decir que este trabajo no vea hacia dónde se dirige ni que no lo sepa, sino que, al contrario, sabiéndolo no teme darse cuenta que jamás ha dado un paso en esa dirección. No obstante, hay una necesidad de ir, una resolución de emprender el caminar y ponerse en marcha, pues sin esa marcha nada es ni tendrá lugar.

Este camino parte desde la incertidumbre, la misma incertidumbre por la cual un mensaje no siempre llega a su destino inicial, sino que en su recorrido mismo, se va mutando y va forjándose a sí mismo, va construyendo su propio rumbo. Así pues, con este andar destin(h)errante, no se quiere volver y afirmar lo que se conoce de antemano, como lo haría la ciencia al comprobar sus hipótesis de trabajo (desde el inicio sabe adónde va a llegar), o la rutina de lo ya familiar, obvio y en cierto

---

<sup>1</sup> Destinerrancia: En *La tarjeta postal*(1980) Jacques Derrida usa este término como un nombre propio de un sitio que se sabe de antemano destinado a no llegar. Que hace camino errante abandonado a no llegar, como riesgo de toda transmisión. Se refiere a una escritura virtual que comienza escribiéndose a partir de la destinación, del destino, del envío y de la muerte.

modo aburrido, sino que se quiere llegar a algo imprevisible, hacia aquello que aún no se tiene, hacia aquello que aún no se ha podido pensar: lo cotidiano y el sentido común como unidad de reflexión filosófica.

Ahora bien, iniciar el camino desde la incertidumbre no deslegitima este trabajo sino que le da otro horizonte. No es deslegitimado porque lo cotidiano no es un algo definido, sino una naturaleza mutante, heteróclita y cambiante, por lo cual no es susceptible de conceptualización y de definición. Tampoco se deslegitima porque toda vida, independiente del estilo que ésta tome, siempre está inserta en la vida cotidiana. En otras palabras, toda vida, incluso la filosófica, es una vida cotidiana y por ello merece ser pensada. Igualmente, este proyecto no es ilegítimo para la reflexión filosófica porque involucra, por lo pronto, un estudio de la faceta epistemológica de la vida cotidiana, es decir, un estudio del sentido común.

Sin embargo, pensar la cotidianidad y el sentido común desde la filosofía, y más aún, darles estatuto filosófico, podría ser tomado como un chiste de mal gusto o como un asunto que no merece mayor atención por parte del pensamiento filosófico. Esta posible repulsión por aquello que se encuentra en la cotidianidad se debe a que a lo largo de la historia de la filosofía se ha cavado un abismo gigante que distingue entre *doxa* y *episteme*. Esta distinción no es más que la separación del mundo diario y del mundo de la reflexión. Desde esta perspectiva, la propuesta acá planteada trata de forjar un camino que permita remover dicha ruptura epistemológica, pues tanto la vida cotidiana como el sentido común tienen en sus manos el insumo originario del pensar filosófico, a saber, la existencia humana misma.

Esta existencia humana se desarrolla en las distintas facetas que la hacen ser una vida como tal. Se despliega en un campo estético, ético, antropológico, político, etc., y por supuesto, en uno epistemológico, sobre el cual caminará este discurso. El sentido común es la esfera que le permite al hombre ordinario disfrutar, comprender, saber decir y obrar de manera inteligente y práctica con las situaciones que se le presentan de modo inmediato en su diario vivir. Este hombre ordinario, que se vale del sentido común para desplegar de la manera más eficaz su vida, es un sujeto anónimo que con sus bagatelas cotidianas escribe y lleva en su espalda el peso de la historia, el rumbo de una nación y de la humanidad. El hombre ordinario es el héroe común. Personaje diseminado. Caminante innumerable. Este héroe anónimo viene de muy lejos. Es el murmullo de las sociedades. Su vida se anticipa a los textos, es más, ni siquiera los espera. Este héroe ordinario implícitamente ocupa el centro de esta investigación.

En las acciones de este hombre ordinario de la vida cotidiana y del sentido común, se teje la posibilidad de pensar filosóficamente tanto las prácticas que éste lleva a cabo, tales como tender la cama, cepillarse los dientes, saludar a los vecinos, entre otras, como el dinamismo cognoscitivo que opera de diferentes maneras y recurrentemente en él. De este modo, en la presente investigación, el *parkour* es y simboliza a ese hombre ordinario; es más, aclara esta argumentación filosófica. El *parkour* es una disciplina que consiste en desplazarse de un punto a otro lo más fluidamente usando las habilidades del cuerpo. Así, correr, saltar, escalar, suspenderse en el aire, mantenerse en equilibrio, desarrollar la confianza en sí mismo, superar los obstáculos y continuar avanzando, es el objetivo de este deporte. Librarse de los obstáculos, de las dificultades, de sus miedos y llegar allá donde se ha decidido, gracias a un trabajo tanto físico como mental, es lo que siempre pretenden los *traceurs*<sup>2</sup>.

Esta práctica deportiva tiene sus orígenes en Francia, específicamente en Lisses, a las afueras de París, en donde creció David Belle, el fundador del *parkour*. Hace casi 20 años David Belle, un joven francés aficionado a las artes marciales y a los deportes de riesgo, decidió convertir la ciudad en su propio parque de diversiones. Belle estuvo influenciado por su padre, un nativo soldado vietnamita quien, cuando llegó a Francia, se hizo bombero de París. Belle creció con la imagen de bombero forjada por el método natural<sup>3</sup> de George Herbert, oficial de marina y un instructor de educación física francés, y con ella poco a poco convirtió sus juegos en lo que se denomina ahora *parkour*.

Así, como un *traceur* que delinea un recorrido a lo largo de la ciudad y se convierte en un caminante más que reinventa la práctica cotidiana del andar, esta monografía bordea un camino destin(h)errante acerca de la filosofía, la vida cotidiana y el sentido común. Su primera estación bosqueja la imagen de cotidianidad que se ha dibujado a lo largo de tres senderos filosóficos contemporáneos, a saber, los caminos de Husserl, Heidegger y Wittgenstein. Con Husserl, la cotidianidad es un espacio ingenuo en el que el ser se pierde en las cosas y por ello debe ser superado para encontrar un yo puro que dé un verdadero sentido de la vida y del mundo. Con Heidegger, se parte de la facticidad del Dasein, es decir, desde su manifestación primera en la cotidianidad, para

---

<sup>2</sup>**Traceur:** practicante de *Parkour*. Significa “trazador” o “el que hace el camino”. Es un corredor y saltador habilidoso, generalmente tiene la capacidad de realizar varias técnicas acrobáticas, pero no se limita a ello. <http://www.urbandictionary.com/define.php?term=traceur>

<sup>3</sup>Es una forma de entrenamiento deportivo metódica y completa en la naturaleza. Fue diseñado y desarrollado por Georges Hébert, quien vio el desarrollo físico y las habilidades de los movimientos de los indígenas africanos y de otras regiones “en acción” y decidió entrenarse y desarrollar un método de entrenamiento que consistiera de saltos, carreras, equilibrios, nadar, etc., con el objetivo de obtener un cuerpo flexible, exacto, hábil y resistente a cualquier dificultad.

encontrar sus estructuras existenciales, pero éste se pierde en el Uno cotidiano, y por esta razón, prefiere abandonar la cotidianidad y tomar el rumbo de la angustia y del aburrimiento. Finalmente, en la segunda etapa del pensamiento de Wittgenstein, éste toma como centro el uso del lenguaje ordinario para hablar del significado de las palabras. Este lenguaje es la herramienta de comunicación del hombre común en la vida cotidiana.

Estos primeros rodeos a la cuestión de lo cotidiano muestran que, aunque la cotidianidad ha sido una preocupación importante para los tres filósofos, solamente, con excepción del planteamiento del segundo Wittgenstein, lo cotidiano no ha sido una base firme sobre la cual pararse para llevar a cabo la reflexión filosófica. Pero, como el objetivo de esta caminata es recuperar ese espacio de lo cotidiano para el pensar filosófico, vale la pena dirigirse hacia “lo cotidiano en cuanto tal”, si es que esta expresión tiene sentido. Entonces, la segunda estación de este destin(h)errante caminar tiene como plan delinear, a través de las propuestas de Norbert Elías, Michel De Certeau y Bruce Bégout acerca de la cotidianidad, cómo ésta y su naturaleza mutante constituyen un legítimo problema filosófico.

Esa naturaleza distinta y caleidoscópica de la cotidianidad muestra que ésta no puede ser encerrada en un concepto, no puede ser reducida a un término que la determine, pues dicho término cortaría todas las aristas que esta vida posee, acabaría con su movilidad y constante devenir. Por ello, si el vivir cotidiano no puede ser conceptualizado, ha de ser inventado (De Certeau) y descubierto (Bégout), ha de ser visto en su inmediatez pura, no como una normalidad y familiaridad establecidas, sino gracias a una dialéctica entre lo extraño y lo conocido. Sólo en este juego dialéctico es posible descubrir e inventar la cotidianidad. No obstante, el vivir cotidiano no solamente se descubre, también se inventa y se reinventa creativamente a manera de prácticas de resistencia al poder hegemónico dominante que gobierna todas las facetas de la vida humana. Por tanto, el vivir cotidiano se perfila como un espacio que se descubre y en el cual el hombre común inventa, sueña, imagina, desea, finge, ensaya, explora, apuesta, propone su propia posibilidad de existencia, es decir, su propio *modus operandi* de vivir.

De esta manera, la segunda estación de este caminar nos muestra la cotidianidad desde sus propios dinamismos. La cotidianidad, en esta instancia ya no requiere ser superada y abandonada, sino que es el espacio en donde se descubre y se inventa la propia existencia gracias a las prácticas del hombre ordinario. Sin embargo, aunque esta cotidianidad pareciera ser un espacio carente de inteligencia práctica, es efectivamente un ámbito en el que se despliega el dinamismo cognoscitivo del ser humano en la modalidad del sentido común. Así, la tercera estación en esta breve andanza, a la

luz del planteamiento de Bernad Lonergan en su obra cumbre, *Insight: A Study of Human Understanding*, hace referencia al sentido común en cuanto faceta epistemológica de la vida cotidiana.

El sentido común es un espacio inteligente en el cual surgen comprensiones de tipo práctico. Es un saber de lo concreto, lo particular, lo práctico, lo obvio; asimismo, de lo contradictorio, lo dinámico, lo cambiante, lo idiosincrático, lo típico y lo circunstancial. En este ámbito, es puesta a prueba la imaginación, la inteligencia y la acción para saber qué decir o qué hacer en una situación concreta y particular; por ello, el campo del sentido común no se encarga de plantear teorías, abstracciones, universalizaciones y explicaciones de tipo científico, sino que pretende un conocimiento práctico de lo concreto y lo particular. Su función es dominar cada situación en el momento en que ésta se presenta, y su modo de proceder se da gracias a un conjunto incompleto de actos de comprensión que se completa únicamente al añadir en cada ocasión las intelecciones que ella hace patentes en el ámbito político, económico, cultural y tecnológico. En este dinamismo, el sentido común es susceptible de ser presa de aberraciones, sesgos o desviaciones dramáticas personales, individuales, grupales, o generales, que hacen de él un conocimiento “universal” y hermético al diálogo; no obstante, en el mismo sentido común se encuentra la reversión a dichos sesgos por medio de una mentalidad cultural cosmopolita. La Cosmópolis es la integración de la cultura en su sentido auténtico con una ciencia humana crítica y normativa, en un ejercicio libre que posibilite mantener operando la inteligencia y evitar la exaltación totalitaria de lo práctico, la supremacía del estado y el culto a la clase.

El camino hasta ahora recorrido traza una imagen más completa de la cotidianidad que permite que ésta sea entendida como un problema filosófico. La cotidianidad ya no es un espacio ingenuo en donde sólo transcurre sin rumbo la vida humana; es un ámbito inteligente en el que se despliega de manera espontánea y comprensiva la vida intersubjetiva, política, antropológica, ética, estética, ontológica y epistemológica del hombre. Con todo, lo aquí tematizado es tan sólo un trayecto posible de caminos destin(h)errantes que han de ser andados para encontrar nuevas estaciones y bordados de reflexión que hagan de éste un maravilloso sendero. Finalmente, es preciso recalcar que este andar no es en solitario, y por ello, te invito lector para que de mi mano y la de esta obra recorramos esta primera trayectoria que nos insta a pensar lo cotidiano y el sentido común como un problema filosófico.



# Primeros recorridos

---

Desde sus orígenes, la ciencia y la filosofía han considerado al sentido común y a la vida cotidiana como un asunto superficial, ilusorio y falso. Esta concepción plantea una ruptura radical entre sentido común y ciencia. Ambas plantean un primer quiebre epistemológico que distingue dos tipos de conocimiento: el conocimiento verdadero y el sentido común, el conocimiento objetivo y la mera opinión o prejuicio, el conocimiento obvio y el conocimiento útil. Estas distinciones se pueden plantear, o bien, desde el sentido común, o bien desde la ciencia pero, en ninguno de los dos casos, aunque sentido común y ciencia sean entidades epistémicas que se implican mutuamente, la distinción es simétrica.

Ahora bien, para superar este callejón sin salida en el que están inmersos el sentido común y la vida cotidiana, nos proponemos, tal como lo plantea Boaventura de Sousa Santos, una doble ruptura epistemológica que quiebre, por medio de un sentido común emancipador, con la desavenencia entre *doxa* y *episteme*, pues, de este modo “después de consumada la primera ruptura, hay otro acto epistemológico importante que queda por realizar: romper con la primera ruptura con el objetivo de transformar el conocimiento científico en un nuevo sentido común” (2007 :120-121). Con este nuevo sentido común planteamos un conocimiento emancipador que reconfigure y reconstruya la imagen mistificadora y conservadora de la vida cotidiana y del sentido común que ha hecho carrera, gracias a la ciencia, en la historia de la filosofía.

La nueva imagen de la cotidianidad y del sentido común que proponemos a lo largo de este Trabajo de Grado apunta o se orienta hacia un conocimiento emancipador que sirva para la vida diaria. Esta reconfiguración del sentido común es de suma importancia porque posibilita mejorar la relación con el mundo circundante de objetos, personas, valores, ideas, historias, etc. Así pues, esta nueva imagen caracteriza al sentido común y a la vida cotidiana como espacios creativos, dinámicos, prácticos, pragmáticos e inspiradores de confianza y seguridad; y, sobre todo, han de ser campos indisciplinares y no metódicos porque no resultan de una práctica específicamente orientada que los produzca, sino que se reproducen y transforman en el mismo suceder cotidiano de la vida.

Por tanto, el sentido común es un producto del constante flujo de la vida cotidiana que hace de éste un conocimiento emancipador. Ahora bien, si el sentido común es liberador y deja de lado la

ingenuidad que le fue impuesta por la ciencia moderna, no puede despreciar el conocimiento que produce la tecnología, la economía, la política y la cultura, sino que puede traducirlos como sabiduría de vida. De igual manera, el sentido común, en cuanto parte de la vida cotidiana, alimenta su práctica emancipadora desde las acciones, hábitos, significados y valores de los grupos oprimidos, marginados, invisibilizados o excluidos.

En este orden de ideas, hoy encontramos prácticas culturales, artísticas y deportivas tales como el *breakdance*, el *grafitti* y el *parkour* que muestran una nueva forma de configurar la ciudad, la manera de llevar la existencia dentro de la misma e incluso de apropiarse de la historia que se hereda. En nuestro caso el *parkour* será la práctica deportiva que nos servirá de guía, ejemplo y analogía para fortalecer la nueva configuración de cotidianidad y del sentido común que en este texto se plantea como quehacer legítimo de una reflexión filosófica.

El *parkour*, también conocido como *l'art du déplacement* (el arte del desplazamiento) es una práctica deportiva de alto riesgo en la que los jóvenes se toman literalmente las calles, los muros, las escaleras, los postes, las barandas, las plazoletas y los parques de la ciudad para superar, como fabulistas de circo, los obstáculos del ambiente urbano (muros, vallas, escaleras, paredes etc.) y rural (árboles, piedras, ríos, etc.) que se presentan en los recorridos. El *parkour* consiste en desplazarse de un lugar a otro con la mayor fluidez posible utilizando las habilidades motrices del cuerpo. Y aunque parezca que los practicantes de *parkour* (*traceurs*) se mueven sin mayor esfuerzo como felinos por la ciudad, requieren de un gran estado físico, técnica y control del cuerpo para no perder el equilibrio al realizar un salto o desplazamiento riesgoso.

Entonces, con el *parkour*, la inercia del movimiento, la necesidad de desplazarse y la ciudad perfectamente construida a nuestra medida, con pasos obligados, escaleras para subir, túneles para atravesar, barreras para detener, puertas para frenar,



muros para separar, son recorridos, vistos y vividos de una manera totalmente distinta. Desde esta perspectiva, los obstáculos no son infranqueables, la gravedad no es una fuerza que detenga los cuerpos y el desplazamiento desafía la lógica establecida. Esta práctica muestra que la ciudad no es la mera malla vial que la conforma, sino que se convierte en un espacio de entrenamiento, diversión, comprensión del otro, convivencia y, sobre todo, de innovación, re-producción, re-creación y resistencia al modelo hegemónico que define cómo vivir, trasladarse y manejarse en la ciudad.

El *parkour* es, según afirman sus practicantes, al igual que la filosofía, una forma de vida que, como tal, no puede estar por fuera de la vida cotidiana, en medio de la que se desarrolla, expresa y comunica, también, un saber propio de su espacio. Pero, antes de desplegar las virtualidades y potencias del *parkour* mismo, procederemos a reflexionar en este capítulo, y con base en argumentos tomados de Husserl, Heidegger y Wittgenstein, sobre el filosofar inherente a los modos de vida cotidianos.

## 1.1. Fenómenos cotidianos

“Lo cotidiano no es meramente un tema entre otros, por el que podrían interesarse los filósofos, sino un tema en que un filósofo está destinado a tener interés” (Cavell, 2002: 254). El profesor emérito de Harvard insiste en que lo cotidiano es aquello a lo que no se puede dejar de aspirar porque es lo que se nos da como perdido a causa de la exagerada reflexión. De allí que proponga que éste se nos convierta en tarea filosófica, y no en algo dado por sentado y aceptado ya, de una vez por todas.

Si bien, la labor de afrontar lo cotidiano como parte esencial de cualquier argumentación filosófica no ha sido el tema central de la mayoría de los filósofos, poco a poco sí se ha sido legitimado en medio de sus discursos. Como punto de partida de nuestra reflexión, podemos tomar a Edmund Husserl (1859-1938), el fundador de uno de los más recientes movimientos filosóficos, a saber, la fenomenología, quien sostiene que “los objetos en el cómo de sus apariciones con sus asociados modos de darse son los ‘fenómenos’, las ‘apariciones’; la ‘fenomenología’ trata con ellos, y desde ellos adquiere su nombre” (Held, 2003: 9). Ello implica que los fenómenos no se dan aislados de un mundo, no son etéreos, sino que están sujetos a las leyes del espacio y del tiempo que los insta a aparecer en el mundo.

Así, el mundo de los fenómenos es entendido, en primera instancia, por el ser humano como el mundo que se encuentra delante y se experimenta inmediata e intuitivamente como tal. En esta

experiencia, se hace presente la nota fundamental de los actos del hombre, a saber, la: *intencionalidad*, en la medida en que todo acto intencional humano apunta hacia un objeto. Esta relación intencional es recta: “en ella el yo va directamente hacia los objetos, sin atender a nada más. El yo se pierde en las cosas y se olvida de sí mismo” (Cruz, 2001: 253). Esta pérdida del yo en el mundo natural es debida a que el ser humano afronta espontáneamente los fenómenos con una actitud natural ingenua. Las ciencias positivas caen también en esta ingenuidad al aceptar en primera instancia al mundo en cuanto algo ya dado.

Dicha actitud natural consiste en asignar, espontáneamente y sin darnos cuenta de ello, certeza absoluta en la existencia del mundo que nos rodea. El mundo propio de la actitud natural “es pues el mundo que ya es allí, ‘encontrado por anticipado’; el mundo que, desde hace tiempo, nos precede, nos lleva y nos engloba” (Bégout, 2005: 142)<sup>4</sup>. Este mundo natural es el mundo cotidiano total y directamente accesible al ser, es dado antes de cualquier teoría y a él remiten todas las finalidades legítimas o ilegítimas, populares, supersticiosas, científicas o no, del hombre. Sin embargo, Husserl no entiende que este mundo natural, tal y como se le presenta al hombre, caracteriza ante todo la “vida común”, a la vida que se lleva a cabo día a día según los modos de ser de la experiencia acostumbrada y típica. Por el contrario, el padre de la fenomenología piensa que esta forma de dar por sentada la evidencia del mundo, es el principal obstáculo de la revelación fenomenal del mundo y, por ello, para la verdadera descripción de su estructura elemental se necesita el desapego, la puesta en *epoché*, entre paréntesis, de la actitud natural ingenua y del mundo natural.

Es así como aparece la propuesta husserliana de suspender el contenido del supuesto juicio afirmativo de existencia del mundo inherente al primer encuentro del sujeto con los objetos, pues afirma que esta relación sólo se da en función de una ingenua y ciega utilidad. Por ello, cree necesario, para entender en qué consiste y cómo puede darle sentido al verdadero mundo, abandonar la actitud natural por medio de la *epoché*.

Pero, ¿cómo sucede esto? Salir de la actitud natural requiere, por una parte, una operación lógica porque “la tesis de la actitud natural sobre el mundo domina la existencia cotidiana, pero no está expresa” (Cruz, 2001: 255); entonces, dicha existencia se puede actualizar expresamente en cuanto un acto libre. De esta manera, su actualización trae consigo un acto de liberación que posibilita poner un pie afuera de la actitud natural.

Por otra parte, metodológicamente, la tesis se manifiesta por medio de un juicio, que, libremente, se puede poner fuera de acción, desconectarlo, ponerlo entre paréntesis. Con esto, se

---

<sup>4</sup> Todas las referencias a la obra *La Découverte du quotidien* (2005) de Bruce Bégout son traducción libre del autor del trabajo.

omite momentáneamente la actitud natural y se introducen nuevas razones de juzgar mientras el mundo sigue siendo lo que es; es decir, lo que se quiere obtener con el abandono de la interacción espontánea del sujeto con las cosas, es una tematización otorgada por la actitud reflexiva frente a los objetos y valores que se tienen delante. Esta actitud reflexiva se encarga de teorizar acerca de los fenómenos por medio de un proceso consciente pero, a la vez, desarraigado del mundo, del trato con la gente, de las experiencias intersubjetivas y de las vivencias humanas. Mediante el ejemplo que se tiene presente en este trabajo, es como si los practicantes de *parkour* dejaran de interactuar inmediatamente con los objetos y valores que se les aparecen en sus recorridos, para iniciar un proceso reflexivo acerca de los mismos que les posibilite y garantice continuar con su práctica.

Por lo tanto, el procedimiento de la *epoché*, consiste en colocar entre paréntesis y en abstenerse de juzgar sobre la existencia y vivencia del mundo; es poner fuera de juego cualquier tesis al respecto. Luego de la desconexión, la tesis se convierte en una vivencia, desde el interior provoca el giro hacia la subjetividad. Con ello, hay un cambio de actitud en la que la intencionalidad ya no es recta sino oblicua; este cambio de actitud es también un cambio en la existencia humana: de la existencia natural se pasa a la existencia filosófica.

Así, si bien la puesta entre paréntesis busca una filosofía sin supuestos éste procedimiento no puede ser universal ya que si lo fuera no “quedaría dominio alguno de juicios no modificados, ni mucho menos de ciencia” (Husserl, 1986: 73). Lo que se procura, entonces, es llegar a un nuevo dominio científico conquistado por el método de poner entre paréntesis. En palabras de Husserl (1986: 73):

*Ponemos fuera de juego la tesis general inherente a la esencia de la actitud natural. Colocamos entre paréntesis todas y cada una de las cosas abarcadas en sentido óntico por esa tesis, así, pues, este mundo natural entero, que está constantemente “para nosotros ahí delante”, y que seguirá estándolo permanentemente, como “realidad” de que tenemos conciencia, aunque nos dé por colocarlo entre paréntesis.*

Con la suspensión de la actitud natural y del mundo natural, el mundo con que se encuentra el individuo regularmente no vale ahora nada. El mundo cotidiano desaparece, las costumbres, mitos, historias, culturas, cuentos, relatos y prácticas cotidianas corporales, sociales, lingüísticas, etc., también se desconectan, y del sujeto tan sólo queda la conciencia como residuo fenomenológico<sup>5</sup>. Este residuo es el gran logro de la fenomenología, pues mientras no se hubiese descubierto la posibilidad de la actitud fenomenológica, ni se hubiese desarrollado el método para aprehender

---

<sup>5</sup> Por brevedad en la extensión, no se desarrolla en el presente trabajo el tema de la conciencia pura, el cual, debido a su gran espesor filosófico, merece un estudio completo y específico.

originariamente las objetividades que brotan con ella, tenía que permanecer el mundo fenomenológico siendo un mundo desconocido, incluso apenas sospechado (Husserl, 1986: 76).

Sin embargo, llegar analíticamente a la conciencia como residuo fenomenológico, dejando a un lado los valores y fenómenos del mundo natural, es un proceso que muestra el origen de la reflexión filosófica, con un exagerado énfasis en la búsqueda de legitimidad de las dimensiones epistemológica y ontológica, a costas del abandono de las pulsiones biológicas y psíquicas, la intersubjetividad e interacción social básicas y el desarrollo de la comunidad de acuerdo con el mundo circundante. En consecuencia, para la fenomenología, la cotidianidad debe entenderse como el espacio primero en el que el hombre se desenvuelve pero, espacio que ha de ser superado en su inmediatez para poder encontrar la conciencia dadora y constituyente de su sentido de realidad y de verdad. Por tanto, el rasgo fundamental de la actitud natural se cifra en la tesis de la factualidad del mundo, es decir, en el encontrar directamente los objetos, sentimientos y vivencias de éste y en la independencia del mundo con respecto a los que viven en él.

En este sentido, son varios los puntos de crítica que se destacan a continuación pero que de ningún modo agotan la problemática de esta posición filosófica, de alguna manera encaminada, prioritariamente, a hacer de la filosofía una ciencia estricta. En primer lugar, es improcedente que el dato primero, el yo mismo, sea visto de antemano como un ser psicofísico o como un animal. En lo psicofísico se estarían incluyendo en la actitud natural conocimientos procedentes de psicología y filosofía. En lo animal se llevan a la actitud natural conceptos elaborados teóricamente en la zoología, otra ciencia natural. Entonces, “¿cómo puede hacerse pasar esta actitud por natural, previa a toda teoría, cuando la actitud científica late aún en su seno?” (Uscatescu, 1995: 41). Por tanto, es imposible ver esta actitud como ingenua, sin ningún saber y proceder consciente.

En segundo lugar, aunque la cotidianidad, abandonada y superada por la actitud filosófica, haya sido entendida no sólo como un mundo de cosas, sino también de valores y bienes, estos caracteres de valor no son compatibles con la ingenuidad de la apuntada actitud natural. Es más, lo verdaderamente problemático es la percepción de los valores en la actitud natural como una base fáctica de las cosas, siendo que realmente hacen parte de las teorizaciones de la estética, la religión, la ética, etc., y, cuando no, de costumbres y hábitos establecidos tras ciertos hallazgos prácticos.

Igualmente, aceptar que se pone entre paréntesis la tesis de la existencia del mundo de la actitud natural, es presuponer una posición filosófica bien delimitada. Entonces, “no se puede intercalar una tesis en el pensamiento natural tal y como la describe Husserl, porque la actitud natural se mueve en el ámbito antepredicativo y preteórico, por tanto, ajena a juicios o valoraciones (...) y a

doctrinas filosóficas” (Uscatescu, 1995: 41). Así, la confusión de Husserl en la descripción de la actitud natural y las ciencias, consiste en que desconoce que el pensamiento natural no es ingenuo, ya que abarca tanto a la espontaneidad de la conciencia como a las ciencias positivas. Además, ayudados de Heidegger, afirmamos que “el hombre está en relación también en la actitud natural. Aunque no estemos en actitud filosófica, nos movemos siempre dentro de una *comprensión* del ser, aunque no lo sepamos ni nos hagamos cuestión de ella para elaborar una ontología” (Cruz, 2001: 256).

Finalmente, con la *epoché* se desconecta el juicio inmediato basado en la percepción directa de los objetos del mundo natural en la actitud natural, es decir, se suspende el alcance de la pretensión epistemológica y ontológica de dicha actitud. Sin embargo, la validación pragmática de la actitud natural en el darse ‘irrebasable’ en su quehacer cotidiano, en su entramado de relaciones pragmáticas con la naturaleza, con los otros, consigo mismo, no puede ser desconectado ya que quien lleva a cabo la reflexión y pone en práctica la *epoché* sigue estando operativamente ahí, en el mundo natural, en cuanto actuante, en cuanto agente de la reflexión y la acción y, por qué no, en cuanto consciente. En nuestra práctica guía, la actitud de los *tracuers* consiste en estar interactuando, relacionando y pensando los objetos del mundo circundante que, de una u otra manera, emergen en su recorrido. Igualmente viven y reflexionan acerca de las vivencias y sensaciones de fluidez y agilidad que les genera el placer del movimiento al superar obstáculos, como también el conjunto de relaciones con respecto a sus propios grupos de pertenencia y a otros que los observan.



### 1.1.1. Un regreso tardío

Experimentar ingenuamente, alejarse del mundo y luego volver a él otorgándole un verdadero sentido, puede ser la caricatura del ciclo planteado por Husserl para el rescate del sujeto y del mundo. Luego de la *epoché* y tras haber encontrado la conciencia como el residuo fenomenológico y, a la vez, como fundamento apodíctico de toda trama de significaciones, tiempos, relaciones intenciones, pretensiones y temas, la labor de ésta es la de la constitución de sentido de los objetos, de los otros y del mundo para poder volver a él y experimentarlo como el verdadero mundo de la vida de la conciencia; no como un mundo ‘en bruto’ allá-afuera-ahora. La ciencia positiva, el comercio, la técnica, el utilitarismo, etc., habían dejado en el olvido la subjetividad y habían hecho de ésta un análisis cosificado y reificado. Por ello, el rescate de la subjetividad sería, entonces, “volver a los orígenes de la ciencia en el ‘mundo de la vida’, en donde es posible explicitar la subjetividad como dadora de sentido y por tanto como subjetividad operante y práctica” (Hoyos, 1986: 28).

De este modo, el análisis fenomenológico de la cotidianidad puede mostrar cómo el mundo de la vida se constituye en el marco trascendental de las ciencias y el ámbito de referencia obligado para la reflexión sobre éstas. Es decir que, el mundo de la vida sería fundamento de sentido para la actividad científica que no tiene verdad y finalidad en sí misma, sino en relación con el sujeto de la cotidianidad.

Así, pues, la fenomenología parece ser la ciencia adecuada para reorientar la tarea del conocimiento en cuanto instaura un nuevo modo de científicidad que da lugar a todas las cuestiones concebibles, las cuestiones del ser, las normas y lo que se designa como existencia. Con ella se pretende salir de la mera científicidad cosificada para estudiar aquel mundo cotidiano, predado y abandonado por el sujeto. Pero, de este modo, ya no se ve el mundo natural como el espacio en el que se manifiestan los fenómenos, sino como el receptáculo de sentido y validación de los datos intuitivos del científico o del hombre práctico otorgados por la conciencia y que en él se suscriben.

En este orden de ideas, lo que se pretende con el mundo de la vida es recuperar aquella realidad originaria y universal que se dejó a un lado a la hora de dar paso a la actitud filosófica. Esta búsqueda de la realidad inmediata, que va más allá de las diferentes concepciones que se han dado y que puedan darse, es lo que significa *el retorno a las cosas mismas*. Retorno que responde al objetivismo científico que, en cierta medida, deforma la realidad y, que sólo en la recuperación de la experiencia



precientífica, la donación inmediata de la realidad mediante las vivencias originarias del mundo de la vida, se puede superar (Gómez-Heras, 1989: 213).

De este modo, para asumir la tarea de recuperar el mundo de la vida se resalta la *epoché* como ejercicio fenomenológico que abre al sujeto el campo trascendental, funcional y constituyente de la conciencia. Campo desde el cual se constituirá y se dará sentido al ‘mundo de la vida’ de la conciencia. Este mundo de la conciencia ya no es el mundo de los objetos percibidos por la *intentio recta*, sino por la *intentio obliqua*, en él ya no hay conciencia sin referente ni mundo sin conciencia.

Ahora bien, siendo salvaguardados por la *epoché*, el mundo de la vida es el mundo ambiente donde se efectúa toda vida del espíritu, donde la vida humana se objetiva en los objetos y las instituciones de la cultura. En palabras de Bégout (2005: 155) citando a Husserl:

ese mundo no es eso para mí como un simple mundo de cosas, pero, según la misma inmediatez, como mundo de valores, como mundo de bienes, como mundo práctico. De entrada yo descubro las cosas delante de mí dotadas de propiedades materiales, pero también de atributos valiosos: ellas son bellas y feas, placenteras y displacenteras, agradables y desagradables, etc. Las cosas se presentan inmediatamente como objetos usuales: la “mesa” con sus “libros”, el “vidrio”, el “vaso”, el “piano”, etc. Esos valores y esos aspectos prácticos pertenecen ellos también a título constitutivo a los objetos “presentes” como tales, que yo me ocupo de ellos o no - o de objetos en general

Entonces, el mundo de la vida ya no es el embargo simple de las cosas sensibles, sino el dominio de las verdades que se presentan en gran medida de manera práctica y típicamente intuitiva, y pertenecen sin excepción a la comunidad humana como comunidad de sentido normal. Así, *Lebenswelt* es por una parte un mundo intuitivo, pero por otra, el mundo de la experiencia típica y normal que duplica el contexto práctico de sentido y de acción. De este modo, lo que se descubre y se constituye desde el mundo de la conciencia al retornar, ya no a la actitud natural, sino a la constitución del mundo de sí y de los otros desde las vivencias de la conciencia, es el “mundo espacio temporal de las cosas tal como las experimentamos en nuestra vida pre y extracientífica, y tal como sabemos que pueden ser experimentables más allá de esta experiencia.” (Husserl, 1984: 141).

Pero, realmente, este retorno al mundo predado cotidiano interpreta los objetos, vivencias y sentimientos abandonados en primera instancia de un modo distinto a como fueron encontrados en la actitud natural. Ya no son los objetos y sentimientos en cuanto seres a la mano que se nos presentan de inmediato y a los cuales hay que darles respuesta, sino son los objetos y sentimientos tal como la conciencia ha querido interpretarlos y significarlos. En esta re-interpretación de la conciencia se pierde todo el carácter novedoso, espontáneo, vivencial e irreductible de las experiencias primitivas del sujeto y la comunidad con su mundo circundante. Sin embargo, gracias al cambio hacia

la actitud reflexiva se rompe con la normalidad del simple vivir con confianza en el mundo. En esta nueva actitud, lo que interesa es la variabilidad subjetiva de las maneras de darse y aparecer, que constituyen la conciencia unitaria del “puro y simple ser” del mundo. Dicha variabilidad subjetiva de las maneras de darse y de aparecer del mundo es la riqueza interna del mundo de la vida. En él se pueden llegar a conjugar las perspectivas y escorzos de los objetos percibidos subjetivamente a través de los modos diversos y cambiantes de darse de las cosas.

En otras palabras, este carácter compuesto que engloba, en el mismo sombrero, fenómenos muy diferentes, muestra que dicho mundo intenta amalgamar dimensiones opuestas, pues en él, “el mundo dado de antemano’ puede en efecto significar, de un lado, la pre-donación sensible de la experiencia puramente perceptiva o, del otro, la pre-donación pre-científica de la vida cotidiana con sus predicados culturales y sociales, sus opiniones imprecisas, sus valoraciones espontaneas, en pocas palabras sus prejuicios” (Bégout, 2005: 158). Entonces, el mundo de la vida se despliega en una tensión inagotable entre las vivencias nuevas y las ya establecidas, entre las posibles y las ya alcanzadas, en una tensión entre el acervo de significados ya establecidos y el horizonte de sentido por establecer.

En esta actitud reflexiva y constitutiva, es posible afirmar que a través de la *epoché* se puede dar la inversión total de la actitud natural. Este giro responde a una ruptura radical, tan abarcante como una nueva manera de vivir, con la cual la mirada del hombre se libera del predarse del mundo, y “se da el descubrimiento de la correlación universal, en sí absolutamente cerrada y absolutamente autónoma, entre el mundo mismo y la conciencia del mundo” (Husserl, 1984: 154). Este ejercicio no implica la desaparición del mundo, sino que durante la *epoché* el mundo se presenta como puro correlato de la subjetividad que le da sentido de ser y por cuyo valer ese mundo “es”.

A manera de conclusión de nuestro acercamiento a Husserl, la cotidianidad, para él, tiene dos etapas. La primera, que corresponde a la actitud natural, califica al mundo cotidiano como ingenuo, irrelevante y poco reflexivo. La segunda, siendo consciente de la vivencia del desengaño de no poder encontrar en la conciencia las esencias de las cosas mismas sino, más bien, la dinámica diversa y plural de la conciencia pro-tendida constitutivamente hacia múltiples referentes, y la dinámica de éstos, en sus múltiples modos de darse a la conciencia, propone retorna al antes ‘mundo natural’, para constituirlo y dotarlo de sentido. Es decir que, pretende prestar atención a las cosas mismas, ya no con la ingenuidad de la actitud natural que asemeja el mundo con el ser, sino con la verdadera lupa de la conciencia que interpreta los fenómenos como el correlato de sus vivencias subjetivas.

Así, podemos afirmar que la tendencia de Husserl por prescindir en un primer momento del mundo cotidiano ingenuo, solamente es entendible debido a que busca una descripción exacta y profunda del mundo natural, lo que no es tarea fácil, pues un estudio de tal magnitud reclamaría reflexiones extraordinariamente difíciles a quien se aventure en tal empresa (Bégout, 2005: 146). Por ello, la suspensión del juicio no se despega de la experiencia del mundo pre-teórico (del mundo cotidiano) porque quien realiza la *epoché* es el sujeto que sigue inmerso íntegramente en el mundo natural y que por ningún motivo se separa de éste.

Ahora bien, hay cierta ambigüedad en las nociones de mundo que propone el padre de la fenomenología. Esto se evidencia en el trabajo de 1925 *Psicología fenomenológica* en el que se dan a conocer tres tipos distintos de mundo: el mundo de la experiencia pura, el mundo de la naturaleza y el mundo de la vida. El mundo de la experiencia pura, que es introducido en este trabajo, no es el mismo mundo natural de los cuerpos físicos, éste es ontológicamente anterior a aquel, pero tampoco es el mundo de la vida: “Antes del mundo concebido y explicado por la ciencia de la naturaleza y el mundo construido y comprendido por el espíritu, se encuentra el mundo de la experiencia pura” (Bégout, 2005: 150) que se caracteriza por ser 1) el mundo de las experiencias inmediatamente intuitivas que se llevan a cabo sin la intervención de juicios; 2) el mundo propiamente antepredicativo que excluye toda actividad de dominación, de predicación y de teorización; 3) el seno de una concordancia constante que se reúne en la unidad de una percepción y de una experiencia, y en la unidad de un mundo de la experiencia.

Entonces, el mundo de la experiencia pura incluye, por una parte, el mundo efectivo, el mundo cercano de la actitud natural y, por otra, el mundo de la vida al ser atravesado por diversos predicados y prácticas culturales propias de éste. Por tanto, se encuentra “aquí la ambigüedad del concepto natural de mundo, tomado unas veces como mundo de la experiencia pura, a saber el mundo que percibe substratos simples y sensibles, y otras como mundo predado en la actitud natural, es decir, el mundo simple de la vida cotidiana, con sus predicados espirituales, humanos, prácticos y culturales”(Bégout, 2005: 151).

Por esta razón, es sólo en el desarrollo de la última parte de su filosofía que Husserl inscribe definitivamente el concepto de mundo de la vida bajo el marco del mundo cotidiano de la experiencia inmediata y preteórica. Allí, el autor, por un lado, define *Lebenswelt* como “la unidad socio-histórica de una comunidad espiritual y humana” (Bégout, 2005: 154) y, por otro, lo toma como un tema independiente y absolutamente autónomo para mostrar que el carácter cotidiano de

este mundo, con el que estamos constantemente en relación a través de la experiencia más ordinaria, es el mundo predado, el mundo de la cotidianidad.

En efecto, el concepto de “mundo de la vida” no designa solamente el mundo del espíritu en sentido estricto, a saber el de la vida espiritual en la manipulación práctica de los objetos, la fabricación técnica de las obras y el respeto de las costumbres, las leyes y las instituciones, sino el mundo de la existencia preteórica que sirve de base experimental a la muy diferente experiencia del mundo. Recubre las envainas esenciales propias del mundo de la experiencia pura, por ejemplo como su carácter intuitivo, su estructura perceptiva a priori, su universalidad fundadora de las ciencias regionales del mundo. Así de experiencia simple regional y circunscrita, *Lebenswelt* se hace una experiencia universal fundamental, rigiendo de forma muy diferente a la experiencia del mundo (Bégout, 2005: 156)

## 1.2. La facticidad como punto de partida

Recorrido este camino, es preciso emprender otro, para seguir mostrando cómo, directa o indirectamente, algunos discursos filosóficos de indudable reconocimiento histórico, han tenido como eslabón importante de su desarrollo a la cotidianidad. En este caso, ayudados en lo concerniente por el tema de la facticidad en Martín Heidegger intentaremos dar un paso más en la caracterización filosófica de la cotidianidad. Así, basados principalmente en la obra de 1923 de Heidegger: *Ontología: Hermenéutica de la facticidad*, la cual puede ser vista como un bosquejo de la primera parte de *Ser y Tiempo*, es decir, como un primer acercamiento al análisis del ser-en-el-mundo y de la organización de éste como cura o cuidado, encontraremos rasgos filosóficos muy significativos de la cotidianidad.

Pero, para llevar a cabo tal empresa no se puede indagar cualquier ser, debemos prestar suma atención al *Dasein*, pues es el único ser con el que se puede mostrar la existencia totalmente originaria en sí y para sí. Esto quiere decir que el estudio del *Dasein* lo mostrará tal como es inmediata y regularmente en su cotidianidad, de la que se extraen las estructuras esenciales que se mantienen en todo modo de ser del *Dasein* como determinaciones de su ser.

Así entonces, nuestro punto de partida con el *Dasein* es la vida misma, la cual representa en efecto la categoría fenomenológica trascendental, no vista desde una perspectiva biológica como proceso vital, sino desde una perspectiva puramente fáctica, como el fenómeno original de la existencia humana, como vida fáctica. Esta vida fáctica no es ni la vida de una cosa ni la de un hombre hecho cosa como suele provocarlo la especialización técnico-mecánica, es una vida concreta provista de sentido. Esta vida es como un estar ahí crudo, confundido, insípido, nihilista, absurdo, angustioso y aburrido hasta tanto no lo comprendamos como proyecto, como florecimiento existencial y en busca de una completud de significado. Dicha vida fáctica siempre se da bajo formas

mundanas que ni se enfrentan entre sí ni se determinan de manera unívoca y que la orientan hacia el mundo. Por tanto, toda vida, incluyendo la fáctica, vive en un mundo “más generalmente, el mundo constituye (...) ‘la categoría fundamental del contenido de sentido en el fenómeno de la vida’. Entonces, es lógico que esta vida fáctica proveída de su ‘carácter perpetuo e indisoluble mundano’ constituya un ‘mundo de la vida’” (Bégout, 2005: 171).

Ahora bien, la vida fáctica en tanto constituye un mundo de la vida, siempre tiene un carácter cotidiano, contiene en sí misma las características generales (primordialidad, frecuencia, familiaridad, mediocridad, ambigüedad) del mundo cotidiano, y así como él, ella constituye la predonación de toda experiencia<sup>6</sup>. Esto nos permite entender los aspectos ordinarios del mundo de la vida basándonos en la donación de sus situaciones concretas, “en los fenómenos tierra a tierra que no deben ser contemplados como las verdades ya allí y a los que la filosofía jamás habría prestado atención, sino como acontecimientos a la vez anodinos y comunes que permiten interrogar sobre nuevas bases la vida misma” (Bégout, 2005: 173). Así, predicando obediencia a los datos más ingenuos y triviales de la vida fáctica debemos abandonar, en cierto sentido, el sueño grandioso de comprender la esencia de la vida a través de hechos excepcionales y edificantes. Entonces, en cuanto seres cobijados por una historia, inmersos en una comunidad y con una actitud filosófica flexible, no debemos temer a las “trivialidades” que se nos presentan en la vida cotidiana, éstas han de ser tomadas para obtener de ellas el carácter complejo y difuso de la afectación vital.

En este sentido, el *parkour* es una de aquellas “trivialidades” que podemos encontrar en la



vida cotidiana en la que se oculta toda una postura ética, civil y filosófica respecto a la vida y a la práctica misma. El *parkour* no es solamente una práctica lúdica que involucra a los *traceurs*, es una actividad que incluye al espectador que mira con extrañeza a estos jóvenes que saltan y se encaraman por todas partes sin saber qué es lo que ellos hacen. Esta postura de los practicantes de *parkour* hace que los transeúntes se detengan a disfrutar el espectáculo gratuito que tiene algo para

---

<sup>6</sup> Por esta razón, en los análisis de *Ser y tiempo*, la fenomenología de la vida fáctica afirma que su concreción se revela esencialmente en y por la cotidianidad.

decirles y que les presenta una nueva perspectiva de habérselas con los lugares, un nuevo estilo de vida y sobre todo, un modo distinto de actuar a la hora de encarar los problemas en los que se está inmerso fácticamente.

Por tanto, el sentido que constantemente viene atado a la vida fáctica se revela primordialmente en el seno del mundo ambiente cotidiano. Por ello, intentar descubrir al *Dasein* “tal como se da de buenas a primeras y la mayoría de las veces; es pues [comenzar con] la comprensión (...) de sus modos de ser cotidianos” (Bégout, 2005: 174). Por esta razón, sólo adquiriendo la valorización fenomenológica del mundo cotidiano del *Dasein* se puede desarrollar la analítica existencial (estudio del *Dasein*) sobre una base más elevada y auténtica.

Pero, en definitiva, lo que nos muestra el estudio del *Dasein* es que, por un lado, la cotidianidad no es un fenómeno a reprobear, sino un fenómeno para examinar en su manifestación compleja y diversa, pues el carácter cotidiano del *Dasein* no es un aspecto simple y efímero de su existencia, sino que es su aspecto fundamental, porque es en la cotidianidad donde se encuentra a priori la estructura existencial del *Dasein*. Por otro lado, Heidegger nos muestra que “el mundo cotidiano es el mundo inmediato y corriente del *Dasein*, y es en su pecho que la analítica existencial debe en primer lugar producirse. Todos los caracteres existenciales del *Dasein* tendrán pues un equivalente cotidiano, ya que su misma existencia se traduce continuamente en la cotidianidad mediocre” (Bégout, 2005: 177). Por tanto, el ser-en-el-mundo del *Dasein* es, en primer lugar, ser-en-el-mundo diario, ser-diariamente-en-el-mundo.

### **1.2.1. Existir es ser ser-en-el-mundo**

Con la analítica existencial, la investigación gira en torno al existir propio del *Dasein* cuestionado acerca de su carácter de ser; “el existir propio es lo que es precisamente y sólo en su *<aquí> ocasional*” (Heidegger, 2008: 49), es decir, en su cotidianidad media. Esta cotidianidad ha sufrido la indiferencia de la medianidad que se encarga en pasarla por alto cada vez que se quiere pensar existencialmente el ser del *Dasein*. Por esta misma razón, el *Dasein* es aquello ónticamente más cercano y conocido pero, ontológicamente, es lo más lejano y desconocido. Por lo tanto, la cotidianidad ni se ha de tomar como un aspecto del *Dasein* –porque en ella se da a priori la estructura de la existencialidad– ni como una fase primitiva de éste –pues cotidianidad no coincide con primitividad– por el contrario, la cotidianidad ha de entenderse como un modo de ser del *Dasein*.

Dicho modo de ser del *Dasein* muestra que la propia existencia puede verse, por una parte, en la interpretación de la conciencia histórica y, por otra, en la conciencia filosófica. La primera, la

conciencia histórica, se sostiene por el modo como una época ve y aborda el pasado, lo guarda o renuncia a él, y es la señal que muestra el modo como el presente se relaciona consigo mismo en cuanto estar-aquí. En esta conciencia, el vivir fáctico es objeto de la ciencia en cuanto interpretación basada en el ser expresión de algo de algo y, así, con la mira puesta en el estilo (objetivación particular de cada cultura) le pregunta a los hechos históricos acerca de su modo de ser-expresión. La conciencia histórica lleva a cabo un examen de observación que implica un cierto “demorarse ocupado en...” en el que puede reaparecer cualquier forma del pasado.

Lo que en el *demorarse* aparece en cuanto posibilidad de expresión universal, si bien siempre articulado según estilos uniformes, es el pasado; es ente en el cómo del ser (que ha) sido y esto quiere decir que para *demorarse* contemplando está *ya ahí, aquí*; presencia de lo pasado, presente; no el ser pasado en cuanto virtualidad mía, nuestra. (Heidegger, 2008: 75).

La conciencia histórica es uno más de los elementos que puede ser interpretado por medio del *parkour*, porque a través de la esta práctica tiene lugar una resistencia a continuar con el *fluir* histórico hegemónico, muchas veces ciego y represivo, expresado en las construcciones ciudadanas que son heredadas generación tras generación. Por esta razón, volver sobre lugares como el parque Simón Bolívar, el parque Nacional, la Biblioteca Virgilio Barco, la Media Torta, Maloka o el parque de la Independencia, es una forma de reconstruir, rehabilitar y de recuperar la historia que está oculta por la veloz mirada de una ciudad que no para de consolidar nuevos esquemas de funcionamiento.

Por su parte, en la conciencia filosófica se muestra lo universal, el todo único de lo ente como el tema de la filosofía, ésta abarca toda la cultura y por ello trata de configurar en sí misma y para sí misma un proceso universal. Por esta razón, el conocer filosófico está en todas partes y en ningún sitio; es decir, es una curiosidad absoluta, objetiva y dueña de sí misma que crea su propia posibilidad. La filosofía, entonces, en cuanto modo de interpretación universal es de orden público, pues, da de qué hablar. Esta es un “filosofía objetiva, científica, que ofrece una seguridad verdadera, tiene, además, tan poco de cosa alejada de la vida, de cosa de eruditos que se perdiera en una trascendencia situada <más allá de> la vida, que precisamente es <la vida> la que, como quien dice, se halla atrapada en ella” (Heidegger, 2008: 85). Entonces, esta interpretación filosófica universal y curiosa ofrece cierta seguridad a la vida que en ella está apresada.

Estas dos interpretaciones, además de mostrar cómo el existir se trae a sí mismo frente a sí, pretenden expresarse como dos modos de ser donde el existir se halla. Estas interpretaciones del *Dasein* se hacen de acuerdo con su actualidad, ya que muestran que el existir se hace presente y se mantiene presente a sí mismo de dos maneras. Por un lado, en la parte histórica se toma como un

*haber-sido* y, por otro, en la filosófica, como un *ser-siempre-así*. Por ello mismo, estas dos visiones se basan en lo que se tiene de antemano, es decir, el haber previo que se puede identificar formalmente del siguiente modo: el existir (vivir fáctico) es ser en un mundo. Pero, ¿Qué significa mundo? ¿Qué quiere decir *en* un mundo? ¿Cómo es eso de *ser* en un mundo?

El estar-en-el-mundo se hace invisible a causa de una interpretación ontológicamente inadecuada del existir, pues, pocas veces se han interpretado las ‘cosas obvias’ en su sentido de ser. La ontología usual, además de haber errado en la constitución del *Dasein*, ha pasado por alto el fenómeno de la mundaneidad. Para suplir esta carencia interpreta el mundo a partir de un ente que no está en absoluto descubierto y que está ahí, sin más, dentro del mundo. Pero, por el contrario, “una interpretación de la mundaneidad del *Dasein* y de las posibilidades y especies de su mundanización deberá mostrar *por qué* el *Dasein* en el modo de ser del conocimiento del mundo omite, óntica y ontológicamente, el fenómeno de la mundaneidad” (Heidegger, 2003: 94. §14).

En este sentido, se entiende el mundo como aquello que ocurre, lo que aparece en cuanto ocurrencia o carácter-de-ser que trae consigo el carácter de remisiones. Las remisiones, en este punto, muestran el mundo en cuanto aquello a que atendemos y lo dan como mundo en-torno. El modo de ocurrir de este mundo se determina a través de un cómo del existir: la *significatividad*. Así, partiendo de la significatividad se puede, además de determinar el significado ontológico del ser en el mundo entorno, constituir el existir mundano cotidiano que se hace patente en tres fenómenos específicos, a saber: la apertura, el hábito y, lo imprevisible y comparativo.

El primero, la apertura, es lo ocasionalmente significativo, esto es, presencia de lo que aparece en el mundo en cuanto utensilio, en lo que sirve para..., que se usa para..., en lo que tiene su existir en el estar aquí para esto o aquello, es decir, en el modo de estar a la mano. En este modo del existir es propio del utensilio que se encuentra abierto y conocido en su carácter de ser cotidiano, está presente aquí desde y para la cotidianidad. La apertura se caracteriza por la manifestación del mundo común; en él, el aquí de la ocurrencia de la apertura se hace manifiesto a los otros por medio de las acciones que uno hace, en las que uno se demora, a las que uno se dedica. Este tipo de acciones muestran que uno es con los otros, con los que uno convive y coexiste en la cotidianidad. Así, el mundo cotidiano es mundo en cuanto es aquello con lo que uno tiene que ver y es común por cuanto tales otros son aquellos con los que uno mismo convive.

Por otra parte, tratando de conjugar estos dos aspectos de la apertura, se examinará otro existencial: el ser-a-la-mano, el cual es el hilo conductor perdido por los griegos en cuanto al



*prágma*<sup>7</sup>. Entonces, lo que primeramente se da en el mundo cotidiano son los utensilios. Un utensilio es algo para..., el carro para conducir, el lápiz para escribir, el martillo para martillar. Ese *para* es el núcleo ontológico del utensilio porque un utensilio en cuanto tal no está aislado; con el *para* hay una referencia a otros utensilios que se unifican en lo que se puede denominar un campo pragmático de remisiones. Así, cada utensilio tiene sentido en medio de un campo referencial de utensilios. Ahora bien, el ser de cada utensilio se actualiza en su quehacer, el del martillo en el martillar, el del lápiz en el escribir, pero “mientras menos se lo contemple, mientras más directo sea el echar mano de él usándolo, tanto más originaria será la relación con su ser y tanto más desnudo se nos enfrentará como lo que es: como algo a la mano” (Cruz, 2001: 278).

No obstante, el utensilio no sólo se actualiza en su directo quehacer, es decir, no sólo el martillo nos sirve para martillar, en determinado caso nos puede servir como soporte para mantener sostenido algo, o nos puede servir como arma de defensa cuando el ladrón llega a casa en la noche. Esta forma de actualizar el quehacer de los utensilios es propia de los practicantes de *parkour*. En su práctica, los utensilios rurales y urbanos como las motos parqueadas en la calle, dejan de ser los vehículos con los cuales nos trasladamos de un lugar a otro y se convierten, junto con el espacio que los circunda, en parte de un conjunto remisional de utensilios, con los que se las ven primariamente y sin ninguna reflexión, en la medida en que entran a hacer parte de su ruta de práctica.



El utensilio sólo se capta teóricamente si se rompe esta relación originaria, por ejemplo si el útil se daña aparecerá como mera cosa sin elemento pragmático. De ahí que “un signo de la falta de notoriedad de los utensilios es el hecho de que en nuestro diario quehacer no atendemos expresamente a ellos, sino a lo que hay que hacer: la obra” (Cruz, 2001: 279). La obra es a lo que primariamente se atiende y por ende es lo más a la mano, en ella se mantiene abierto todo campo pragmático en donde comparece o se ofrece el utensilio. Pero la obra también es un utensilio, “ella nos descubre el *para* de su aplicabilidad, y así numerosos campos pragmáticos donde tiene lugar su

---

<sup>7</sup> Para Heidegger, los *prágmata* son aquello con lo que uno tiene que ver en el quehacer cotidiano, de este modo, la relación del hombre con el mundo en la cotidianidad es una relación pragmática.

uso: calles, plazas, caminos, una determinada constelación del sistema del mundo...” (Cruz, 2001: 279). La producción misma de la obra es un empleo de algo para algo, pues la obra tiene una referencia, no sólo a su aplicabilidad y a sus partes, sino también a su portador y utilizador. Así, gracias a la utilización de la obra, el otro no se da primariamente en su ver, como creía Husserl, sino en los campos pragmáticos de los quehaceres cotidianos ofrecidos por ella. Además, no se da como mera cosa o como utensilio, sino como ‘el otro’ que se descubre en los quehaceres con su modo de ser: la existencia.

Retomando las características de la significatividad, ésta se hace patente a través del hábito. La apertura constituye una trama de remisiones en la que la presencia y la manifestación de lo que aparece se toma como conocido. Allí, la cotidianidad, a través de diversos nexos concretos de las remisiones domina todo, de tal manera que el “hábito no es un modo de ver las cosas, sino el modo como ocurre lo existente mismo” (Heidegger, 2008: 127), es el modo en que nos encontramos a nosotros mismos y a los otros en cuanto existentes y a los objetos en cuanto utensilios para algo.

Finalmente, y gracias al hábito, se hace evidente la significatividad por medio de lo imprevisible y comparativo, en otras palabras, lo inhabitual (modos distintos de caminar, de hablar, de expresión artística, etc.) es aquello que estorba, molesta y es inoportuno. No obstante, esta imprevisibilidad trae consigo una urgencia, a saber, la intensificación del aquí, de la ocasionalidad. Esta intensificación consiste en lo que el hábito del aquí cotidiano tiene de natural y sobreentendido en su correspondiente indistinción. Es decir, con lo imprevisible se inquieta el hábito de tal manera que se hace cierto el carácter del aquí, “el aquí que aparece tiene el refuerzo de lo inoportuno y urgente, de lo causal. Ese ser-en-general-siempre-en-cierto-modo-distinto impregna el ocurrir del mundo; es comparativo: distinto de –lo que pensaba, lo que esperaba, etc.” (Heidegger, 2008: 128).

El *parkour* es un ejemplo de lo imprevisible que escapa e inquieta al hábito. En este caso, lo innovador es la forma como se circula a través de la ciudad, pues mientras que normalmente las calles son para que los peatones caminen y los carros se trasladen, la circulación de los *traceur* por la ciudad muestra, a través de sus movimientos corporales, que las calles y otros espacios públicos también sirven como espacio de recreación y de configuración histórico-social de los lugares a habitar.

Llegados a este punto, vale la pena preguntarnos por ¿quién es el Dasein de la cotidianidad? o ¿qué tipo de ser es el que se funda en el estar-en-el-mundo? Si bien, no es fácil ofrecer una respuesta a estas preguntas, lo que evidencia el hábito, la apertura y lo imprevisible es que el ser que se esconde

y que en cierta medida maneja los hilos conductores de la cotidianidad, en cuanto sujeto de la misma, es el 'se' o el 'uno'.

Entonces, el quién de la cotidianidad no es ni este ni aquel, ni tú ni yo; es el impersonal, el 'se' o el 'uno'. El uno despliega su gran autoridad sin llamar la atención en medio del mundo circundante público de tal manera que: gozamos como se goza, hablamos como se habla, leemos como se lee, caminamos como se camina, pero igualmente, nos apartamos del montón como se debe. Y, aunque el uno, que no es nadie pero son todos (no de manera aditiva) prescribe el modo de ser de la cotidianidad, en ella tiene sus modos propios de ser.

Así, el uno se mueve fácticamente en la medianía de lo que se debe hacer, de lo que se acepta o se rechaza, de aquello a lo que no se le concede o niega éxito, de lo normalmente es aceptado, de lo común a todos. En esta medianía todo lo originario se toma en un abrir y cerrar de ojos como banal, como si se conociera de tiempo atrás. Allí “todo lo laboriosamente conquistado se vuelve trivial. Todo misterio pierde su fuerza” (Heidegger, 2003: 151 §27). Esta dinámica de familiarización, aunque no rompe con lo extremadamente nuevo y asombroso porque lo toma, lo integra y lo envuelve como algo conocido, fortaleciéndose cada vez más, sí lo hace pasar como obviedad, ya que el sujeto no se percata de su natural relación con los entes sino hasta que salta fuera de sí y atiende a esta obviedad. Por tanto, la cotidianidad es familiarización puesto que en la negociación con los entes no tiene como fuente ni las verdades apodícticas ni el conocimiento de esencias, sino el trato natural y cotidiano con ellos.

Este trato caracteriza la cotidianidad en primer lugar como la primordialidad en la que se descubre, en un ente cualquiera, la noción de ser previo a toda idealización artística, religiosa o teórica, pues es en la cotidianidad en donde se da de manera natural el tráfico con los entes y donde se muestra cómo está constituida la realidad previamente dada. Esta cotidianidad en cuanto primordialidad se diferencia del llamado *mundo de la cultura*, por una parte, porque éste reúne los rasgos de las ciencias positivas (de las ciencias de la naturaleza) y de las ciencias del espíritu, de la filosofía y la religión. Y por otra, porque el mundo de la cultura varía en su contenido de un entorno cultural a otro, mientras que la cotidianidad es más elemental e indiferenciada, nada sabe de contenidos, valores, proposiciones o lugares, de un modo teórico, explicativo y completamente objetivado.

En segundo lugar, el trato caracteriza la cotidianidad como un espacio frecuente de habérselas con los entes, pues el estar-en-el-mundo no siempre se desenvuelve en la ciencia o en la religión porque éstas son sólo facetas del existir y por tanto no son frecuentes; mientras que la

cotidianidad es frecuente en la media en que es el horizonte a lo que remite cualquier faceta del estar-ahí en general.

Finalmente, el trato con los entes define la cotidianidad como mediocridad en el sentido de poco sobresaliente, de estar siempre en el promedio, de ser lo normal, y también de ser indiferente a la autenticidad e inautenticidad del existir. Sin embargo, hay que dejar en claro que esta indiferencia es hacia ciertos modos determinados de estar-ahí que modulan las posibilidades de la misma existencia según el sector y la respectiva noción de ser que abarquen. “Esta mediocridad tiene también una forma de excelencia o de sobresalir, como muy bien se puede notar en los llamados <héroes> de todos los días” (Uscatescu, 1995: 39).

Así, el uno le proporciona al *Dasein* una cierta estabilidad en su coestar, pues “ciertamente el uno, de la misma manera que el *Dasein* en general, no tiene el modo de ser de lo que está-ahí. Mientras más ostensiblemente se comporta el uno, tanto más inasible y oculto es; pero tanto menos es entonces una nada” (Heidegger, 2003: 152. §27). El uno no es una nada pero tampoco es un sujeto universal, no es ni especie ni propiedad del *Dasein* y, sin embargo, es un existenciario esencial perteneciente a la estructura positiva de éste. Por tanto, el sí-mismo del *Dasein* cotidiano es el uno-mismo en cuanto tal y de este modo cada *Dasein* está dispuesto en el uno y en él debe llegar a concretarse porque éste bosqueja la interpretación del mundo y del estar-en-el-mundo.

El *Dasein* fáctico está *inmediatamente* en el mundo en común descubierto de manera mediana. *Inmediatamente* yo no ‘soy’ ‘yo’, en el sentido del propio sí-mismo, sino que soy los otros a la manera del uno. Desde éste y como éste me estoy inmediatamente ‘dando’ a mí ‘mismo’. Inmediatamente el *Dasein* es el uno, y por lo regular se queda en eso (Heidegger, 2003: 153. §27).

### **1.2.2. Cuidado, fenómeno fundamental del existir**

Hasta ahora se ha rozado el nervio de la problemática de *Ser y tiempo*, pues lo que permite una comprensión más completa del tema es ver el papel que tiene el cuidado en la relación primaria del hombre con el mundo de la cotidianidad y que le permite salir de aquella cotidianidad absorbente configurada por el uno. El término ‘cuidado’ mienta un fenómeno ontológico-existencial fundamental en la analítica del *Dasein* porque la totalidad de éste se muestra a través de la estructura existencial del cuidado. De este modo, el cuidado, en cuanto fáctico, es un fenómeno fundamental que no se puede atenuar pese a que la cotidianidad suele aquietar las posibilidades del *Dasein* a lo meramente ‘real’. Sin embargo, esta quietud no excluye una intensa actividad en el ocuparse, sino que la suscita haciendo que el cuidado sea siempre ocupación y solicitud de algo de algo.

Este fenómeno del *Dasein* está inserto en las remisiones del mundo, las cuales no son otra cosa que aquello en que el cuidarse de, atender a, se define. “De antemano son el para-qué y los otros del mundo común aquello que le importa al cuidado, en que el cuidado anda” (Heidegger, 2008: 129), es decir, son los útiles con los que nos encontramos a diario y los otros *Dasein* el primer objeto de cuidado. Nos detenemos a reflexionar cómo ocuparnos tanto de estos entes que nos ayudan a identificarnos, como de quienes compartimos el mundo en común. Así, el hábito remisional es el de atender a... ahora, aquí.

Del mismo modo, el cuidado es un fenómeno que no se puede comprender solamente juntando elementos teóricos, prácticos y emocionales, sino que sólo partiendo de él es posible explicar cómo en el existir del cuidar mismo, el cuidado del mero ver y del mero preguntar, se funda el ser de la existencia humana. Se funda en él porque el verdadero modo de ser del *Dasein* en el mundo es el cuidar, fabricar, atender negocios, posesionarse de, impedir, preservar daños, etc.; así, cuidar, atender, es ser-en-un-mundo. El “ser-en-el-mundo no quiere decir: figurar entre otras cosas, sino que significa: cuidándose de lo en-torno del mundo que aparece, demorarse en él” (Heidegger, 2008: 130). Entonces, si el cuidado se caracteriza por el estar situado en el mundo en que se atiende al trato con las cosas, cuidar quiere decir, existencialmente, ser-en-el-mundo.

Este ser-en-el-mundo en-torno, lo más cotidiano y próximo a las cosas, manifiesta, a través de la solicitud y ocupación, que el vivir cuida de sí mismo y se aborda mundanamente a sí mismo casi que de modo ético para hablar de sí. Sin embargo, en la costumbre y la publicidad de la cotidianidad se esfuma el cuidado, lo cual no quiere decir que desaparezca, sino que ya no se muestra, está encubierto. En palabras de Heidegger: “el cuidarse de... y el andar en... adquieren el aspecto aparente de la *falta de cuidado, de atención*” (2008: 131), el mundo que aparece lo hace de forma directa como si siempre estuviera ahí. Pero, este estar aquí aplanado por la falta de atención en el cuidado, en el que el mundo aparece como dado por supuesto, la atención dormita, posibilitando la siempre latente aparición de la urgencia o el agobio cotidiano.

Por tanto, el cuidado, en cuanto solicitud, es la posibilidad que tiene el hombre para, por un lado, salir de la cotidianidad del uno que lo sumerge y, por otro, centrarse en su verdadero poder-ser. Dicha comprensión no se da en su búsqueda insaciable, sino que al ser un síntoma indeterminado le sobreviene al *Dasein* de manera repentina e inesperada con la forma de la angustia. Entonces, la angustia es la única salida que tiene el hombre para apropiarse de sí mismo por fuera de la cotidianidad del uno.

La angustia pone en cuestión las certezas del mundo público y coloca al hombre ante la posibilidad de recuperar el rumbo de su propia existencia. Aquello que provoca la angustia es el mundo en cuanto tal, desnudo y despojado de toda significatividad, pues “el hombre se angustia por la mera posibilidad de estar-en-el-mundo que constituye su ser” (Figueras, n.d.: 4). En este sentido, el motivo de la angustia no son las cosas que están dentro del mundo, sino el propio estar-en-el-mundo del hombre. Así, la tranquilidad que el uno le había proporcionado al *Dasein* es arrebatada por la angustia, “de repente, todo aquello que daba coherencia a la vida cotidiana del *Dasein* aparece como inseguro, impropio. De golpe, el hombre se encuentra como suspendido en ninguna parte. Y sumido en esa sensación de incertidumbre que siempre crea lo desconocido” (Figueras, n.d.: 5). La angustia le provoca al *Dasein* una desazón radical porque su familiaridad cotidiana se derrumba. Se pasa del estar-en-casa al no-estar-en-casa.

Así, en la angustia el *Dasein* se entiende como lo que es: un ser único y diferenciado que ya no forma parte del todo homogéneo del uno cotidiano. Gracias a la angustia que lleva al hombre ante sí-mismo, ante su más propio ser-en-el-mundo, éste se singulariza y admite una conciencia propia. Solamente cuando se toma conciencia del más propio estar-en-el-mundo, ya no el de la cotidianidad sino el de la angustia y el aburrimiento, se entiende que el propio sí-mismo depende de la existencia y que en cualquier acto se pone en juego. De este modo, el punto de partida para el estudio de las estructuras esenciales del *Dasein* ya no es la cotidianidad, sino la angustia y el aburrimiento, que en cuanto templos de ánimo permiten el conocimiento del mundo de una manera pre-objetual. Es preciso añadir, sin embargo, que “mundo” debe ser entendido aquí fenomenológicamente: no se está haciendo referencia a la totalidad de objetos, sino al horizonte abarcante con cuya apertura estamos familiarizados a través de nuestra posición afectiva.

A manera de sumario, aunque la cotidianidad sea el primer mundo efectivo para el *Dasein*, el mundo a partir del cual se tematiza la mundaneidad misma, no es el mundo como tal pues éste ha de ser superado dos veces. Una primera vez

en la solicitud con el otro, ya que el mundo cotidiano debe ser denunciado aquí como indiferencia, con vistas a una solicitud auténtica de sí y de los otros. Una segunda vez en la solicitud con el mundo, ya que el enfoque pragmático del mundo ambiente cotidiano representa sólo una primera etapa con vistas a la revelación del fenómeno del mundo [y del *Dasein*] (Bégout, 2005: 188).

### 1.3. Prácticas lingüísticas cotidianas

La caracterización de la cotidianidad que estamos elaborando a lo largo de este capítulo ha tenido como temas centrales la problematización del mundo y del mundo cotidiano en el que se

desenvuelve el ser del hombre. En este último paso de la caracterización nos dispondremos a analizar el lenguaje, específicamente el lenguaje ordinario, como parte constitutiva de aquello que podemos denominar cotidianidad. De este modo, nos paramos en un trabajo que ha sido fundamental para pensar los cambios, en términos de tendencias, dados en la historia de la filosofía y la teoría social, a saber, en el trabajo realizado por el segundo Wittgenstein. Este desarrollo es el producto de un investigador empírico que en todo momento encontró pruebas para afirmar que los problemas filosóficos provienen de las actividades cotidianas de la gente común.

Una de dichas actividades cotidianas es el habla, el uso del lenguaje con el objetivo de dar a conocer claramente los pensamientos de cada persona. Pero esta correlación entre palabras y pensamientos no es una cuestión simple, trivial y extra filosófica, sino un tema tan importante que merece toda la atención de la reflexión filosófica porque posibilita entender una teoría del significado como uso<sup>8</sup>, a través de la noción de juego de lenguaje propia de Wittgenstein y que examinaremos más adelante.

Lo que permite ver el lenguaje ordinario como un tema propio de la reflexión filosófica es justamente un cambio en la concepción de filosofía. Así, puesto que se considera que muchos problemas filosóficos y no filosóficos “surgen de una falta de comprensión o de atención al uso de las palabras; [nos preguntamos] por la esencia o fundamento supuestamente oculto tras ellas, sin ver que su significado consiste en su uso, en la función que estas palabras cumplen o en el modo en que operamos con ellas” (Corredor, 1999:380). De este modo, la filosofía es una forma de consideración gramatical, es un tipo especial de ciencia cuya materia no es el verdadero mundo, sino más bien el mundo detrás de éste, el del pensamiento y las ideas (Curry, 2000: 91). Por tanto, en esta nueva postura de la filosofía, el lenguaje no se basa en designar objetos únicos, sino un conjunto de posibles aplicaciones emparentadas entre sí por juegos de lenguaje.

Se llama juego de lenguaje al todo formado por él mismo y las acciones con las que éste está entretejido (Wittgenstein, 2008: 23. §7). En este orden de ideas, el significado de las palabras en cuanto su uso puede ilustrarse con una caja de herramientas. Así, las palabras en el lenguaje, como las herramientas de la caja, tienen ciertos modos de uso dependiendo de la aplicación que tenga en determinado juego de lenguaje. Entonces, como en el lenguaje hay diversos usos de las palabras, proposiciones o expresiones, hay también diversos juegos de lenguaje.

---

<sup>8</sup> “El centro de atención del filósofo (Wittgenstein) es el movimiento de la esfera de la lógica a la del lenguaje ordinario; [se pasa] del énfasis en la definición al análisis de “parecidos de familia” y “juegos de lenguaje”, y de la escritura filosófica aforística a un estilo sistemático” (Biletzki, A. y Matar, A., 2010)

Ahora bien, al observar en estos juegos de lenguaje, el uso de las palabras en el contexto de una actividad, se aprende a reaccionar de un modo determinado a las palabras de los otros, y aunque el uso de dichas expresiones puede estar oculto porque una misma palabra mienta diferentes usos, solamente la praxis del lenguaje determina la función que desempeña la expresión. De este modo, se entiende que el lenguaje, con sus peripecias lógicas, ambigüedades y muchas veces contradicciones, es “una complicada red de semejanzas entre los diversos usos y juegos de lenguaje; de modo análogo a lo que ocurre con los juegos en general, en el caso de los usos y juegos de lenguaje el tipo de vínculo o relación que aparece entre ellos puede describirse mediante una imagen: parecidos de familia” (Corredor, 1999: 378).

Los parecidos de familia son superposiciones y entrecruzamientos de características similares, en gran escala y en detalle, de juegos de lenguaje. Los parecidos de familia posibilitan entender que un mismo término puede utilizarse de diversas maneras en varios juegos de lenguaje a la vez. Esta variabilidad de usos de las expresiones en los juegos de lenguaje no define reglas fijas que posibiliten el uso de cada término, sino que muestra la existencia de reglas gramaticales que funcionan como patrones de uso correcto de una expresión y que a su vez determinan su significado.

Entonces, así como podemos usar un mismo término en distintos juegos de lenguaje y una herramienta de la caja para distintas labores, podemos utilizar también cualquier espacio para hacerlo entrar en cualquier práctica que se esté llevando a cabo. En el caso del *parkour*, un objeto físico puede ser utilizado como un reto más para el desarrollo de la práctica, pero no todo lo que se encuentre al paso puede ser utilizado para saltar o para saltar sobre él, sino que la misma práctica determina qué tipos de espacios pueden ser apropiados; dichos espacios, han de ser similares entre sí para favorecer, por ejemplo, el buen desarrollo de un ‘*preci*’ o salto de precisión<sup>9</sup> en distintos puntos geográficos.

---

<sup>9</sup> Salto de precisión, llamado coloquialmente “*preci*”. Este salto puede realizarse “a un pie” o “a ambos pies”, lo que quiere decir que empezaremos el salto con uno o ambos pies terminando con dos.





Yendo un poco más al meollo de la cuestión del lenguaje en la vida cotidiana, nos encontramos con la conexión entre lenguaje y forma de vida, pues, “la expresión ‘juego de lenguaje’ debe poner de relieve (...) que *hablar* el lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida” (Wittgenstein, 2008: 39. §23). Que el lenguaje sea una forma de vida se debe a que también las actividades no-lingüísticas hacen parte también de las formas de vida y las prácticas de una comunidad lingüística, pues hablar el lenguaje es parte de una actividad comunal, es un modo de vivir en sociedad. Entonces, es a través de la participación en el acto de jugar juegos de lenguaje, insertos en la comunidad, que éste se conecta con la vida.

Ahora bien, podemos sospechar que la expresión “forma de vida” se entiende desde el componente naturalista. En ese orden de ideas, “las técnicas para el uso del lenguaje son parte de ‘nuestra historia natural’, y ‘lo que tenemos que decir para la explicación del significado (...) de un concepto son a menudo hechos naturales extraordinariamente generales” (Corredor, 1999: 282). Pero, realmente, las concepciones acerca del uso de las expresiones lingüísticas y la forma de vida han de entenderse bajo un sentido antropológico, pues el tipo de actividades no-lingüísticas con las que el lenguaje se entreteje hace parte de nuestra forma de vida, en la que están integrados los juegos lingüísticos entrelazados en el conjunto de las prácticas de una comunidad lingüística.

Por tanto, podemos afirmar que la forma de vida remite al tejido cultural, a la concepción del mundo y del lenguaje que caracteriza el conjunto de prácticas de una comunidad lingüística. De este modo, se entiende que una forma de vida es una cultura o una formación social, es la totalidad de actividades comunales que los juegos de lenguaje integran y está constituida por patrones dinámicos de actividad comunal que constituyen la base del lenguaje, dichos “patrones de actividad son formas de interacción social, resultados de una práctica histórica” (Corredor, 1999: 382).

De lo anterior no se sigue que con la idea de una forma de vida se proporcione una fundamentación filosófica para las reclamaciones totalitarias de la sociología del conocimiento y se establezca que cada comunidad lingüística es hermética al prescribir las reglas que determinan el significado de las proposiciones permitidas en ella. Esta conclusión es por sí misma bastante nula porque permite la adaptación o la consumación de cualquier tontería o travesura que se pueda realizar dentro de una comunidad lingüística, o quizá encontrar una comunidad que adopte o se divierta con reglas que permitan tales actos y comportamientos del pensamiento. Así entonces, toda crítica exterior a dicha comunidad y cualquier escrutinio en términos de normas externas de lenguaje quedan automáticamente eliminados.

En contraposición, el concepto de “forma de vida” evidencia que aunque nosotros vivamos en un mundo de diferencia, donde ningún acontecimiento será alguna vez repetido exactamente, nosotros, en nuestro mundo conceptual, seguimos viendo lo mismo repitiéndose con variaciones, tal como lo capturan los usos de los conceptos en el lenguaje de la cotidianidad (Curry, 2000: 107)

### **1.3.1. Lenguaje ordinario, uso cotidiano del lenguaje**

Siguiendo la pista de lectura de la expresión ‘forma de vida’ expuesta en el numeral anterior, se puede hilar el tema del lenguaje ordinario como el uso cotidiano del lenguaje dentro de una forma de vida constituida por los patrones de actividad cultural. Con esta nueva maniobra pretendemos mostrar que, en lo que concierne al lenguaje, la misión consiste en cuestionar la línea divisoria entre discursividades que determinan la especialización y las narratividades del intercambio masificado. Analizamos el fenómeno del lenguaje desde su propio interior para tratar de evidenciar los bordes entre lo místico y lo ético que allí se esconde, e igualmente denunciar el carácter inadmisibile (el disparate) de toda proposición que intenta una salida hacia “lo que no puede decirse”.

Así pues, Michel de Certeau, refiriéndose a Wittgenstein, afirma que:

No dominamos con la mirada el uso de nuestras palabras” pues el lenguaje muy de vez en cuando ha sido tomado en serio. Con esta postura se muestra un doble combate de Wittgenstein. Por un lado, combate contra la profesionalización de la filosofía (contra un discurso técnico) pero más que eso, rechaza la desinfección, que al eliminar el uso ordinario del lenguaje solo crea una ciencia de producción y dominio en un lenguaje falso. Por otro lado, combate la habilidad de la metafísica y la ética para subsumir las reglas de la corrección y pagar por el disparate de sus enunciados la autoridad y discursos sobre el lenguaje de la experiencia común. Echa la culpa a la presunción que lleva a la filosofía a hacer ‘como si’ diera sentido al uso ordinario, y a suponer por sí misma un lugar propio donde pensar lo cotidiano (De Certeau, 2000: 15.)

De lo anterior se sigue que, aunque estamos sujetos al lenguaje ordinario, no estamos identificados completamente por él; si bien, éste engloba todo discurso así no pueda expresar la riqueza de las experiencias humanas. Experiencias, por un lado, olvidadas por las ciencias en pro de su consolidación y, por otro, supuestamente dominadas por la filosofía que se atreve a tratarlas. Pero, ni las unas ni las otras llegan a tocar la cuestión filosófica que empuja al hombre a chocar con los límites del lenguaje; de ahí que el lenguaje ordinario cambie el análisis de lugar. El filósofo ya no tiene un lugar propio o del cual apropiarse porque se le arrebató todo dominio para que su privilegio científico o filosófico se pierda en lo ordinario.

En consecuencia, “tratar el lenguaje ‘dentro’ del lenguaje ordinario, sin poder ‘dominarlo con una mirada’, es tomarlo como un conjunto de prácticas en las que se halla implicado y mediante las cuales trabaja la prosa del mundo” (De Certeau, 2000: 16). Por ello, es necesario dedicarse a precisar el uso de las expresiones y a describir sus formas para reconocer los modos diferentes de funcionamientos cotidianos que son gobernados por ‘reglas pragmáticas’ dependientes de formas de vida.

En este sentido, las reglas pragmáticas son las mismas maneras de habla y de expresión del lenguaje ordinario. Estas maneras de habla tienen tres características: primera, no tienen equivalencia en los discursos filosóficos y no se traducen a ellos porque en aquellas hay más cosas que en estos. Segunda, las maneras de habla instituyen una reserva de “distinciones” y de “conexiones” acumuladas por la experiencia histórica, y almacenadas en el habla de todos los días. Tercera, en tanto son prácticas lingüísticas, manifiestan complejidades lógicas inesperadas para las formulaciones eruditas.

En resumen, el entorno de lo ordinario planteado hasta este momento, se convierte en una crítica a los poderes retóricos que jerarquizan su disparatado poder. Así, contrario al hombre experimentado de la ciencia, no se quiere sacar el provecho del conocimiento al cambiarlo por el derecho de hablar en su nombre, es decir, de él se conserva su exigencia pero no su dominio. De esta manera, resaltamos que el lenguaje ordinario y su filosofía son tan rigurosos como cualquier otro conocimiento, pero no con las mismas pretensiones. Esta ciencia de lo ordinario tiene pues la extrañeza del experto por la vida común y del científico por la filosofía; en últimas, una extrañeza dentro del lenguaje, pues no se sale de él ya que no hay otro lugar desde donde interpretarlo. Sólo queda la posibilidad de ser un extraño del interior sin exterior, y el lenguaje ordinario, al tropezar con los límites, permite mostrar la extrañeza desde el interior.

#### **1.4. Retomando los pasos**

Si bien, la cotidianidad para Husserl hace parte del mundo natural ingenuo que hay que superar para ingresar, gracias a la *epoché*, a la actitud filosófica que se basa en la conciencia inmanente como dadora y constructora de sentido, ésta es nuevamente rescatada como mundo de la vida, como el receptáculo de sentido de la actividad científica y filosófica, de las acciones y valores humanos, etc. Pero, el problema que se evidencia en el desarrollo expuesto de Husserl consiste en descalificar la cotidianidad de la actitud natural como ingenua cuando realmente dicha actitud no tiene nada de ingenuidad y es la base de los problemas tanto de las ciencias del espíritu como de las de la

naturaleza. Entonces, el rescate, si se puede llamar así, del mundo natural ya no lo logra tomar en cuanto lo que es, sino que lo constituye desde un plexo de significaciones fundadas en una conciencia que, para saberse tal, ha tenido que desprenderse reflexivamente del mundo, así termine reconociendo en su interior, su inevitable procedencia, retención y referencia a éste.

Ahora bien, con Heidegger, se toma la cotidianidad en un primer momento como el espacio en el que se pueden estudiar directamente las estructuras esenciales del *Dasein* que se mantienen en todos sus modos de existencia. Sin embargo, en la cotidianidad media del uno impropio, el *Dasein* se pierde para convertirse en uno más del todo homogéneo cotidiano. Es decir, que dicha cotidianidad oculta al *Dasein* su verdadero poder-ser porque lo mantiene entretenido en distintas ocupaciones. Entonces, sólo a través del cuidado de sí, del otro y del mundo, el *Dasein* puede abrir el camino de la existencia auténtica que lo lleve al verdadero ser-en-el-mundo. Este camino es descubierto a través de la angustia que provoca el mundo del uno carente de significatividad, angustia repentina que le sobreviene al *Dasein* en los momentos de aburrimiento en los que se configura como un ser único y diferenciado de los demás, momentos en los que la existencia se cuida a sí misma y hace del *Dasein* un ser privilegiado frente a todos los demás

Finalmente, con Wittgenstein se exploró la cotidianidad desde una perspectiva lingüística. Desde allí se entiende lo cotidiano a la luz de las prácticas lingüísticas ordinarias; éstas configuran de acuerdo con los usos de los términos, tanto la historia de las comunidades lingüísticas, como la forma de vida de los agentes lingüísticos. De este modo, planteamos una filosofía del lenguaje ordinario que se dedica a estudiar lo concerniente a dicho tema de forma tan rigurosa como la filosofía tradicional pero con objetivos diferentes.

En síntesis, aunque en el presente capítulo rastreamos ciertos rasgos característicos de la cotidianidad al interior de tres discursos filosóficos contemporáneos, en ellos, lo cotidiano es visto como un campo primitivo que hay que superar para dar paso a la reflexión filosófica. Con todo, en los tres casos se advierte también una tendencia explícita a mostrar que lo cotidiano no es un campo insignificante para la reflexión filosófica, sino que este campo esconde algo que incita a pensarlo en cuanto tal. Haciendo de esta tendencia todo un impulso, y siendo conscientes que lo cotidiano no es un fenómeno a explorar desde una única perspectiva, nos proponemos examinar en seguida cómo la cotidianidad es realmente un tema de carácter positivo y de relevancia filosófica, y por el que ya se han interesado varios filósofos, de los cuales nosotros debemos apropiarnos.

# Un mayor acercamiento

---

“A quien esté harto de los resultados puede que el dominio de la realidad le parezca una ilusión desencantada, un sueño que nunca ha sido digno de ser soñado. Cultivar el hastío y el malestar es algo que prende con facilidad cuando las circunstancias son asumidas como algo natural y no nos damos ya cuenta de en qué circunstancias el vivir experimenta la angustia únicamente en problemas marginales” (Blumenberg, 2003: 11). La importancia de estar parados sobre la realidad, a la hora de argumentar filosóficamente, es esencial para liberar al hombre de esa angustia en la que la misma filosofía lo sumergió cuando lo desterró de su terreno natural: el mundo diario.

Así, el ser humano, incitado no por un impulso de curiosidad, ni de incremento de placer por la ampliación de los horizontes, ni de la sublime sensación de los logros proporcionados por la evolución biológica, sino simplemente, por la mera utilización de una posibilidad de supervivencia mediante la desviación de la presión de la selección natural, abandonó la protección de una forma de vida oculta y adaptada para exponerse a los riesgos de ese horizonte de percepción que se le abría como inherente a su perceptividad. Este horizonte, para fortalecerse como reflexivo, fundó el abandono del mundo real propio de la existencia humana, mundo que ha de ser recuperado.

Por esta razón, con la intención de reivindicar el mundo real diario, una de las más fantásticas tareas del filósofo es hablar de lo cotidiano o la vida cotidiana, en tanto rehabilitación de lo siniestro y lo fantástico como factores esenciales para la filosofía. Lo siniestro tiene carácter filosófico porque:

hay una repetición necesaria en lo que llamamos vida, o lo animado; y una repetición necesaria en lo que llamamos muerte, o lo inanimado; y no hay señales características, criterios o retórica, por cuyo medio decir la diferencia que hay entre ambas cosas. De lo que no se sigue que la diferencia sea incognoscible o indecible. Por el contrario, esta diferencia constituye la base de todo lo que hay que conocer por parte de los seres humanos, o, digamos, todo lo que hay que decidir (como decidir vivir), y decidirlo no sobre bases que se encuentren por encima, al lado, o por debajo, de nosotros mismos (Cavell, 2002: 239).

Por su parte, lo fantástico es digno de ser reflexionado filosóficamente porque su experiencia hace estallar en todos nosotros dudas acerca de si aún somos capaces de la incertidumbre de lo empírico y sobrenatural y además, “nos recuerda que la capacidad de permitir que hechos y fantasía se interpreten mutuamente constituye la base, a la vez, de la enfermedad del alma y de su salud” (Cavell, 2002: 273).

En este orden de ideas, lo cotidiano es una experiencia tanto siniestra como fantástica que, en sí y por sí misma, puede encaminarnos, entre otros, por el sendero filosófico, pues es en la cotidianidad en donde nos desenvolvemos de modo práctico, estético, ético y antropológico; de igual manera, la cotidianidad es el espacio en donde se halla el insumo más primario de la reflexión filosófica, a saber, la existencia misma del hombre. La existencia humana vista en la cotidianidad, en su modo de ser más ordinario, mantiene tanto una dinámica de familiarización de lo novedoso que se le aparece, como un proceso de reinención y recreación de todo aquello con lo que cuenta día a día: valores, ideas, objetos, lugares, etc. Ahora bien, antes de examinar la familiaridad y la invención de la cotidianidad, vale la pena reflexionar sobre la noción de cotidianidad.

En la actualidad, lo cotidiano ha dejado de ser un término inocente para convertirse en un concepto teóricamente cargado por la sociología, la etnología y, aún por la filosofía. Pese a ello, esta diversidad de concepciones de la cotidianidad evidencia que existe algo que impulsa a algunos académicos contemporáneos a ocuparse de algo que han venido a llamar “lo cotidiano”. Pero, la mencionada diversidad muestra que el uso que se hace hoy en día del concepto de lo cotidiano no es en absoluto uniforme, pues entre los académicos, el término tiene una gran gama de colores, matices, escorzos, etc., que no dan a conocer lo que se entiende por él mismo, y sólo en algunas ocasiones manifiesta lo que se puede concebir, desde cierta perspectiva específica, como “no-cotidiano”. Por tanto, en la mayoría de los teóricos de lo cotidiano el concepto tiene inmanente una negación, a saber, aquello de lo que cada cual trata de distanciarse, “en efecto, todo indica que la aparente unidad en el uso del concepto de lo cotidiano se basa en que se comparte el rechazo contra unas propuestas teóricas otrora predominantes, antes que en un nuevo esbozo teórico común o siquiera en el esfuerzo por elaborarlo” (Elías, 1998: 334).

En este sentido, lo cotidiano solamente se elabora conceptualmente para ser utilizado como dardo contra algo “no-cotidiano” que en la mayoría de las veces no se manifiesta explícitamente. Por ejemplo, en sociología se ha venido hablando de lo cotidiano como el día corriente con su cara no-cotidiana del día festivo; o, como rutina confrontada con lo extraordinario, como su opuesto no-cotidiano; o, lo cotidiano como la esfera de las vivencias y de los pensamientos naturales, espontáneos, versus una esfera opuesta no-cotidiana de vivencias y pensamientos reflexivos, artificiales, no espontáneos y científicos. De igual manera, la filosofía no ha escapado a esta dicotomía, pues ella entiende lo cotidiano como la encarnación de la experiencia y de los pensamientos ideológicos, ingenuos, inmediatos, no reflexivos y falsos, frente a su opuesto no-cotidiano de conciencia correctiva, verdadera y auténtica. En otras palabras, la filosofía de Platón

entiende la cotidianidad como mera *doxa* y aquello no-cotidiano como *episteme*, el espacio propio de la actitud y la reflexión filosófica. Por tanto, la actividad del filosofar ha sido separada y se halla alejada de la cotidianidad, de las vivencias primarias del ser humano y de su mundo natural; a ella solamente le interesa todo aquello que tenga que ver con la contemplación pura intelectual, con las teorizaciones, las idealizaciones conceptuales y el uso especializado del lenguaje.

A este manejo específico de ideas y conceptos no escapa lo cotidiano, pues éste suele usarse en calidad de término técnico, “implica, aunque esto no se haga explícito, la idea de que existen propiedades autónomas de lo cotidiano que serían muy distintas e incluso opuestas frente a las de otros ámbitos de la vida social” (Elías, 1998: 337). Pero, realmente, lo que pretende llevar a cabo lo cotidiano es un cambio en los cánones que guardan una relación indisoluble con otros campos estructurales de la sociedad, con la progresiva división de las funciones o con los conceptos de la formación estatal. Así pues, la mejor manera de entender el desarrollo de lo cotidiano es a través de una dialéctica que posibilite, al mismo tiempo, el proceso del ámbito teórico y el del empírico que en él se esconde, ya que

los estudios sin referente teórico, son como viajes sin mapa y sin brújula en alta mar; a veces por casualidad se encuentra el puerto, pero el riesgo de fracasar es grande. Por su parte, estudios teóricos sin referente empírico, son la mayoría de las veces elaboraciones de ideas dogmáticas preconcebidas; los dogmas entonces son fijados por las creencias y no pueden ser refutados o corregidos por ninguna prueba empírica ni por ningún estudio empírico en profundidad. En el mejor de los casos se intenta consolidarlos *a posteriori* a través de unas referencias empíricas. Puede que así ocasionalmente resulten algunas ideas aisladas afortunadas flotando a manera de gotas de grasa sobre un caldo filosófico por lo demás bastante aguado (Elías, 1998: 339).

Ahora bien, para evitar caer en construcciones de tipo filosofoide acerca de lo cotidiano, es necesario entablar una permanente disputa amigable entre los académicos sectarios que desarrollan algunas de sus definiciones y los investigadores que no pertenecen a algún círculo determinado. Con ello, es preciso reforzar la idea del dinamismo de una comunidad crítica de investigadores (de alcance global), así como la necesidad de nuevos métodos y pedagogías que, con datos e información adecuadamente seleccionada, puedan conducir al desarrollo del tema de lo cotidiano; obviamente no con problemas ya resueltos, sino con las encrucijadas actuales y en contextos locales relevantes a maestros y estudiantes. Pero, en realidad, parece que la falta de diálogo, específicamente en filosofía, es bastante amplia, pues en esta disciplina los ataques argumentativos herméticos son más tercos, arrogantes, engreídos, y quizá mucho más fuertes que en las otras áreas.

En síntesis, podríamos decir que lo cotidiano en cuanto tal no puede ser visto como un concepto completamente definido, ya que cada vez que se pretende definirlo se lo contrapone jerárquicamente con lo no-cotidiano; porque se lo define desde el discurso hegemónico que impera



en el momento o establece una secta específica. Por esta razón, tratando de no ser guiados por una ideología dominante, examinaremos detenidamente el fenómeno de la cotidianidad en cuanto es una realidad a develar que configura una serie de prácticas de resistencia al poder imperioso de cada momento.

## 2.1. El descubrimiento de lo cotidiano

“Lo cotidiano es lo más difícil de descubrir”. Esta afirmación de Maurice Blanchot citada por Bégout (2005: 17), va en sentido opuesto a la creencia común que afirma que no hay nada en particular a revelar en lo cotidiano, pues ¿qué de nuevo y emocionante habría que descubrir dentro del mundo cotidiano si, según parece, en la cotidianidad nada se oculta y todo es completamente claro? Es más, ¿qué de nuevo habría en lo cotidiano si éste parece ser la melodía íntima, el universo familiar, que todo el ser de una persona conoce perfectamente? En este sentido, el mundo cotidiano sería el último lugar donde se buscaría algo nuevo ya que, siguiendo a Pérec, no se cuestiona por lo cotidiano porque *parece* no traer ningún problema, es vivido sin pensar, como si no transmitiera ni pregunta ni respuesta, como si no comunicara afirmación alguna.

Pero, lo cotidiano no es fácil de descubrir puesto que él mismo es recubierto por su sobre-presencia (lo que recubre lo cotidiano es lo cotidiano mismo); es decir, por la falsa evidencia que se tiene de él y que él mismo fabrica. Es una falsa evidencia porque se cree que el mundo cotidiano ya ha dotado al hombre de todo lo que tenía que dotarlo y ya ha dicho todo lo que tenía que decir. No obstante, es su visibilidad ordinaria lo que lo hace invisible; es evidente, pero su evidencia no apunta a enunciados filosóficos, sino que necesita ser vivida para encontrar las verdaderas razones por las cuales ella está. Por ello, el enigma de lo cotidiano consiste en no aparecer como enigmático, en mostrar que aquello que parece ser lo más cercano y familiar es lo más lejano y extraño.

Así, el descubrimiento de lo cotidiano no sería del orden de la evidencia ya que los problemas a resolver diariamente (tender la cama, cocinar, esperar el bus para ir al lugar de trabajo o estudio, caminar por la ciudad, etc.) no testifican nada acerca de lo cotidiano, al contrario, y siguiendo a Blanchot, lo cotidiano trata de preocupaciones de la vida actual, no está buscando entre los avatares que agobian la vida corriente. Por esta razón, es posible pensar lo cotidiano como problema filosófico desde el momento en que se ponen en cuestión sus evidencias vitales y se muestra su problematicidad original.

Puestas las cosas de esta manera, es necesario preguntar ¿qué es lo cotidiano?, o más exactamente, ¿dónde está? Ofrecer una respuesta a tan dificultosa pregunta no es fácil labor porque

la vida diaria no se deja sorprender fácilmente debido a su inconstancia, precariedad y movilidad. Sin embargo, bajo las formas, en apariencia estables, de los hechos diarios (dormir, comer, vestirse, estudiar, etc.) se esconde una naturaleza abierta y libre de lo cotidiano (mas no siempre adecuada, enteramente verdadera y transparente). Es abierta y libre, puesto que el mundo cotidiano recubre una multitud de fenómenos que no son fáciles de reagrupar bajo una noción unívoca, pues por naturaleza lo cotidiano es heteróclito, multiforme, mutante, indeciso. Por tanto, aunque lo cotidiano impida su definición unívoca y su conceptualización directa, su diversidad no ha de infundir miedo, sino que ha de plantear un desafío para encontrar en ella los criterios decisivos que hacen que lo cotidiano sea lo cotidiano.

Así entonces, a grandes rasgos, por cotidiano podemos entender “todo lo que, para cada uno es inmediatamente accesible, comprensible y familiar en virtud de su presencia regular” (Bégout, 2005: 37). Esta definición general muestra que lo cotidiano está muy relacionado con lo íntimo al referirse a las prácticas personales de organizar la cama, cepillarse los dientes, caminar al trabajo, saludar a los vecinos. Es como lo designa la etimología latina: lo que llega cada día, lo que se repite día tras día. En últimas, lo cotidiano es todo lo que día a día se produce de antemano y sin cesar de nuevo; es el curso regular de las cosas, lo que llega corrientemente al mundo sin plantear problema y es aceptado e indiscutido; es la experiencia acostumbrada de lo que se reproduce y es reproducible. Con todo, es preciso seguir descubriendo más rasgos.

### **2.1.1. Familiarización**

Lo cotidiano es una fuerza constitutiva que asimila todos los hechos y les proporciona un estilo homogéneo y común; recubre, él mismo, un proceso de familiarización que implica, como elemento central, la experiencia que se vive con la extrañeza del mundo; lo cotidiano batalla contra la extrañeza y disfraza su uniforme de familiarización bajo el rótulo de la normalidad. No obstante, lo cotidiano no es definido por la familiarización, ésta es tan solo una de sus características, la cual se encarga de mantener una dialéctica entre lo extraño y lo conocido, pues “el mundo cotidiano delimita un dominio interior donde reina la seguridad y la confianza y, un dominio exterior indefinido y amenazador. Sin embargo, esta coexistencia del dominio familiar y del universo desconocido existe sólo en la tensión fronteriza entre esos dos tipos de mundo que constituyen polos opuestos” (Bégout, 2005: 44). Por tanto, lo cotidiano no es reductible al ámbito familiar que representa el resultado de la domesticación de lo extraño; es más, lo cotidiano incluye necesariamente todos los aspectos extranjeros que actúan en secreto para desbaratar la familiarización.

Aún más, en lo cotidiano se involucran también todas las formas nuevas de llevar a cabo una acción; incluye la diferencia, nuevas maneras de caminar, hablar, tender la cama, saludar, etc. De este modo, el *parkour*, en cuanto es una manera diferente de desplazarse a lo largo y ancho de la ciudad, entra a formar parte de aquello que lo cotidiano quiere familiarizar: el tener un suelo firme para toda existencia. Pero, el *parkour* y las demás maneras novedosas de vivir, siempre están en constante lucha para no entrar a formar parte de todo lo invisible que se califica de normal, sino que pretenden rebosar la normalidad de lo cotidiano, pretenden ser siempre algo novedoso y extraño que pueda tener visibilidad en la vida cotidiana y, de esta manera, evidenciar que la dialéctica entre lo extraño y lo familiar está marcada por una cierta ambigüedad, ambigüedad que no ha de ser disipada apresuradamente en busca de una esencia unívoca, sino que ha de ser conocida, recorrida y comprendida mejor.



En medio de la dialéctica mencionada entre lo extraño y lo conocido, el proceso de familiarización de lo ordinario y la asimilación de los nuevos elementos consiste en limar, equiparar, templar, apaciguar y engatusar pacientemente las asperezas de lo extraño hasta que éstas tomen la forma de una vida que parece natural y segura. Casi que del mismo modo que lo plantea Heidegger al hablar del quehacer de los útiles, esta expulsión de la incertidumbre es más virtuosa cuando se hace invisible en el desarrollo normal de la existencia, pues gracias a esa virtud diaria la técnica de domesticación se desvanece como si siempre hubiese estado allí. En este sentido, “el hombre cotidiano es en sí mismo un virtuoso, un genio ordinario para el cual la naturaleza no da las reglas del arte, sino que el arte naturaliza sus reglas, el artificio, con sentido doble de artefacto y subterfugio,

desaparece como artificio y aparece como existencia indudable” (Bégout, 2005: 49). Así entonces, la dinámica de lo cotidiano pretende superar tanto a lo familiar como a lo extraño con el fin de establecer un dominio cierto y seguro de la vida; sin embargo, no logra, salvo en casos excepcionales, vencer aquello no cotidiano que en cada segundo y lugar lo está asechando y acechando, aquello que cada vez, en su seno, está renaciendo.

Ahora bien, si se indaga por el origen de lo cotidiano, se hace patente que éste no es un hecho histórico cumplido, sino que “prosigue continuamente por todas partes donde se deja percibir la oposición de lo familiar y lo extranjero, del dobléz y de la apertura” (Bégout, 2005: 50). Entonces, la manera de vivir cotidiana le quita a la extrañeza original su carácter amenazador desde el momento que lo asimila y apacigua bajo la forma tranquilizadora de lo familiar. Tal es el proceso inexorable llamado cotidianización: transformar el extraño en familiar, el lejano en vecino, el raro en normal.

Pero, ¿cómo se desarrolla esta fuerza cotidianizante? Ningún acontecimiento es cotidiano en sí, se lo hace sólo cuando se inscribe en la duración y toma el aspecto de un hecho familiar ya visto. Bajo este aspecto, el tiempo es el factor esencial de la cotidianización, une todos los acontecimientos en la duración bajo la forma de la vida corriente configurando el principio de la vida diaria: *conservar y durar*. Este principio muestra que lo cotidiano es por naturaleza ambivalente, su ambivalencia valora el hecho de que jamás se deja encerrar en una actitud: balancea sin cesar entre el orden familiar y la apertura hacia lo desconocido. Imperceptiblemente, vuelve siempre a la oscilación entre lo cierto y lo incierto a través de la domesticación discreta de la realidad no cotidiana, es decir, siempre se mueve en la transformación de lo extraño en familiar.

Por esta razón, lo cotidiano no es lo mismo siempre, pues “¿quién se sometería, en efecto, a rehacer cada día las mismas cosas, a revivir los mismos acontecimientos, a encontrar a la misma gente en las mismas situaciones?” (Bégout, 2005: 42); el mundo cotidiano está demasiado alejado de esta cruda imagen. Ciertamente se repite, pero lo que lo constituye como tal y le abastece esa consistencia densa y continua que garantiza su realidad, sólo excepcionalmente aplanan los conflictos cotidianos, y sólo excepcionalmente se configura la rutina de la vida como un sesgo de lo cotidiano. Así pues, con esta resistencia a revivir día a día lo mismo, podemos entender lo cotidiano en cuanto invención, en cuanto modo de recreación y de reutilización de todo aquello que tenemos a la mano.

## **2.2. Valerse de usos, tácticas y estrategias**

Con la mira puesta en la dinámica inventiva de lo cotidiano, nos remontamos al análisis de las nociones de usos, tácticas y estrategias vistas desde la gran perspectiva de la práctica cotidiana del ya

célebre texto de 1980 de Michel de Certeau: *La invención de lo cotidiano*<sup>10</sup>. Con este trabajo, De Certeau denunció dos tendencias comunes a las ciencias sociales que, por una parte atribuyen un déficit a su elaboración conceptual y, por otra, le traían desconfianza al autor; tendencias de las cuales también es posible desconfiar en filosofía. La primera está acostumbrada a ver en grande, se complace de enunciados pomposos y mantiene, respecto a la sociedad, un discurso general y generalizante. Como forma parte de su naturaleza tener respuesta a todo, un discurso semejante no se deja confundir por contradicción alguna, siempre es esquivo a la prueba de lo real y ajeno a una posible refutación. La segunda tendencia se refiere a la erudición puesta en práctica como fin en sí mismo para protegerse de las ideas y liberarse del hecho de optar y asumir una interpretación propia.

De este modo, “el título elegido por De Certeau evoca un proyecto que se sitúa del lado de la invención en el interior mismo de la cotidianidad, y encuentra en todos lados una profusión de astucias que evitan los sistemas de control” (Dosse, 2003:176). Promueve las reflexiones sobre el actor y lo que quiere decir actuar, valorizando las prácticas, representaciones y modos de apropiación en un desplazamiento hacia lo que en ciencias sociales se conoce como un cambio de paradigma: “la parte reflexiva y explícita de la acción”.

Así, lo que nos interesa examinar en este caso son las prácticas-tácticas cotidianas que, a modo de resistencia a la estrategia dominante, le dan el carácter inventivo a lo cotidiano. Para el estudio de las tácticas mismas se dejan de lado los esquemas descriptivos (comportamientos cuantificables, estereotipos de escenificaciones, estructuras rituales, etc.), y se guarda lo que no puede arrancarse de raíz de una sociedad: maneras de utilizar las cosas y las ocasiones. De este modo, las herramientas, los proverbios o los discursos diferentes, al estar en la raíz de la cultura, están marcados por el uso; presentan al análisis huellas de actos o de procesos de enunciación y denotan las operaciones de las cuales han sido objeto; operaciones relativas a situaciones que se pueden considerar como *modalizaciones* oportunas del enunciado o de la práctica. Pero, de manera más amplia, indican una historicidad social en la que los sistemas de representación o los procedimientos de

---

<sup>10</sup> La invención de lo cotidiano, como estudio de las prácticas culturales, es una obra que se desarrolla en el ámbito de una investigación del plan VI de estudios culturales en París, acerca del comportamiento de los franceses después de los sucesos de mayo del 68. Con este trabajo y, gracias a todos sus aportes investigativos, en cuanto a historia, filosofía y cultura, y de la mano de Jacques Duhamel, Michel De Certeau se convierte en la principal fuente de inspiración de la política cultural manejada por el gobierno francés en los años setenta. El objetivo de dicha política consistía en evitar relegar la creatividad a los márgenes de una sociedad productivista que haría de ella un simple pasatiempo. Así, al tratar de no caer sobre preocupaciones cuantitativas se propone una prospectiva que acreciente lo imaginario y la ficción promoviendo una política de creatividad y no reproducción, actividad y no consumo, responsabilidad y no facilidad, pluralidad y no unicidad, comunicación y no conservación.

fabricación no aparecen ahora como cuadros normativos, sino como *herramientas manipuladas por los usuarios*.

En este orden de ideas, la primera característica que se despliega de las prácticas es el cambio de la noción de sujeto como usuario-consumidor por la de practicante. Este cambio se da al examinar lo que el consumidor fabrica con las imágenes completamente hechas, recibidas durante las horas empleadas en mirar televisión o una película en el cine, los productos en el supermercado o los espacios urbanos.

Entonces, examinando los usos que los practicantes hacen del espacio urbano edificado, de los sistemas de productos organizados en el supermercado, o de los relatos y leyendas distribuidos en el periódico habitual, se hallan datos que van más allá de los del consumo y las cuantificaciones de las prácticas del consumidor; en palabras del francés:

después de los trabajos, muchos de ellos notables, que han analizado las ‘mercancías culturales’, el sistema de su producción, el mapa de su distribución y la repartición de los consumidores en este mapa, parece posible considerar estas mercancías... como el repertorio con el cual los usuarios proceden a operaciones que les son propias. A partir de ese momento, estos hechos ya no son los datos de nuestros cálculos, sino el léxico de sus prácticas (De Certeau, 2000: 37)

De este modo, una vez interpretados los productos recibidos por el consumidor hay que preguntarse por lo que éste *fabrica* con dichos objetos. Los usuarios en el supermercado, los consumidores de relatos literarios en revistas, periódicos y libros, los practicantes del espacio urbano, ¿qué fabrican con eso que absorben, reciben y pagan? ¿qué hacen con todo eso?

En consecuencia, se puede afirmar que los objetos e imágenes recibidos por el practicante proceden de esquemas de producción diseñados por la fabricación comercial, escrituraria, televisiva, entre otras; ésta es una producción ruidosa, espectacular, expansionista, que no deja lugar alguno en donde el practicante pueda marcar lo que produce con los objetos recibidos; allí las huellas del consumidor se borran. No obstante, a esta producción mayoritaria corresponde una producción silenciosa, astuta, dispersa, oculta, calificada de “consumo”, que se caracteriza por su clandestinidad, su murmullo insaciable, por una especie de invisibilidad en sus maneras propias de emplear los productos difundidos e impuestos por el orden económico dominante. “[E]sta oposición crece al ritmo de la extensión totalizante de las máquinas productivas que dejan cada vez menos espacio a los usuarios para marcar el uso que hacen de los bienes de consumo” (Dosse, 2003: 482). Así, al no tener un lugar propio, las marcas de los practicantes se refugian en un tiempo no capitalizable pero que permite, por un lado, desplegar en él maneras de hacer y, por otro, entender que los practicantes se encargan de recrear pluralidad y creatividad a todas las prácticas obteniendo resultados imprevistos

ya que son “productores desconocidos, poetas de sus asuntos, inventores de senderos en las junglas de la racionalidad funcionalista” (De Certeau, 2000: 40).

Con esta creatividad y astucia anónima, cada sociedad crea siempre en alguna parte las nuevas formas a las cuales obedecen sus prácticas. Estas prácticas, como “*La carta robada*” de Edgar Allan Poe, se encuentran en lugares tan evidentes que no se ven. Así, los cuentos, los efectos, figuras de estilo, las alteraciones, inversiones y juegos de palabras participan en la recopilación y manifestación implícita de estas prácticas; son, por así decirlo, los museos vivientes, las marcas de aprendizaje de las prácticas. Es decir que, “la retórica y las prácticas cotidianas se pueden definir igualmente como manipulaciones internas en un sistema, el de la lengua o el del orden construido” (De Certeau, 2000: 29). Ahora bien, estos juegos de palabras y discursos inscriben en el habla ordinaria los trucos que la razón científica ha eliminado de los discursos prácticos para crear sus “sentidos” propios; estos giros caracterizan el arte del habla popular “tan vivo, tan perspicaz para reconocerlos en el narrador y en el merolico, el oído de un campesino o el de un obrero sabe descubrir en una manera de expresar una manera de tratar el lenguaje recibido” (De Certeau, 2000: 29). En últimas, estos giros son modelos de prácticas que distinguen un estilo de pensamiento y de acción.

Este proceso marginal de producción se ilustra y se concreta con el planteamiento de las nociones de táctica y estrategia de Michel De Certeau:

[L]lamo estrategia al cálculo (o a la manipulación) de las relaciones de fuerzas que se hace posible desde que un sujeto de voluntad y de poder (una empresa, un ejército, una ciudad, una institución científica) resulta aislable. La estrategia postula un lugar susceptible de ser circunscrito como algo propio y de ser la base donde administrar las relaciones con una exterioridad de metas o de amenazas (los clientes o los competidores, los enemigos, el cambio alrededor de la ciudad, los objetos y los objetos de la investigación, etcétera) (De Certeau, 2000: 42)

Toda racionalización estratégica se ocupa, en primera instancia, en distinguir en un medio ambiente lo que le es propio, su lugar de poder y de voluntad. Por ello, las estrategias manejan su poder en un triple lugar: el lugar propio del poder, lugares teóricos y posibles lugares físicos. Las estrategias combinan estos tres tipos de lugares pretendiendo dominar uno a través de los otros.

Por el contrario, la táctica ofrece las condiciones de posibilidad de un juego para los actores que intentan escapar de las empresas de control a través de sus capacidades inventivas, las tácticas entonces se pueden definir como:

[L]a acción calculada que determina la ausencia de un lugar propio. Por tanto ninguna delimitación de la exterioridad le proporciona una condición de autonomía. La táctica no tiene más lugar que el del otro. Además, debe actuar con el terreno que le impone y organiza la ley de una fuerza extraña. No tiene el medio de mantenerse en sí misma, a distancia, en una posición de retirada, de previsión y de recogimiento de sí: es movimiento ‘en el interior del campo de visión del enemigo’, como decía Von Bülow, y está dentro del espacio controlado por éste (De Certeau, 2000: 43).

La táctica obra poco a poco, aprovecha cada ocasión porque depende de ella. No guarda lo que gana. Además, su no lugar le permite una movilidad dócil respecto a los azares del tiempo al tomar al vuelo las posibilidades que ofrece el instante. Necesita utilizar, vigilante, las fallas que las coyunturas particulares abren en la vigilancia del poder propietario. Caza furtivamente. Crea sorpresas. Le resulta posible estar allí donde no se le espera. Es astuta. En suma, la táctica es un arte del débil porque la producción potencial, propia de las estrategias, está comprometida por su gran visibilidad; en cambio, la astuta, propia de las tácticas, es posible al débil porque mientras más débiles son las fuerzas sometidas a la dirección estratégica, más capaz será ésta de astucias. Es decir, anónimamente, más se transforma en táctica.

Así pues, mientras que la estrategia define su lugar propio: una exterioridad, un afuera; la táctica, por el contrario, sólo existe en el lugar del otro, sin exterioridad. Es decir que, por una parte “las estrategias ponen sus esperanzas en la resistencia que el establecimiento de un lugar ofrece al deterioro del tiempo; [y] las tácticas ponen sus esperanzas en una hábil utilización del tiempo, en las ocasiones que presenta y también en las sacudidas que introduce en los cimientos de un poder” (De Certeau, 2000: 45). Por la otra, la táctica se determina por la ausencia de poder y la estrategia se encuentra organizada por el principio de un poder. Esta dialéctica se puede ilustrar con el viejo arte de los sofistas, “de este adversario proteiforme, rápido, sorprendente, cita una fórmula que, al precisar el resorte de los sofismas, puede finalmente definir la táctica tal como la entiendo aquí: se trata, decía Córax, de ‘convertir la posición más débil en la más fuerte’” (De Certeau, 2000: 44).



### 2.2.1. Reinventando el caminar

Continuando con el sentido del numeral anterior, el *parkour* es una dinámica que reinventa la práctica cotidiana del caminar, por ello, en su desarrollo se convierte poco a poco en táctica, pues es un modo de resistencia al modelo cuadrículado en el que vivimos, el cual determina cómo se debe mover y trasladar uno en la ciudad. Con el *parkour* se deja a un lado la ciudad en cuanto panorama, la cual es un mero simulacro visual que olvida las prácticas y, se entiende como el lugar en el que viven los practicantes ordinarios, quienes en su forma habitual son caminantes, y cuyo cuerpo obedece los trazos gruesos y finos de la caligrafía de un texto urbano



que escriben con su misma acción, acción que por sí misma y vista tanto en perspectiva como en prospectiva, proyecta un pasado muchas veces opaco y un futuro generalmente incierto.

Entonces, el caminar reinventado por el *parkour* muestra que la historia comienza a ras de suelo, con los pasos, saltos y piruetas que pertenecen a un estilo de comprensión sensorial y de apropiación motriz. Esta variabilidad motriz crea espacios y teje lugares ya que las motricidades peatonales forman uno de esos sistemas reales cuya existencia hace efectivamente la ciudad, pero que carece de receptáculo físico. En otras palabras, el caminar y sus resultados no se localizan sino se espacializan. En estos espacios presentan una serie de recovecos, vueltas y rodeos susceptibles de asimilarse a los giros o figuras de estilo; es decir, se puede pensar que hay una retórica del andar que se vale de las organizaciones espaciales y crea una sombra o algo equívoco en ellas, manteniendo la relación entre lugar y no lugar que produce nuevas maneras de pensar y de actuar.

De esta manera, el *parkour* cada día atraviesa y organiza lugares, los selecciona y los reúne al mismo tiempo, hace con ellos frases e itinerarios. Es un relato de viaje, una práctica del espacio, y por esta razón tiene importancia para las prácticas cotidianas, es más, forma parte de ellas. No se limita a narrar acciones que se derivan de lugares, ni a desplazarlas al campo del lenguaje, realmente organiza los andares, hace el viaje, antes o al mismo tiempo que los pies lo ejecutan. Con su andar afirma, sospecha, arriesga, trasgrede, respeta, etc., las trayectorias que ‘habla’; no obstante, todos sus modos de andar se mueven cambiantes, paso a paso, y guardadas las proporciones, en sucesiones y con intensidades que varían según los momentos, los recorridos, los espacios y los *tracurs*.

Entonces, el relato del *parkour* privilegia mediante sus historias, la interacción; convierte la frontera en travesía y el río



en puente; relata, en efecto, inversiones y desplazamientos; es una desobediencia a la autoridad del lugar; representa la partida, el perjuicio de un estado, la ambición de un poder conquistador o la fuga de un exilio; de cualquier forma, la traición de un orden. Con su relato, le da objetividad a la alteridad que se oculta de éste lado de los límites, de manera que al volver sobre el recorrido, el *tracur* o el caminante en general, encuentra lo sucesivo, el otro lugar.

Pero, ¿qué es un lugar y qué es un espacio, entonces? “Un *lugar* es el orden, cualquiera que sea, según el cual los elementos se distribuyen en relaciones de coexistencia” (Certeau, 2000: 129);

ahí, los elementos están unos al lado de los otros. Luego, un lugar es una configuración instantánea de posiciones que implica una indicación de estabilidad. Por su parte, un *espacio* es un entrecruzamiento de movi­lidades. “El espacio es el efecto producido por las operaciones que lo orientan, lo circunstancian, lo temporalizan y lo llevan a funcionar como una unidad polivalente de programas confluentes o proximidades contractuales” (De Certeau, 2000: 129). Por tanto, *el espacio es un lugar practicado*. De este modo, la calle geométrica y materialmente definida por el urbanismo, se transforma en espacio, gracias a la intervención que los *traceurs* o los caminantes provocan en ella en cuanto son sujetos históricos.

Así pues, la ciudad en cuanto concepto, es una mistificación de los discursos estratégicos que al privilegiar el progreso, olvidan su condición de posibilidad: el espacio que se vuelve lo impensado de una tecnología científica y política. Hoy día, la ciudad está a merced de los movimientos contradictorios que se compensan y combinan en ella. El concepto de ciudad se degrada y comienza a ser inventada por otra vía, la de “las prácticas microbianas, singulares y plurales, que un sistema urbanístico debería manejar o suprimir y que sobreviven a su decadencia” (De Certeau, 2000: 108). Estas prácticas son prácticas del espacio que corresponden a un escamoteo de las disciplinas, muchas veces son una contradicción del modelo administrativo que impera de un modo individual y que se las reapropia dentro de sus límites sociales.

Por este motivo, el andar mismo es no tener lugar. Se trata de un proceso indefinido de estar ausente y en pos de algo propio; dicho de otro modo, el caminar hace lugar al vacío, abre huecos, permite un juego en un sistema de lugares definidos, autoriza la producción de un espacio de juego en un tablero analítico, clasificador y dominador, y vuelve habitables los espacios al constituir una falla en el sistema que satura de significación los lugares y los reduce al punto de volverlos irrespirables. Entonces,



el vagabundeo que multiplica y reúne la ciudad hace de ella una inmensa experiencia social de la privación de lugar; una experiencia, es cierto, pulverizada en desviaciones innumerables e ínfimas, compensada por las relaciones y los cruzamientos de estos éxodos que forman entrelazamientos, al crear un tejido urbano, y colocada bajo el signo de lo que debería ser, en fin, el lugar, pero que apenas es un nombre, la Ciudad (De Certeau, 2000:116).

### 2.3. Cotidianidad-filosofía, ¿conjunción o disyunción?

La práctica del *parkour* entendida como una reinención del caminar muestra que el pensamiento está cansado de la metafísica y busca precipitarse a las tierras bajas que le indemnizan ricamente sus pérdidas en la altura ideal. Es la clara muestra de que la época contemporánea está cansada de los sistemas teológico-políticos, y por ello intenta salvaguardar cierta esperanza acerca de lo concreto y desde éste. Así, se le abre al hombre contemporáneo la utopía del dentro, familiar y próximo que provoca que el espíritu de este tiempo sea grabado con una alta dosis de respeto hacia lo cotidiano, más aún, que sea completamente hechizado por él. Entonces, lo que antes era burla hoy en día toma el estatuto de interesante, pues “la insignificancia posee en sus ojos los encantos más insospechados” (Bégout, 2005: 22).

Este profundo respeto se evidencia en el creciente interés del arte, la literatura y la filosofía por las bagatelas de la vida diaria: planchar la ropa, pagar las facturas, barrer la casa, preparar las comidas, entre otras. Por su parte, la filosofía sin comprender que la verdad ya está en la vida corriente y que basta con inclinarse a recoger las evidencias totalmente hechas, toma lo cotidiano, a lo sumo, como una propedéutica para la adquisición del verdadero conocimiento. No obstante, esta fervorosa propedéutica no ayuda completamente al reconocimiento de lo cotidiano, pues su apología puede ocultar su propia apostasía. Es más, esta imagen de lo cotidiano producida por el hombre contemporáneo es de principio a fin errónea. No sólo da una representación falsa de la vida corriente, reducida a un depósito de placeres minúsculos que promueve el tema, sino que también causa daños para la filosofía del mundo de la vida. De hecho, omite ver en el mundo diario lo que lo constituye como tal, a saber: el juego subterráneo de la inquietud, la seguridad y la creatividad. La omisión de este juego empobrece la concepción de hombre, pues lo cotidiano es la expresión más simple del carácter problemático y enigmático de la existencia humana, y dejar a un lado su importancia y relevancia es caer nuevamente en la imagen de una cotidianidad cuajada, degradada, desnaturalizada sobre la cual todo el mundo festeja con alegría.

Esta burla filosófica se debe a que la vida cotidiana y la filosofía han tenido una relación complicada, parecen polos opuestos. Es más, hoy por hoy somos herederos de una tradición que cavó un abismo entre la vida corriente y la filosofía. Podemos dar fe que

históricamente la filosofía, en su preocupación de calificar la esencia de las cosas y de vivir en su luz, se instituyó en efecto en la negativa de seguir los valores relativos y cambiantes del mundo cotidiano.

En su paso ascensional hacia la verdad predicó un arrastre radical a este universo fangoso donde reían la opinión y los engaños<sup>11</sup> (Bégout, 2005: 28)

Así, en cierto sentido, la filosofía se define por su contrario, pues el mundo de la vida representa esa no filosofía que se desprecia continuamente y se quiere sobrepasar. La filosofía “no comprendiendo la lógica del mundo cotidiano, simplemente lo desvaloriz[a] bajo la forma de una doxa relativa y subjetiva” (Bégout, 2005: 29), y a la vez, se auto-promueve como la manera auténtica de comprender el mundo desde el ámbito teórico, siempre bajo la mirada del hombre extraordinario.

Sin embargo, la filosofía mantiene una relación ambigua con lo cotidiano. Por una parte, intenta sobrepasarlo para acceder a una forma de existencia teórica superior, pero, por otra, regresa incesantemente hacia lo cotidiano, procurando transformar el interior y con ello convertirse en definitiva en una realidad diaria. Paradójicamente, “el proyecto de una vida filosófica ambiciona ser a la vez una crítica y una metamorfosis radicales de lo cotidiano” (Bégout, 2005: 29).

Entonces, solamente siendo poco respetuosos de la tradición, se puede dar un mejor trato a lo cotidiano. Debemos percatarnos de que la filosofía, absorbida en sus raciocinios teóricos hasta el punto de olvidar las condiciones extra filosóficas de su actividad, engendra problemas inextricables, crea sus propios disparates. Por tanto, si nuestro discurso filosófico no quiere parecer absurdo e insensato debe regresar con toda urgencia, para volver a empezar a partir de sus evidencias inferiores, a su tierra de origen: la cotidianidad. Debe volver, porque la incomprensión de la vida diaria es el peligro más grande que corre el filósofo desde hace tiempo. Tales de Mileto, quien no sabiendo tener en cuenta la realidad que lo rodeaba cae infelizmente en un pozo provocando la risa de una campesina que se encontraba cerca suyo, nos proporciona el ejemplo más notorio del fracaso de la disyunción entre la teoría y el mundo cotidiano.

Puestas las cosas de esta manera, se puede afirmar que el mundo cotidiano es entonces la piedra de toque de la verdad y la falsificación de lo sensato y lo absurdo, es el principio de legitimación de los enunciados filosóficos. Por tal razón, toda teoría que pretenda ser objetiva debe concordar con las experiencias ordinarias del mundo cotidiano. Así, “la teoría científica y el pensamiento en su ambición de un acceso auténtico a la realidad se apoyan en este conjunto inferior de datos, usos y juicios que nacen de la vida corriente” (Bégout, 2005: 32). Como una revolución epistemológica, este suelo de vacas, contrario a las aspiraciones ascendentes, constituye hasta ahora,

---

<sup>11</sup>Esto mostró que la vida cotidiana era el preámbulo indispensable para toda filosofía auténtica, la cual consistía en abandonar las “opiniones efímeras” del mundo ordinario.

por no tener nada mejor, uno de los más seguros criterios de verdad. Sin embargo, pese a que lo cotidiano es un tema que ningún filósofo debería pasar por alto, es un dominio ampliamente ignorado por el pensamiento filosófico. Solamente temas relativos a lo cotidiano como el lenguaje ordinario y la actitud natural han sido examinados filosóficamente, pero no se ha explorado la cotidianidad como un fenómeno autónomo. Por esta razón, antes de realizar una crítica o una defensa de la cotidianidad, hay que vivir, entregarse a conocer y a sostener el mundo. Se trata de dirigirse a las cosas mismas, de fiarse de la manifestación de la vida cotidiana para engancharse sobre una base efectiva que incluye toda la dinámica de mito que pueda contener.

## 2.4. Retomando los pasos

Uno de los más grandes desafíos para los investigadores de la vida cotidiana consiste en acercarse a mirar casi que microscópicamente aquel campo donde con lento transcurrir, en apariencia, no sucede nada. Por esta razón, “la fascinación por lo cotidiano, constituye una invitación para comprender aquellas prácticas culturales que están siempre presentes y son parte de nuestra identidad” (Rico, 2006: 125). No obstante, esta invitación es al mismo tiempo un desafío pues dicha realidad es tan imperiosa, repetitiva y silenciosa que se torna invisible. Este desafío es aún más riesgoso porque aunque en lo cotidiano parece no suceder nada, en este espacio han tenido lugar las verdaderas revoluciones que han marcado el camino que ha de seguir la humanidad. La música de los *Beatles* horadó el muro de Berlín y llegó a toda la Unión Soviética, casi treinta años antes de la Perestroika.

“Dar visibilidad a esos procesos supone reenfocar la mirada [de la filosofía] hacia otro lugar para dotar de sentido a aquellos innumerables actos y gestos que pueblan la cotidianidad” (Rico, 2006: 125). Para ello, es necesario tratar de resolver problemas metodológicos, ampliar fuentes, diversificar la mirada y, sobre todo, ponerse al resguardo de la tentación de suponer que esos actos están siempre libres de presiones y de poderes. Igualmente, en este proceso de descubrimiento de lo cotidiano, es importante admitir que la vida cotidiana no permanece inmutable y es la misma para todos. No se trata de lectores, caminantes, cibernautas o televidentes como un todo homogéneo, sino de grupos diferentes, cada uno con su especificidad, quienes constituyen y dan sentido a lo que caminan, miran y escuchan desde su propia identidad.

Esta significación otorgada por los practicantes la entendemos a través de la diferencia fundamental entre cultura ordinaria y cultura de masas en el marco de los estudios acerca de lo ordinario. Mientras que la segunda hace referencia a la “producción masiva que simplifica los modos

propuestos para extender su difusión”, la primera se refiere a “un ‘consumo’ que trata el léxico de los productos en función de códigos particulares, a menudo obras de practicantes, y en razón de sus propios intereses” (De Certeau, 1999: 264). Por tanto, rescatamos como factor fundamental de la cotidianidad a la cultura ordinaria, porque ella esconde una diversidad fundamental de situaciones, intereses, objetos y contextos propios de la repetición cotidiana. Así, con la cultura ordinaria nace la pluralización del uso ordinario de esta inmensa reserva de prácticas, lenguajes y objetos que constituyen el número y lo múltiple de las diferencias cotidianas.

En este sentido, la cultura ordinaria es el origen de una ciencia práctica de lo singular, que toma de revés las costumbres de pensamiento en las que la racionalidad científica es conocimiento de lo general y abstracción de lo circunstancial y accidental. También, a su manera humilde, silenciosa y tenaz, la cultura ordinaria lleva a cabo procedimientos científicos y categorías epistémicas, pues no cesa de volver a articular el conocimiento con lo singular, de volver a poner a ambos en una situación concreta particularizante, y de seleccionar sus propias herramientas de pensamiento y sus técnicas de uso en función de estos criterios.

Ahora bien, a modo de conclusión, es necesario contar con modelos e instrumentos más refinados que ayuden a seguir pensando “en la abundancia inventiva de las prácticas cotidianas”. De esa forma, sin duda, la fascinante invención, creatividad, imaginación, versatilidad y, no menos resistencia, a la estrategia dominante por parte de las prácticas cotidianas, han de proponer y dejar abierto un camino epistemológico, ontológico y metodológico, es decir, un nuevo camino filosófico<sup>12</sup>, para entender las innumerables astucias de los ‘héroes oscuros’ de lo efímero, caminantes de la ciudad, habitantes de los barrios, lectores y soñadores, pueblo oscuro de cocinas (De Certeau, 1999: 265).

---

<sup>12</sup> Este camino filosófico que se encargue de los asuntos de la vida cotidiana se ha de desarrollar como un proceso asistemático, en el cual no hay una combinación única de leyes seleccionadas que valga para todo el proceso, ni una serie, progresión o agrupación ordenada de los actos, pues cada dato y acto recogido de la vida cotidiana para el proceso asistemático es diferente. Este proceso asistemático podrá ser deducible de cualquiera de los elementos que lo componen, ya que, a partir de alguna situación dada, “es posible deducir la ocurrencia y las dimensiones de la siguiente situación significativa diferente” (Lonergan, 2004: 86); con todo, la combinatoria de todos esos elementos, no carece de azar e incertidumbre, como tampoco de consenso y decisión humanas.

# Un paso adicional

---

Hasta ahora no hemos estudiado la vida cotidiana como un espacio inteligente en el cual surgen comprensiones de tipo práctico. Y tampoco ha sido tema de estudio de muchos pensadores. Pero, en la vida cotidiana como en la ciencia y en las matemáticas, también se juegan comprensiones de suma importancia para la historia de la humanidad. Por esta razón, en el presente capítulo esbozaremos al sentido común como la faceta cognitiva inteligente<sup>13</sup> de la vida cotidiana, ya que “la expresión sentido común designa una totalidad con dos significados complementarios: uno, como modalidad legítima y relevante de conocimiento y otro, como significación y valoración compartidas por una comunidad humana como totalidad cultural” (Sierra, 1992: 1).

El presente capítulo resaltará el primer rasgo del sentido común, es decir, el reconocimiento de éste como un espacio de inteligencia práctica. Para llevar a cabo esta labor, tomaremos la concepción de sentido común otorgada por Bernard Lonergan en los capítulos seis y siete de su obra cumbre *Insight: A Study of Human Understanding* de 1957. Estos dos apartados eran originariamente el capítulo inicial de la obra, el cual se dividía en tres secciones. En la primera se examinaba el paralelismo entre ciencia y sentido común, y en la segunda y tercera se trataban sus diferencias fundamentales. Pero tras una revisión de Lonergan, la segunda sección pasó a ser ‘El campo subjetivo del sentido común’, y la tercera, el actual capítulo siete. Sin embargo, algunos pasajes de los capítulos no fueron modificados y reflejan el plan original.<sup>14</sup>

El propósito principal de esta obra es transmitir un acto de intelección sobre el acto de intelección. No es un estudio acerca de la existencia o no del conocimiento, sino un examen acerca de su naturaleza. Pero como dicho proceso además de ser paulatino y progresivo, es personal y nadie puede hacerlo por otro, el texto se convierte en una invitación para que el lector, por sí mismo, consume una apropiación personal de la estructura dinámica concreta e inmanente que opera de manera recurrente en sus propias actividades cognoscitivas.

Para tal fin, la obra se divide en dos partes centrales. La primera muestra el acto de intelección como una actividad inteligente. La segunda estudia el acto de comprender en cuanto

---

<sup>13</sup> Es necesario dejar en claro que la vida cotidiana al ser tan cambiante tiene varias facetas. Ética, estética, política, entre otras. En el presente trabajo el sentido común es entendido como la faceta epistemológica e inteligente de la vida cotidiana, que no la abarca toda la cotidianidad pero que es de suma importancia para su desarrollo.

<sup>14</sup> Véase la nota a, pág. 873 acerca del sentido común en cuanto sujeto de la edición española: *Insight: estudio sobre la comprensión humana*. México: Ediciones Sígueme, Salamanca.

conocimiento, como un evento que revela un universo del ser. Para Lonergan cada sección responde a una pregunta. La primera a la inquietud: ¿Qué sucede cuando estamos conociendo?, y la segunda a la pregunta: ¿Qué es lo que se conoce cuando se conoce? No obstante, diez años después de la publicación de la obra, el autor afirmó que *Insight* respondía a tres cuestiones interrelacionadas entre sí: ¿Qué estoy conociendo cuando conozco?, ¿por qué hacer esto es conocer? y ¿qué conozco cuando lo hago?

Por tanto, bajo la luz de estas preguntas, los objetivos de la obra se refieren:

(1) no al hecho del conocimiento, sino a una discriminación entre dos hechos del conocimiento, (2) no a los detalles de lo conocido, sino a la estructura del conocimiento, (3) no al conocimiento como un objeto caracterizado por catálogos de propiedades abstractas, sino a la apropiación de nuestra propia autoconsciencia intelectual y racional, (4) no a un salto súbito hasta la apropiación, sino a un desarrollo paulatino y arduo, y (5) no a un desarrollo marcado por un recurso o bien a la lógica de la meta aun desconocida, o bien a una metafísica presupuesta y estructurada ontológicamente mas no explicada aún, sino a un desarrollo que puede empezar en cualquier consciencia suficientemente cultivada, que se expande en virtud de las tendencias dinámicas de esa consciencia, y que, mediante una comprensión de toda comprensión, tiende a una comprensión básica de todo lo que puede ser comprendido (Lonergan, 2004: 30-31).

Puestas las cosas de este modo, para un adecuado análisis de los capítulos mencionados anteriormente acerca del sentido común de la obra de Lonergan, este tercer capítulo se divide en tres secciones primordiales. La primera caracteriza el acto de intelección en cuanto actividad inteligente. La segunda y la tercera, si bien estarán relacionadas en lo referente a la dialéctica, abordan los actos de intelección prácticos del sentido común en su dimensión subjetiva y objetiva respectivamente.

### **3.1. El acto de intelección**

“Comprende cabalmente lo que es comprender, y así no sólo habrás de comprender los lineamientos esenciales de todo lo que hay por comprender, sino también tendrás una base firme, un modelo invariante, abierto a todos los desarrollos posteriores de la comprensión” (Lonergan, 2004: 31). Esta afirmación de Lonergan da a entender el objetivo general de su teoría del conocimiento y de su epistemología, a saber: comprender qué es comprender. La pregunta en este caso no es si existe o no el conocimiento, porque de hecho existe y porque preguntar por su existencia ya es operativamente un modo de hacer evidente uno de sus componentes fundamentales: la pregunta, sino examinar en qué consiste el dinamismo cognoscitivo recurrente y cuáles son sus características principales.

Ahora bien, el acto de intelección está unido a la indagación, tanto así que los golpes geniales de la inteligencia son el resultado de un hábito muchas veces penoso, difícil, costoso, dramático y arduo de investigación. Entonces, “por acto de intelección, pues, se entiende no cualquier acto de



atención o advertencia o memoria, sino el acto de comprensión que sobreviene inesperadamente” (Lonergan, 2004: 11). Es el evento familiar que ocurre con cierta frecuencia y facilidad en alguien medianamente inteligente, y rara vez y con dificultad sólo en alguien estúpido. Además, bien afirma el pensador canadiense que el acto de intelección “de por sí es tan sencillo y obvio que parece merecer la poca atención que suele recibir” (Lonergan, 2004: 11). Aprender y apropiarse de su procedimiento, sus condiciones y resultados nos mostrará su sorprendente papel fundamental en la actividad cognoscitiva.

### **3.1.1. Características generales de la comprensión**

Con la intención de ilustrar la definición de acto de comprensión dada anteriormente, nos ubicaremos quizá en el más conocido acto de comprensión en la historia de la humanidad: el efusivo y críptico grito de ¡Eureka! lanzado al aire por Arquímedes al salir desnudo de los baños de Siracusa. El Rey Hierón había recibido, al parecer, una corona votiva, forjada por un orfebre de notables habilidades pero de dudosa honradez. Deseaba saber si se había o no añadido al oro metales de poca monta. Le plantearon el problema a Arquímedes, que dio con la solución cuando estaba bañándose: ¡Pesar la corona dentro del agua! En esta orden se hallaban implícitos los principios del desplazamiento y del peso específico de la hidrostática (Lonergan, 2004).

Este dramático caso de comprensión permite exponer cinco rasgos principales de la intelección: 1) Llega como una liberación de la tensión de la indagación. 2) Adviene súbita e inesperadamente. 3) No ocurre en función de circunstancias externas. 4) Gira entre lo concreto y lo abstracto y, 5) pasa a formar parte del talante habitual de nuestra mente.

En primera instancia, el acto de intelección es una efusión de gozo que responde a una serie de antecedentes penosos y difíciles. Ese gozo sólo surge como una especie de ‘distensión’ a la tensión de investigar; a una búsqueda imaginativa y costosa; a una exploración e interpretación de fuentes, historias y conflictos. Todo esto implica un esfuerzo lento, de cooperación, lleno de incertidumbres, equivocaciones, auto-correcciones, nuevos emprendimientos que revelan el develamiento, o el descubrimiento, o la creación que funciona, o la lectura eficaz de la pista casual, o la liberación de un laberinto de pasos en la oscuridad, de errores y sinsabores. Este gozo muestra que, por una parte “en lo íntimo de todos nosotros, dispuesta a surgir cuando se aquieta el barullo de otros apetitos, hay una tendencia a conocer, a comprender, a ver el porqué, a descubrir la razón, a hallar la causa, a explicar” (Lonergan, 2004: 38); y, por otra, que la indagación es un hecho indudable que llega a involucrar al individuo en apuros, historias, aventuras que jamás cuentan con la promesa segura de éxito.

Segundo, el acto de intelección es un suceso repentino e inesperado, llega como un relámpago. Supone una investigación previa muy ardua que trae siempre comienzos novedosos con los descubrimientos de la mente. Estos descubrimientos son únicamente un proceso personal. Por ello, el maestro sólo puede mostrar el camino para la comprensión, sólo puede seducir, proveer estímulos, plantear enigmas, problemas y conjeturas, del alumno depende llegar a la comprensión o no. En el caso del *parkour*, el líder del grupo solamente puede mostrarle a sus compañeros el modo adecuado de hacer un salto específico, de cada uno de los *tracers* depende realizar a cabalidad el salto.

Tercero, hay una diferencia notable entre el acto de intelección y la sensación. Las condiciones externas son de suma importancia cuando se quiere comprender algo, pero el acto de intelección depende de la capacidad personal. Por esta razón, el evento de la comprensión es lo que ocurre frecuentemente en una persona medianamente inteligente y rara vez en alguien tonto. Además, comprender depende del planteamiento exacto de problemas bien definidos a investigar. Tal como el refrán popular afirma: “una buena pregunta es la mitad de una buena solución”. Con el *parkour*, una buena carrera, proyección, agilidad y destreza a la hora de realizar el salto son la mitad del éxito del movimiento.

Cuarto, si bien el acto de intelección ocurre cuando hay un problema concreto de investigación, va más allá del problema debido a su significación e importancia. Sobrepasa los datos concretos de la comprensión en cuanto complementa el acervo de intelecciones previas y se expresa a través de abstracciones científicas y matemáticas (estadísticas, fórmulas, ecuaciones, etc.). En el caso de Arquímedes el problema concreto de investigación era identificar si la corona era de oro puro. Esto trascendió a la formulación abstracta de los principios del desplazamiento y del peso específico de la hidrostática.

Finalmente, el acto de comprender y lo comprendido pasa a formar parte y a complementar el acervo de datos, conocimientos y comprensiones de la mente. Por esta razón, la repetición del acto de intelección ya no requerirá del mismo primer esfuerzo y, a la vez, posibilitará la identificación y expresión de la comprensión con ejemplos de situaciones análogas a la entendida. Esta forma de proceder es la que caracteriza al aprendizaje, “pues podemos comprender en cuanto somos capaces de añadir un acto de intelección a otro, en tanto el nuevo acto no excluye al anterior sino lo complementa y se combina con él” (Lonergan, 2004: 41). Es decir que se conoce paulatinamente partiendo de lo más sencillo a lo más complejo. Pasamos del desamparo infantil del primate a la modesta confianza del estudiante avanzado y luego a la astucia intelectual del maestro experimentado. De la misma manera sucede en el *parkour*, se inicia realizando saltos de poca

dificultad como un *'preci'*<sup>15</sup> o un *'catbalance'*<sup>16</sup>, para luego, poco a poco, realizar saltos de mayor dificultad como un *'salto de brazo'*<sup>17</sup>, un *'underbar'*<sup>18</sup> o un sostenido de manos en altura.



---

<sup>15</sup> Este es un salto de "precisión" en el que el fin será una recepción precisa en una valla, muro o bordillo estrecho. Este salto puede realizarse "a un pie" o "a ambos pies", lo que quiere decir que empezaremos el salto con uno o ambos pies terminando con dos.

<sup>16</sup> Andar "a cuatro patas". Si se hace a ras de suelo o en escaleras, sirve como un buen ejercicio físico.

<sup>17</sup> Se trata de un salto que busca agarrarse a una pared o valla, o cualquier sitio donde no se pueda llegar sin los brazos.

<sup>18</sup> Se pasa por abajo o por encima de una valla o tubo de diversas maneras; por lo general, debe ayudarse de las manos en la parte superior del hueco para pasar el cuerpo.

### 3.1.2. La definición

¿Cómo surge una definición? El caso es una ilustración del acto de comprender. Lonergan emplea el ejemplo de la definición del círculo. En este punto hay que tener en cuenta las preguntas, pistas, imágenes, símbolos y definiciones nominales, explicativas e implícitas que juegan un papel muy importante en la comprensión. El acto de comprender es súbito en tanto supone la mediación sensible, de imágenes, símbolos, lenguajes, pero también es un acto dificultoso de búsqueda de relaciones inteligibles que requiere de un complejo ensamblaje para llegar a una definición. Por esta razón, el acto de comprender plantea una gran diferencia entre repetir una definición como un perico y recitarla inteligentemente. Entonces, tener datos, formular preguntas, acotar dichas preguntas, responderlas, volver a preguntar y volver a responder es un proceso adecuado para empezar a recolectar y a leer las *pistas* que nos encaminarán al acto de comprensión. Igualmente, la inteligencia se la tiene que ver con conceptos. La comprensión crea *conceptos* mediante la suposición. Estos conceptos tienen dos propiedades:

En primer lugar, son creados por la sola actividad de suponer, pensar, considerar, formular, definir. Pueden ser o no algo más que eso. Pero si son algo más, entonces ya no son meros conceptos. Y, si no son más que algo supuesto o considerado o pensado, eso es suficiente para constituirlos como concepto. En segundo lugar, los conceptos no advienen al azar; surgen en los actos de pensar, suponer, considerar, definir, formular: y esa actividad, designada con tantos nombres, tampoco ocurre al azar, sino en combinación con un acto de intelección (Lonergan, 2004: 43).

También, en la comprensión de una definición es de suma importancia la *imagen*. Una aprehensión inteligente en la imagen es lo que constituye el acto de intelección, y justamente dicha aprehensión es la diferencia entre repetir proposiciones como un loro y recitar inteligentemente nuevas intelecciones, forjando para sí la definición complementaria de la misma aprehensión. La imagen no es la que propiamente entiende; sino que la inteligencia entiende mediante, en y a través de las imágenes. Éstas pueden ser efectivas como el bañarse en una piscina, o construidas con ayuda de la suposición y la inventiva. Otro rasgo característico para comprender qué sucede cuando entendemos algo, es la *pregunta*. El “por qué” es constituido por el deseo de conocer que, mediante la pregunta, logra explicitar el deseo de comprender algo nuevo. La pregunta presupone experiencias e imágenes y es una especie de admiración de lo correcto porque, así tengan referentes concretos, objetivan el deseo puro de conocer y un anhelo de respuestas correctas que lo satisfagan, así sea momentáneamente.

De este modo, la *génesis* de la inteligencia se da con la pregunta que despierta la mente, pues con la pregunta hay una liberación de lo biológico y lo rutinario ante una situación que rompe con su relativa estabilidad, por lo asombrosa, o trágica, o novedosa, o extraordinaria, o incomprensible, o problemática, o desafiante, exigente, demandante, o que deja en perplejidad y asombro, pero que abre diversos campos de indagación. La génesis de la inteligencia es el surgimiento de la admiración y el deseo de comprender. Se da en la aprehensión de una pista, una clave, una sugerencia de una posible inteligibilidad. Es el proceso de imaginación creativo y productivo —no sólo el proceso que retiene y representa algo como una huella en la memoria— el que entra en juego. Un éxito consumado porque la respuesta aprehendida en el acto de intelección que sobreviene habrá de traducirse luego en un conjunto ordenado de conceptos.

La imagen se esfuerza por aproximarse a los conceptos. Los conceptos, mediante nuevas determinaciones conceptuales, pueden expresar sus diferencias con respecto a la imagen meramente aproximada. El pivote entre las imágenes y los conceptos es el acto de intelección. Y establecer la medida a la cual deben ajustarse el acto de intelección, las imágenes y los conceptos, corresponde a la pregunta, al deseo de conocer, el cual podría haber mantenido discurriendo el proceso con más preguntas, de no haber quedado satisfechos sus requerimientos (Lonergan, 2004: 45).

Ahora bien, el acto de intelección se formula y se comunica por una definición nominal, por una definición explicativa, o por una definición implícita. “[L]as definiciones nominales sólo nos indican el uso correcto de los nombres. Las definiciones explicativas contienen algo que, de no haber sido incluido en la definición, habría que añadirlo como postulado” (Lonergan, 2004: 46). Ambas clases de definiciones suponen actos de intelección. La nominal es una intelección sobre el uso correcto del lenguaje. La explicativa es una intelección ulterior sobre los conceptos que supone el lenguaje. Igualmente, es posible comunicar el acto de intelección a través de una definición implícita, es decir, una definición explicativa sin definición nominal. Es una definición que muestra las relaciones, y su significación es su completa generalidad porque pone toda la atención en las relaciones y no completamente en los objetos.

Por tanto, las definiciones no ocurren en un vacío exclusivo y peculiar de cada una. “surgen en combinación con experiencias, imágenes, preguntas y actos de intelección” (Lonergan, 2004: 47). Si bien es cierto que toda definición involucra varios términos, también es cierto que todo acto de intelección no puede expresarse con un solo término. Entonces, no es verdad que todo acto de intelección presupone intelecciones previas, sino que por cada intelección básica hay una red de términos que establecen las relaciones, éstas a su vez establecen los términos, y el acto de intelección los establece a ambos.

### 3.1.3. Los puntos de vista superiores, intelección inversa y residuo empírico

Llegados a este punto, es necesario hacer referencia a una serie de nociones centrales en la epistemología de Lonergan que ayudan a entender y articular lo anteriormente mencionado acerca del acto de intelección, e igualmente resultan ser buenos caminos para caracterizar el acto de comprensión de los capítulos del sentido común. Tales nociones son: puntos de vista superiores, acto de intelección inversa y, residuo empírico.

Por naturaleza, toda comprensión es incompleta, y por tanto su definición también lo es. Es incompleta porque no abarca todas las posibilidades que en algún caso la comprensión o la definición podrían involucrar. Por esta razón, siempre es necesario añadir nuevas definiciones y comprensiones que complementen los vacíos de las ya adquiridas. Este desarrollo de complementación y completud es lo que da lugar al surgimiento de *puntos de vista superiores*.

El surgimiento de los puntos de vista superiores ocurre porque un acto de comprensión puede dar pie a una expansión cognitivo-deductiva indefinidamente grande y homogénea de intelecciones del mismo tipo. Esta expansión se caracteriza por tener una flexibilidad mayor que la anterior. Igualmente, el planteamiento de los puntos de vista superiores manifiesta la necesidad de pasar de un contexto que muestra sus limitaciones internas, a otro que posibilite nuevos actos de comprensión manteniendo un estatuto dinámico en cuanto al surgimiento y avance de otros puntos de vista superiores sucesivos.

Ahora bien, muchas veces, cuando se quiere saltar de un punto de vista a otro, se tiene la experiencia de un problema concreto que en realidad no es un problema. Percatarse de que esa cuestión no es un verdadero problema es lo que se denomina un *acto de intelección inversa*. En este tipo de comprensión, o bien no se dan las soluciones que en un principio se esperaban, o la respuesta que se obtiene puede ser comunicada de modos diferentes a los esperados, o simplemente, comprendemos que el problema consiste en comprender que no existe problema alguno.

El acto de intelección inversa “tiene tres características: supone un objeto positivo de investigación; niega inteligibilidad al objeto; y la negación contraviene las anticipaciones espontáneas de la inteligencia” (Lonergan, 2004: 92). La intelección inversa no es una corrección del acto de entender, sino que es un momento previo que comprende que no hay como tal un problema que comprender. Este tipo de comprensión prueba que la intelección es muy potente porque, por un lado vuelve sobre sí misma para lograr entender y, por otro, ocurre sólo en contextos de desarrollos muy amplios del pensamiento humano, de tal manera que sólo encuentra su expresión en un

contexto positivo concomitante. Newton, por ejemplo, percatándose de la imposibilidad de explicar realmente el movimiento por causas materiales físicas unas anteriores a las otras en una serie infinita, comprende que su problema se resuelve si abandona la búsqueda de esas causas como problema y, más bien, postula que todo se halla en movimiento rectilíneo uniforme y que, lo que podemos investigar y, de lo que podemos dar cuenta, es de las alteraciones de ese movimiento por causas externas a los objetos en movimiento uniforme. Entender que en algo no hay nada que entender, ya es entender mucho, también.

Por su parte, el *residuo empírico* consiste en una serie de datos empíricos positivos carentes de inteligibilidad inmanente de por sí o de suyo. Los datos son percibidos pero no es posible de que por sí mismos y en sí mismos, en cuanto individuales y diferentes entre sí, tengan una inteligibilidad. Esta carencia de inteligibilidad es compensada con la inventiva de una inteligibilidad de superior orden y de notable importancia. En general, sus datos no son objeto de algún acto de intelección directa, sino que forman parte de una categoría más amplia y compleja que el acto de comprensión inversa; las leyes de la mecánica newtoniana, por ejemplo.

La mejor forma de entender el residuo empírico es reflexionando sobre los tiempos y lugares particulares, los cuales son aspectos positivos de la experiencia, ya que cada uno es diferente de todos los demás. Esta diferencia de tiempos y lugares particulares generalmente no es cuestionada, pero cuando se investiga acerca de su naturaleza, se puede concluir que: “[por un lado] los lugares particulares y los tiempos particulares son distintos como mero hecho bruto, y [por otro] en ese hecho no hay una inteligibilidad inmanente por aprehender mediante un acto de intelección directa” (Lonergan, 2004: 63). Pero, si los referimos a un marco de referencia, a unas coordenadas, longitudes, latitudes y grados en cada una de ellas, por ejemplo, les habremos dado un punto de vista superior que nos permite relacionarlos entre sí de manera comprensible.

Esta noción de residuo empírico evidencia que no es posible explicar todos los hechos del mundo porque contienen algunas características primitivas (quizá presupuestos) que no son el contenido de algún acto de intelección primero, sino el contenido de alguna experiencia primitiva a la cual no corresponde ningún acto de comprensión.

En otro sentido, el residuo empírico está relacionado con la generalización científica basada en la abstracción<sup>19</sup>. Por ello, como en nuestro universo la diferencia entre una cosa y otra es un mero

---

<sup>19</sup> En el planteamiento de Lonergan “propriadamente, abstraer es aprender lo esencial y desdeñar lo incidental, es ver lo que es significativo y dejar de lado lo irrelevante, es reconocer lo importante como importante y lo desdeñable como desdeñable (...) la abstracción es la selectividad de la inteligencia, y podemos considerar la inteligencia o bien en una

hecho bruto al cual no corresponde un acto de comprensión directa, el residuo empírico contiene hechos inexplicables que hacen parte de lo desdeñable, lo cual sólo es vagamente entendido gracias a la abstracción científica. Sin embargo, las diferentes ciencias y las diferentes formas de comprensión de las artes, el sentido común, la filosofía, pueden concebirse como marcos complementarios de referencia de orden superior que van arrojando posibilidades de comprensión inteligible en campos de datos empíricos que ellas reúnen, explican e interpretan desde sus respectivas coordenadas. Así, por ejemplo, mientras al geómetra le llama la atención comprender la forma espacial de la mesa y al físico la composición subatómica, el peso y la aceleración de ese cuerpo; el ecologista advierte otro desastroso resultado de la tala de árboles, y el economista y el comerciante discuten el precio de las mismas, o los invitados pueden advertir complacidos la disposición de los alimentos y el lujo de los objetos que contiene la mesa antes que la cena sea servida.

### 3.1.4. Sumario

En conclusión, es posible afirmar que el acto de comprensión es el acontecimiento de la adquisición de conocimiento y se manifiesta como ese disfrute que, pintado como un bombillo que se enciende, siempre ha caricaturizado el evento de una invención o hallazgo cognitivo. Pero, no basta con ideas brillantes de un fin de semana; con la intelección hay que percatarse de que la investigación y el esfuerzo por conocer continúa para saber si dichas comprensiones son correctas o no, ciertas o no, probables o no, razonables y justificables o no, reales o no. Así, a los actos de comprensión (directa e inversa) les sigue el proceso crítico y reflexivo que ha de anteceder la emergencia de nuevos actos de comprensión —reflexiva— que determinen si lo comprendido previamente tiene o no suficiente razón de ser.

Pero, no basta con seguir una pista para salir del laberinto oscuro de ingenuidad en que nos encontramos. No basta con crear conceptos mediante la suposición de que posibiliten la comprensión de algo. No basta con aprehender algo por medio de una imagen. No basta con despertar la mente a través de preguntas. No basta realizar todo esto si dichas acciones no están conjugadas metódicamente en un dinamismo inteligente y crítico que haga posible pronunciar juicios correctos: Pero, más aún, una vez proferidos estos, se agudizan nuestros sentimientos y deseos por cuestionar el verdadero valor práctico (eficiente y moral) de todo este proceso y del contenido de sus resultados. Así que, emergen preguntas prácticas que dan lugar a proceso de deliberación, evaluación

---

etapa de desarrollo, o bien al término de su desarrollo cuando una ciencia o un grupo de ciencias haya sido dominadas completamente” (Lonergan, 2004: 67).



y decisión e implementación que tratará de encontrar en un acto de comprensión práctico razonable y justificado, la inteligibilidad de lo realmente valioso y de lo que es prudente, justo y eficaz hacer en un momento dado.

Así que, en la perspectiva de Lonergan, el análisis que nos suministra de los actos de comprensión directo, inverso, reflexivo y práctico, resulta decisivo a la hora de comprender qué es el comprender humano en general, y su análisis se muestra abierto a ser implementado en muy diversos campos, no sólo en el científico y en el filosófico. Así las cosas, pasamos a mostrar cómo el sentido común constituye una modalidad legítima de conocimiento, sobre el trasfondo de la vida cotidiana.

### **3.2. El sentido común**

Como modalidad legítima de conocimiento, el sentido común se ocupa de las relaciones de los hombres entre sí y de éstos con las cosas. Es un saber de lo concreto, lo particular, lo práctico, lo obvio, lo circunstancial, lo cambiante, lo contradictorio. Su inteligencia pone a prueba nuestra imaginación y acción para saber qué decir o qué hacer en una situación particular; por ello, el campo del sentido común no se encarga de plantear teorías, abstracciones, universalizaciones y explicaciones de tipo científico, sino que pretende un conocimiento de lo concreto y lo particular. Su función es dominar cada situación en el momento en que ésta se presenta, y su modo de proceder se da gracias a un conjunto incompleto de comprensiones que se completa únicamente al añadir en cada ocasión las intelecciones que ella hace patentes. Este conjunto incompleto de intelecciones no es la comprensión de alguna situación concreta ni de alguna verdad particular, pues sería un error que el sentido común intentara formalizar en definiciones y postulados su conjunto incompleto de intelecciones y que desarrollara sus presupuestos e implicaciones. También sería un error que el sentido común pretendiera la formulación sistemática de un conjunto íntegro de intelecciones en un caso particular concreto cuando toda formulación sistemática se refiere a lo universal (Lonergan, 2004: 227).

Por ello mismo, el sentido común se diferencia de la ciencia porque argumenta su proceso inteligente a partir de analogías que burlan toda formulación lógica. Actúa a partir de los actos de intelección acumulados y no por procesos lógicos formalizados de tipo científico. No obstante, el sentido común es lógico si por lógico se entiende un proceso inteligente y razonable, pero no lo es, si por lógico se piensa en un conjunto de reglas válidas universalmente en un rango definido. Del mismo modo, si bien el sentido común parece generalizar, sus generalizaciones son distintas a las de

la ciencia, ya que no ofrecen una premisa correcta para deducir intelecciones, sino que sirven para comunicar cautelas que de ordinario conviene tener en mente a la hora de actuar.

Igualmente, el sentido común se diferencia de la ciencia porque no tiene inclinaciones teóricas.

[S]e ciñe completamente al mundo familiar de la cosas relacionadas con nosotros. Las preguntas ulteriores, mediante las cuales acumula intelecciones, están confinadas por los intereses y preocupaciones de la vida humana, por el éxito en la ejecución de las tareas cotidianas, por el descubrimiento de las soluciones inmediatas que resulten eficaces. En verdad, la norma suprema del sentido común es la restricción de las preguntas ulteriores al ámbito de lo concreto y particular, de lo inmediato y lo práctico. (Lonergan, 2004: 229)

Por esta razón, el sentido común desdeña toda pregunta cuya respuesta no produzca una diferencia inmediatamente tangible en su campo. La gente de sentido común siempre está alerta frente a toda teoría, y cortésmente no cesa de preguntar por el cambio que éstas producirían. Si la respuesta que obtienen es menos vivaz y menos rápida que un anuncio comercial, entonces no se afana más que por pensar una excusa para deshacerse de quien propuso la teoría. Al fin y al cabo, la gente con sentido común está muy ocupada: tiene por delante todo el quehacer del mundo (Lonergan, 2004: 229).

Además, el sentido común ni requiere un lenguaje técnico como el de la ciencia, ni tiene la pretensión hacia un modo formal de hablar. Acepta que se deba decir lo que se quiera dar a entender y que se dé a entender justo lo que se dice. Y como aquello que quiere expresar se lo informa a alguien, se encarga de entablar la comunicación como una obra de arte, pues además de tener a la mano todos los recursos del lenguaje, tiene el “el apoyo de la modulación del tono y los cambios de intensidad, la elocuencia de la expresión del rostro, el énfasis de los ademanes, la eficacia de las pautas, la insinuación de las preguntas, el significado latente de las omisiones” (Lonergan, 2004: 228).

Ahora bien, el sentido común no se diferencia de las matemáticas o de la ciencia ya que su acto de comprensión es de la misma naturaleza que el que experimentan científicos y matemáticos cuando hacen ciencia y matemática. La comprensión es de la misma naturaleza porque en primer lugar, tanto en la ciencia, la matemática o el sentido común se comparte un proceso dinámico de conocer que parte de la situación concreta, sigue con la formulación de preguntas directas del tipo ¿qué es esto?, continúa con alguna comprensión que se refuerza con preguntas críticas del modo ¿es cierto que...?, prosigue con la formulación de juicios a aquello que se conoce, continúa con



preguntas prácticas como ¿qué debo hacer? o ¿qué es bueno hacer? que dan paso a la decisión y, posteriormente, a la acción que recae nuevamente sobre una situación concreta<sup>20</sup>.

En segundo lugar, porque el impulso a la indagación es claro en la matemática, la ciencia y el sentido común. Todos los seres humanos participamos de este espíritu indagador que inicia con los inagotables “qué” y “por qué” de la infancia. Además, así como hay una indagación espontánea también hay una acumulación espontánea de actos de intelección relacionados. Las preguntas subsiguientes a la comprensión muestran que éstas son incompletas y que requieren de nuevas preguntas, las cuales, aunque serán satisfechas pronto dejarán ver los nuevos vacíos de la comprensión que producirán nuevas preguntas y nuevos actos de intelección. “Tal es el proceso de aprendizaje. Es una acumulación de intelecciones en la cual cada acto sucesivo complementa la exactitud y suple la deficiencia de aquellos que lo precedieron” (Lonergan, 2004: 224). En otras palabras, el proceso espontáneo y autocorrectivo del aprendizaje es un ciclo en el que las comprensiones develan sus defectos al expresarse en acciones o palabras o pensamientos; pero, mediante ese develamiento originan nuevas preguntas que conducen a nuevos actos de intelección complementarios.

Los actos de intelección no son ajenos a la enseñanza. La enseñanza es la comunicación de los actos de intelección y ésta se da de dos maneras. Por una parte, se comunican las intelecciones por la interacción oral. Se informa lo que cada uno conoce, lo cual sirve para examinar, gracias a las intervenciones de los otros, lo que es erróneo y lo que se pasó por alto en la comprensión. Por otra parte, la comunicación de las intelecciones se da a través de la acción. Las acciones de los demás suscitan admiración y nos mueven a imitarlas: las observamos, tratamos de copiarlas, volvemos a observar para corregir errores, y finalmente volvemos a experimentar. Con la comunicación las intelecciones dejan de ser individuales y pasan a formar parte del acervo de la comunidad que las valida y las complementa en búsqueda de su avance. Este proceso de aprendizaje se evidencia claramente en la práctica del *parkour*, pues, cada *tracéur* tiene un referente del cual se vale para tratar de imitar sus movimientos ante ciertos obstáculos específicos, ésta fue la manera como se consolidó esta práctica en Colombia, los practicantes colombianos veían videos de practicantes francés y rusos especialmente y trataban de imitarlos en las calles de las ciudades de nuestro país.

---

<sup>20</sup> Este modo de presentar el proceso dinámico del conocimiento tiene fines analíticos, pues la comprensión puede iniciar en cualquier parte del proceso y no siempre vuelve a la misma situación concreta.

Así pues, el sentido común entendido como el conjunto incompleto de intelecciones que se encarga de tratar las situaciones particulares, obvias, prácticas y concretas argumentado con analogías, produciendo generalizaciones de orden práctico y dejando a un lado el lenguaje técnico y las pretensiones teóricas; es una modalidad legítima de conocimiento de las relaciones que guardan las cosas con nosotros y de las relaciones que establecemos entre nosotros, y no de las relaciones de las cosas entre sí. Sus comprensiones son propiamente conocimiento porque además de poner en marcha el proceso dinámico de conocer, comparte con las ciencias y las matemáticas la indagación, acumulación y comunicación espontánea de comprensiones. Ahora, en un primer momento, estudiaremos el campo subjetivo del sentido común, y luego el campo objetivo.

### 3.2.1. El campo subjetivo del sentido común

La mejor forma de entender el campo subjetivo del sentido común es a través de la noción de esquemas de la experiencia<sup>21</sup>. “Un esquema de la experiencia es un conjunto inteligible de relaciones que reúne secuencias de sensaciones, imágenes, memorias, conatos, emociones, movimientos corporales; implica atención, interés, dirección y esfuerzo variables” (Sierra, 1992: 2). Si bien estos esquemas son en gran parte conscientes, pueden ser contrastados con los esquemas inconscientes propios del estudio psicoanalítico. Dentro de la configuración del sujeto en el campo del sentido común, Lonergan distingue cuatro esquemas de la experiencia: el biológico, el estético, el intelectual, el dramático.

El *esquema biológico* está relacionado básicamente con el primer nivel de conciencia (nivel empírico) y tiene un carácter extrovertido porque la experiencia elemental no se interesa por los aspectos inmanentes de la vida, sino por sus condiciones y oportunidades externas que hacen referencia a la conciencia. Este esquema es un conjunto de relaciones inteligibles que vinculan entre sí secuencias de sensaciones, recuerdos, imágenes, conatos, emociones y movimientos corporales; y “llamar biológic[o a dicho esquema] es sencillamente afirmar que las secuencias convergen en actividades terminales de intususcepción o de reproducción, o bien, cuando su orientación es negativa, de autoconservación” (Lonergan, 2004: 234). No obstante, si bien el esquema biológico de la experiencia se refiere a datos netamente empíricos o biológicos, nos lleva más allá del conductismo

---

<sup>21</sup> La traducción española de (2004) *Insight: estudio sobre la comprensión humana*. México: Ediciones Sígueme, Salamanca de Francisco Quijano habla de ‘configuraciones de la experiencia’, sin embargo, este estudio sigue el término de ‘esquema de la experiencia’, extraído de F. Sierra (1992) *Una filosofía de la comunicación*. Boston/Bogotá: documento impreso de computador. Inédito. Cap. 2. Pág. 2.

porque la atención biológica no se limita a datos externos, y del positivismo porque el acto de intelección, que por naturaleza está relacionado con los datos biológicos, tiene su propio contenido.

El *esquema estético* emerge porque no hay nada puramente biológico en la vida humana, sino más bien una tendencia a la liberación del gozo de auto-justificación, del deleite estético espontáneo. Este esquema permite salir o disminuir el rigor de lo biológico. En él, el artista provoca una liberación siempre que descubre unificaciones, relaciones y combinatorias novedosas de formas y contenidos de sentimientos humanos. Esta liberación constitutiva de la experiencia artística es doble porque “así como libera a la experiencia de la gravedad de las tendencias biológicas, libera asimismo a la inteligencia de las coerciones abrumadoras de las pruebas matemáticas, de las verificaciones científicas y de la restricción fáctica del sentido común” (Lonergan, 2004: 236). Esta doble liberación permite que el artista cree y exprese en las obras de arte todo tipo de experiencias y sentimientos en infinidad de formas, movimientos, sonidos, colores, etc., acciones y situaciones desplegadas por la ficción y sus combinatorias creadoras posibles.

De este modo, la obra de arte al dar testimonio de la libertad humana “es una expresión del sujeto humano que desborda los límites de una formulación o aprehensión intelectual adecuada” (Lonergan, 2004: 236). Siempre busca significar, comunicar, compartir algo que ha de alcanzarse mediante una participación y actualización de la inspiración e intelección del artista en formas puramente experienciales del sentimiento humano. Por tanto, “puesto que [en este esquema] el arte es precientífico y prefilosófico, puede tender a la verdad y al valor sin definirlos. Puesto que es posbiológico, puede reflejar las profundidades psicológicas y, por ese mismo hecho, trascenderlas” (Lonergan, 2004: 237).

El *esquema intelectual* está relacionado con los niveles de inteligencia y razonabilidad y favorece el desarrollo del deseo irrestricto y desinteresado de conocer que se manifiesta en la apertura a la investigación y al cuestionamiento. Esto se da por dos razones, por un lado porque la liberación estética no sólo permite el fluir de lo meramente biológico, sino que también hace de la experiencia un instrumento dócil al espíritu de indagación, pues en la investigación poco a poco se van clarificando los datos de la experiencia que colaboran a que ocurra el acto de intelección. Por otro, porque el subconsciente trabaja arduamente para encontrar las pistas inesperadas y los eslabones olvidados de imágenes que provocan las intelecciones deseadas.

Asimismo, la inteligencia y razonabilidad del esquema intelectual conlleva calma y serenidad puesto que

La imaginación presenta ejemplos que pueden contradecir los juicios prospectivos. La inquietud se transforma en ávido inquirir que va planteando las preguntas pertinentes e investigando las

soluciones adecuadas. La frecuencia, dirección y pureza del esquema intelectual de la experiencia dependen de la aptitud nativa, del entrenamiento, de la edad y del favorecimiento de circunstancias externas. Los descubrimientos dependen no menos de la suerte de tener que enfrentarse con problemas y tener tiempo suficiente para buscar la solución (Sierra, 1992: 5).

Este desarrollo intelectual tiene como base el proceso espontáneo de aprendizaje porque intenta encontrar algo verdaderamente nuevo sin pretender ser la sensación del momento. El aprendizaje, entonces, “es labor de años durante los cuales nuestra vida, con sus más y sus menos, está constantemente absorta en el esfuerzo por comprender, y nuestra comprensión elabora poco a poco en círculos ascendentes una espiral de puntos de vista, de suerte que cada uno complementa al precedente y sólo el último abarca todo el campo que hay que dominar” (Lonergan, 2004: 238).

Finalmente, el *esquema dramático* muestra que el ser humano siempre busca alguna manera para revestir todos sus instintos biológicos porque para él la mera animalidad es bastante indecorosa. Por ello, si bien en el hombre no es posible ignorar el aspecto biológico, sí es posible transformarlo. Entonces, este esquema está relacionado con el proceso de construcción de la propia existencia, pues para el hombre “su obra de arte primordial es su propia vida. El ser humano encarna en su propio cuerpo y en sus acciones lo hermoso, lo admirable, antes aún de plasmarlo con más libertad en la pintura y la escultura, en la música y la poesía. El estilo es el hombre antes de ser patente en la obra de arte” (Lonergan, 2004: 239)”. Es decir que, si bien en este esquema el hombre se manifiesta como creador artístico, su arte hace parte de un drama. Un drama que no termina siendo una experiencia solipsista, sino que es constitutivo de la constatación de la relación con otros, porque los otros también son actores del drama e influyen en él confirmándolo ya sea por admiración o beneplácito y, nutriéndolo con el respeto y el afecto.

Este esquema dramático enfatiza en el nivel de las operaciones de deliberación y decisión a través de la comprensión práctica, porque para el hombre la vida cotidiana no es un drama cualquiera, y tampoco consiste en aprender un papel y cultivar en nosotros los sentimientos convenientes para ejecutarlo. “No es cosa de reunir primero los materiales y de imponerles, mediante un acto de intelección, una forma artística. Pues en la vida cotidiana no tenemos primero los materiales y luego la forma, no viene antes el papel y luego los sentimientos” (Lonergan, 2004: 241). Al contrario, los materiales que surgen en la consciencia vienen ya modelados, y dicha la modelación posee ya una intensidad emotiva e impulsiva.

### 3.2.2. El drama del sujeto

La vida del ser humano, tal como se mencionó en el apartado anterior, se desarrolla en un constante drama. La principal condición para que este drama humano se configure es la posibilidad de actuar en él subordinando las determinaciones psíquicas que agudizan los datos de los sentidos y a los que el ser humano no está atado por naturaleza y nacimiento. “[S]ería un error, empero, suponer que tales demandas son incondicionales. La percepción ocurre no sólo en función de la posición con respecto a un objeto, de la intensidad de la luz, del estado saludable de los ojos, sino también del interés, la anticipación y la actividad” (Lonergan, 2004: 242). Por tanto, el sujeto dramático se encuentra en una constante tensión entre sus demandas inconscientes y sus procesos afines o conscientes. En cuanto tal, esta tensión no ha de tener una solución que la elimine, sino que ha de ser convertida en un proceso creativo y comprensivo en el que se lleven por un lado, los principios opuestos a una acción cooperativa y, por otro, no contenga, en lo posible, la más mínima expresión de las aberraciones del sujeto: escotosis, represión, inhibición, esquizofrenia, en el desempeño o actuación de su propio papel en el drama de la vida.

Si bien la *escotosis* es un proceso fundamentalmente inconsciente, no lo es en su totalidad. Consiste en dar como verdaderos actos de intelección incorrectos con el fin de evitar las preguntas pertinentes que recaerían sobre la intelección errónea. O en bloquear de manera inconsciente, tanto una demanda por imágenes e integraciones conscientes en actos de comprensión, como una demanda por incorporar estos desde la conciencia en lo más hondo de nuestro inconsciente. Es una aberración tan potente que, además de traer todas las experiencias contrarias propias del acto de comprender, puede llegar a la racionalización de la aberración para poner a su favor todas las circunstancias que la rodean. La *represión*, por su parte, consiste justamente en impedir que surja el acto de intelección. Es una aberración a la función de censura<sup>22</sup> que de por sí tiene un carácter positivo. La represión, entonces, se encarga de evitar y suprimir de la consciencia el esquema y las circunstancias que proporcionan el acto de intelección. Ahora bien, aunque la *inhibición* distinga entre demandas de imágenes, por las cuales se dan las intelecciones, y demandas de afectos; con la ayuda

---

<sup>22</sup> “La función de censura es primordialmente constructiva: selecciona y ordena materiales, los cuales emergen en la consciencia en una perspectiva que propicia el surgimiento de una intelección; esta actividad positiva comporta un aspecto negativo, pues otros materiales son excluidos, y otras perspectivas no se hacen patentes; con todo, este aspecto negativo de una actividad positiva no introduce ningún ordenamiento o perspectiva en las funciones de demanda inconscientes de los patrones y procesos neuronales” (Lonergan, 2004: 245). Mantenemos el término ‘censura’ que usa el traductor, no obstante, la expresión freudiana sea la de ‘censor’. La represión, entonces reprime la función del censor de seleccionar y ordenar materiales.

de la represión las demandas de imágenes son inhibidas de tal manera que pasan por alto el acto de comprender del sujeto dramático. Finalmente, en la *actuación* “la aprehensión y el afecto se ordenan a las operaciones [del conocimiento], pero, como era de esperar, las consecuencias complejas de la escotosis tienden a frustrar los esfuerzos del actor dramático por desempeñar una actuación feliz” (Lonergan, 2004: 246-7). Así, se impide la actuación tanto en estado de vigilia como en el sueño, y aunque los sueños estén ausentes de reflexión crítica y en ellos la configuración de la experiencia es deficiente, parecen ser un campo de liberación de ciertos estímulos reprimidos que permiten al hombre tener intelecciones que en estado de vigilia no se darían.

Por tanto, el resultado de las aberraciones del sujeto dramático

es una escotosis de la mente, un debilitamiento del desarrollo del sentido común, una diferenciación de la persona y del ego, una vacilación entre la suspicacia y la confianza, entre la duda y la racionalización. De lo cual se sigue una aberración de la función de censura, la inhibición de los esquemas imaginativos no deseados, la disociación de los afectos y sus objetos iniciales y la asociación de aquéllos a materiales incongruentes pero afines, la liberación de las demandas neuronales de orden afectivo en los sueños, y la formación de los recuerdos encubridores que son funcionalmente semejantes (Lonergan, 2004: 250).

### **3.2.3. El campo objetivo del sentido común**

El sentido común provoca cambios en las personas, en sus relaciones sociales, en sus relaciones con los objetos y en sus relaciones con ellos mismos. El campo objetivo del sentido común es ante todo práctico. No busca el conocimiento por el placer de conocer, sino con la intención de crear, fabricar, construir algo en su entorno humano y natural. En esta continua creación humana se gestan modelos inteligentes de tecnología, economía, política y cultura que añaden nuevos niveles o dimensiones de significación a la red de relaciones humanas.

Si bien el ser humano se asemeja en mucho a las bestias en lo referente a los instintos biológicos, por ejemplo en su deseo por comer o dormir, se diferencia de ellas porque produce instrumentos, como las lanzas o las redes, no en cuanto objeto de deseo propio, sino en cuanto le facilitan la satisfacción de sus deseos y necesidades. Estas fabricaciones no sólo muestran la inteligencia del hombre en lo que tiene que ver con las artes mecánicas, sino que también dejan ver los avances tecnológicos modernos que posibilitan el desarrollo del capital –economía–. Más allá del desarrollo económico, la acumulación de inventos plantea nuevos problemas que requieren de nuevas creaciones que no sólo complementan las antiguas, sino que ponen en marcha nuevas posibilidades de creación, como el avance en puntos de vista superiores, en el campo tecnológico y mecánico. Este avance y acumulación de inventos de la inteligencia práctica en virtud de la



cooperación humana, queda registrado tanto en la memoria y en los libros como en los productos concretos creados: edificios, herramientas, instrumentos, etc. Así, “en correspondencia con cada avance de la inteligencia práctica, se presenta una obsolescencia tecnológica del equipamiento del capital” (Lonergan, 2004: 264).

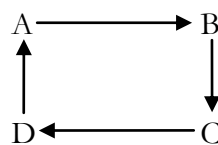
Siguiendo con la triada característica del sentido común práctico, la tecnología llama naturalmente a la economía, y ésta, a su vez, a la política. Y como las mentes disuaden entre sí el líder político es quien mejor cataliza las posiciones contrarias posibilitando la comunicación de intelecciones, y por medio de ella, el necesario acuerdo entre hombres para los avances económicos y tecnológicos de la sociedad. Esta labor caracteriza la especialización política del sentido común, en la que, si bien, se implica cierta comprensión de la industria y del comercio, su especialización es el trato con la gente. Se trata de una acumulación incompleta de actos de intelección por complementar y modificar mediante las nuevas intelecciones que surgen de la situación en turno. El político:

Tiene que discernir cuándo hay que impulsar a una realización cabal y cuándo hay que emprender una acción a pesar de la oposición. Tiene que ser capaz de atraer la atención y ganar la confianza, de presentar concretamente lo esencial de un caso, de tomar sus propias decisiones y garantizar el consenso de los demás, de comenzar y llevar a cabo una parte de esa serie de respuestas sociales que salen al paso de los retos sociales (Lonergan, 2004: 265).

En otras palabras, la inteligencia práctica del sentido común, ya sea en el campo político o en otro, sabe qué hacer y decir en cierta situación, y aunque no es completa, tiene la capacidad de ir transformándose de acuerdo con las situaciones que se le presentan. Esta inteligencia es dinámica y en su desarrollo produce varias nociones epistemológica y ontológicamente relevantes: esquemas de recurrencia, serie de condiciones de esquemas de recurrencia y probabilidad emergente (generalizada).

Así, como las acciones del ser humano son periódicas “su recurrencia es regular; y la regularidad es el funcionamiento de un esquema, de un conjunto ordenado de relaciones, que lleva a conclusiones del tipo: si X ocurre, entonces X seguirá ocurriendo” (Lonergan, 2004: 266). Los esquemas de recurrencia son conjuntos de eventos condicionados no necesarios sino probables del siguiente modo:

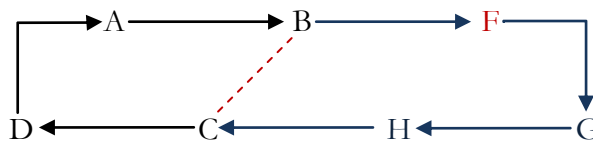
Si  $A \rightarrow B$ , si  $B \rightarrow C$ , si  $C \rightarrow D$  y si  $D \rightarrow A$ .



En el sentido común si un esquema no ocurre, si no se da la X, la economía, tecnología y política se desintegran. Es decir, si no se dan las variables para que el esquema funcione, o si en algún momento surge una nueva variable, el esquema puede quebrarse si no posee un círculo defensivo que le posibilite seguir su camino y que supla la variable faltante o vincule la nueva variable.

Si  $A \rightarrow B$ , si  $B \rightarrow F$ , si  $F \rightarrow G$ , si  $G \rightarrow H$ , si  $H \rightarrow C$ , si  $C \rightarrow D$ , si  $D \rightarrow A$ .

Con rojo se ilustra la nueva variable que se le presenta al esquema. Con azul se representa el círculo defensivo con el que el esquema involucraría la nueva variable. Con la línea punteada se muestra el impedimento de que de B se pase a C, bloqueo que dispara el círculo defensivo que facilita el paso a C por otro camino de eventos probables.



En este orden de ideas, dichos esquemas de recurrencia son falibles cuando no tienen un círculo defensivo que les permita introducir en su *modus operandi* la nueva variable que emerge. En esos casos el esquema ha de modificarse para que sea uno nuevo el que integre las variables antiguas y las nuevas. Pero sólo hasta que se dé y en determinado caso no funcione el esquema<sub>1</sub>, se reproduce el esquema<sub>2</sub>, esquema<sub>3</sub>... esquema<sub>n</sub>. Esto evidencia que no sólo se da una serie probable de recurrencias dentro de un esquema, sino también una serie probable de esquemas de recurrencia.

Ahora bien, cuando se aplica la serie de condiciones de esquemas de recurrencia probables a todo el universo en general, se produce lo que Lonergan denomina probabilidad emergente. En el caso del sentido común la probabilidad emergente incluye todas las dimensiones de la vida humana, por ello, la serie de condiciones de esquemas probables de recurrencia se da por las decisiones y actos humanos, y no sólo por las probabilidades que encierra la naturaleza misma. El hombre interviene, entonces, en los acontecimientos del mundo y comienza a configurar otros esquemas posibles. En esta medida, el ser humano es también condicionante de un proceso histórico que descansa en una buena dosis de inteligencia práctica, consensos y acuerdos. A esta probabilidad que involucra decisiones y acuerdos humanos, la denomina Lonergan ‘probabilidad emergente generalizada’; o, en otro lenguaje: ‘la historicidad humana’.

Por tanto, en el campo del sentido común hay un dominio de la probabilidad emergente en lo referente a los asuntos humanos. Por ello, “la importancia concedida a las probabilidades de que el

acto de intelección, la comunicación, la persuasión, el acuerdo y la decisión ocurran sea cada vez mayor. El ser humano no tiene que esperar a que su entorno lo configure. Su vida dramática necesita sólo las pistas y las oportunidades para originar y mantener su propio escenario” (Lonergan, 2004: 267). Entonces, los avances en tecnología, política y economía no son solamente inteligibles, sino también inteligentes en cuanto son configuraciones probables resultantes de decisiones humanas libres.

### **3.2.4. Dialéctica individual y communal**

La aparición de la dialéctica en este lugar viene justificada, en primera instancia, por el tipo de datos concretos, conflictivos y cambiantes de los que se ocupa el sentido común. En segundo lugar, porque, este tipo de datos y de situaciones requiere un uso distinto de la inteligencia que le permita comprender las contradicciones para transformarlas de un modo creativo en el despliegue de la vida del individuo, de las sociedades y de la historia humana, e impedir que éstas devengan en una espiral de violencia autodestructora de los mismos. En tercer lugar, porque un estudio encaminado a comprender en qué consiste el comprender humano, tiene que comprender también el origen de la no comprensión, de los errores y las equivocaciones, así como de los bloqueos y de la resistencia consciente o no a comprender. Sin esta última comprensión, cualquier ataque desde allí, llevaría a pique los logros del comprender.

El término dialéctica ha sido utilizado en muchos sentidos por numerosos filósofos a lo largo de la historia de la filosofía. Platón, Aristóteles, Hegel, Marx y muchos otros lo han usado como término esencial dentro de su argumentación filosófica. Sin embargo, pese a la diversidad de acepciones, el concepto siempre ha denotado una combinación de lo concreto, lo dinámico y lo contradictorio que puede observarse tanto en el diálogo constante como en la historia de las opiniones filosóficas o en el mismo proceso histórico. Ahora, siguiendo a Lonergan y

en orden a una mayor precisión, digamos que una dialéctica es un despliegue concreto de ciertos principios de cambio y vinculados pero opuestos. Por tanto, habrá una dialéctica, si (1) se da un agregado de eventos de un carácter determinado, (2) los eventos pueden ser reducidos a uno u otro de dos principios o a ambos, (3) los principios son opuestos pero están estrechamente vinculados, y (4) son modificados por los cambios que resultan sucesivamente de ellos mismos (Lonergan, 2004: 274)

En últimas, la dialéctica se puede definir como “un desenvolvimiento concreto de principios articulados pero opuestos de cambio” (Sierra, 1992: 28).

De este modo, tanto el drama del sujeto como el drama de la comunidad lleva oculto una dialéctica interna. En cuanto al sujeto, tanto las demandas nerviosas por una integración psíquica y una representación consciente, como la actividad del censor que sobre estas demandas ejerce con la

inteligencia y la imaginación ordenadas dramáticamente son los principios de la dialéctica del sujeto dramático. En lo referente a la comunidad, la intersubjetividad espontánea y la inteligencia práctica que configura los campos económico, político y tecnológico son los principios constitutivos de la dialéctica comunal. Corresponde, entonces, al arte del sujeto y de la comunidad el poder configurar sus respectivos papeles en el dramatismo de la vida, mediante el descubrimiento y la puesta en obra de un ejercicio cooperativo y creativo entre ambos principios en tensión; y no, la destrucción de uno por el otro.

Existen algunas diferencias entre la dialéctica individual y comunal. Por una parte, se diferencian en *amplitud* ya que la dialéctica de la comunidad se refiere a la historia de las relaciones humanas mientras que la dialéctica del sujeto dramático versa sobre la biografía de un individuo concreto y particular. Por otra parte, se diferencian en *actividad* porque mientras la dialéctica de la comunidad se interesa por la interacción entre un ejercicio de la conciencia más o menos consciente y una espontaneidad más o menos consiente entre individuos, la dialéctica del sujeto dramático se ocupa de la irrupción de demandas neuronales inconscientes en la conciencia.

Entonces, la dialéctica del sujeto dramático se da cuando “el polimorfismo de la conciencia y la interferencia del egoísmo en el desarrollo de los esquemas de la experiencia, bloquean el desarrollo operacional y emotivo de los individuos e impiden la aparición de preguntas ulteriores relevantes” (Sierra, 1992: 25). Del mismo modo, los patrones neuronales inconscientes producen desviaciones, indisposiciones y la violencia de la fuerza brutal del individuo contra sí mismo y contra los otros.

Por su parte, la dialéctica de la comunidad se da porque el ser humano está comprometido tanto con la espontaneidad intersubjetiva como con el orden social aunque ambos posean propiedades y tendencias diferentes. Entonces, como

el individuo es inteligente, y por eso no puede gozar de paz espiritual a no ser que ordene sus propios sentimientos y acciones bajo las reglas generales a las cuales se atiene en cuanto es inteligente. Con todo, el sentimiento y la acción espontáneos tienen su hogar en el grupo intersubjetivo, y los grupos intersubjetivos no se ajustan armoniosamente al patrón más amplio del orden social sino mediante un esfuerzo y, dado el caso, sólo en momentos propicios (Lonergan, 2004: 273)

En una instancia inicial la intersubjetividad se define como un primer *nosotros vital* en el que se comparte con otros la supervivencia biológica, sentimientos, emociones, etc. Pero, la intersubjetividad espontánea permanece abierta a la configuración de un *nosotros crítico*, es decir, siempre está disponible de la conformación de una sociedad que comparta significaciones y valoraciones de un modo más directo y libre. El objetivo principal del nosotros crítico es solidificar la unión entre los miembros de la comunidad, e implantar fuertemente en ellos el sentimiento de

solidaridad. En este caso, lo primordial no es la persona sino la comunidad, las acciones en común; en su interior brota la diferenciación de las personas individuales (Sierra, 1992: 11-12).

Por su parte, el bien del orden consiste en la manera concreta de llevar a cabo la cooperación. “Es un patrón de relaciones, las cuales hacen que la satisfacción de los deseos de cada individuo dependan de sus contribuciones a la satisfacción de los deseos de los demás” (Lonergan, 2004: 270). Igualmente, en el orden social cada ser humano es ayudado a ahuyentar sus miedos en la medida en que colabora a ahuyentar los miedos de los otros. Por tanto, el bien del orden es algo bien concreto: “es un funcionamiento real, bueno o malo de las relaciones de tipo ‘si...entonces’ que guían a los operadores y que coordinan las operaciones” (Sierra, 1992: 20). El condicional del que versa el bien del orden tiene que ver con el acervo de relaciones de los hombres entre sí que es el diálogo, la discusión, el debate de razones. Ellos constituyen el ‘si’ condicional para cualquier ‘entonces’ que haya que realizar.

Por consiguiente, “podríamos decir que una dialéctica única de la comunidad está relacionada con una multiplicidad de conjuntos individuales de funciones neurales de demanda mediante una multiplicidad de dialécticas individuales” (Lonergan, 2004: 275). Sin embargo, la dialéctica de la comunidad tiene cierta preponderancia sobre la dialéctica del sujeto dramático porque la primera da origen a las situaciones que estimulan las demandas neuronales de éste, y modela las orientaciones de la inteligencia que el sujeto ejerce de manera preconsciente sobre la función de censura. Sin embargo, tal preponderancia no es absoluta ya que las demandas neuronales conspiran con una obnubilación de la inteligencia. Entonces, lo que puede llegar a suceder en un individuo aislado, se puede replicarse en conglomerados proporcionados de hombres derivando actitudes sociales aberrantes tales como la escotois psicológica individual, el egoísmo tanto individual como grupal y, una aberración general que tiende a enfrentar al sentido común contra la ciencia y la filosofía.

*La aberración individual del egoísmo:* Así como en los animales no se puede hablar propiamente de egoísmo y altruismo en sentido estricto, sino en términos de seguir instintos; en los hombres tampoco se puede hablar propiamente de egoísmo y altruismo. En palabras de Lonergan: “si la espontaneidad animal no es egoísta ni altruista, se sigue, al parecer, que debemos decir lo mismo de la espontaneidad humana; los seres humanos son guiados por la intersubjetividad tanto a satisfacer sus propios apetitos como a ayudar a los demás en el logro de sus satisfacciones; pero ninguno de estos tipos de actividad es necesariamente egoísta o altruista” (Lonergan, 2004: 276). Por eso, cuando se pasa de la espontaneidad a la inteligencia, ésta y la racionalidad descubren que el egoísmo y el altruismo no son categorías últimas para explicar la condición dramática del ser humano. Antes bien,

como la vida del ser humano es una resultante dialéctica que se deriva de los polos opuestos mencionados anteriormente, nunca está completamente ubicada ni en el nivel de la intersubjetividad ni en el de la inteligencia desasida. En esta dialéctica, el egoísmo no es ni la mera espontaneidad ni la inteligencia pura, sino una interferencia de la espontaneidad en el desarrollo de la inteligencia. El egoísmo es, por tanto

[U]n desarrollo incompleto de la inteligencia. Surge por encima de una mentalidad meramente heredada. Tiene la osadía de arremeter y pensar por propia cuenta. Pero no logra pasar de la motivación inicial y preliminar procurada por deseos y temores hasta llegar a la abnegación inteligente. Su indagación es reforzada por deseos y temores espontáneos; y, por el mismo hecho, queda coartada frente a una consideración de cualquier campo más amplio (Lonergan, 2004: 278).

Ahora bien, el egoísta no es cualquier tonto sino un excelente calculador. Excluye, hasta donde lo requiere para sus propios intereses, el dinamismo de la inteligencia porque ni hace de ésta el instrumento de deseos y temores elementales, ni plantea las preguntas ulteriores que lo llevarían a la evaluación de sus comprensiones. Y aunque el egoísta reconozca el valor de la inteligencia rechaza su señorío. Su logro consiste en excluir las comprensiones correctas al rechazar tajantemente las preguntas ulteriores pertinentes que plantea la inteligencia y que le harán reconocer las falencias de sus intelecciones. Por tanto, si bien el proceso de conocimiento del egoísta es un proceso inteligente en cuanto lleva a cabo intelecciones con el objetivo de satisfacer deseos personales, es incompleto y aberrante puesto que el egoísta reprime las preguntas posteriores al acto de intelección que lo encaminarían a saltar a un punto de vista superior.

Por su parte, *la aberración de grupo* es una interferencia en el desarrollo del sentido común práctico. Es sostenida por el sentimiento intersubjetivo normal y opera en la génesis misma de las visiones del sentido común. En esta aberración los grupos intersubjetivos se definen por el patrón de relaciones del orden social que los organiza dividiéndolos en sus aspectos tecnológicos, económicos y políticos. Estos grupos sociales tienden a generar cambios al reemplazar una fuerza inercial social por otra. Tienen en sus manos el progreso social que consiste en una sucesión de cambios de ideas, porque “cada nueva idea modifica gradualmente la situación social, en orden a suscitar más ideas nuevas y provocar aún más modificaciones. Es más, las nuevas ideas son prácticas; son aplicables a las situaciones concretas; se les ocurren a quienes están comprometidos con las situaciones a las cuales han de ser aplicadas” (Lonergan, 2004: 281).

El sentido común práctico de una comunidad puede entenderse como un todo único, cuyas partes constituyentes se hallan separadas en las mentes de los miembros de los grupos sociales, y el desarrollo de dichas partes sólo ocurre en tanto cada grupo responde de manera inteligente a la

sucesión de situaciones que tiene inmediatamente a su alcance. Pero, “así como el individuo egoísta plantea nuevas preguntas hasta cierto límite, pero desiste antes de llegar a conclusiones incompatibles con su egoísmo, asimismo el grupo es proclive a tener un punto ciego con respecto a los actos de intelección que revelan que su bienestar es exclusivo o que su utilidad se acabó” (Lonergan, 2004: 281).

Por tanto, la aberración individual puede conducir a la aberración de grupo y ésta, a su vez, a la aberración del orden social en desarrollo que concibe el cambio como una sucesión de actos de intelección, cursos de acción, situaciones modificadas y nuevos actos de intelección. Durante este ciclo de cambio en cada giro hay que identificar las ideas brillantes de un fin de semana, ineficaces y carentes de importancia práctica, y los nuevos actos de intelección que responden y surten efecto directo en las situaciones concretas.

Ahora bien, la aberración del desarrollo trae consigo una división y lucha de los grupos intersubjetivos que provocan la estratificación del orden social en la que los grupos privilegiados van muy adelantados y los rechazados parecen ser parte de una sociedad ya casi olvidada. Por tanto, la aberración de grupo provoca la distorsión del desarrollo social ya que cada grupo, con la intención de cuidar sus intereses particulares, en muchos momentos censuran ideas que ofrecerían mejores respuestas que las suyas a situaciones particulares, simplemente porque no han emergido de su interior.

Sin embargo, así como estas características muestran la aberración de la sociedad, también configuran los procesos para su reversión. “Cuando la situación concreta suscita, primero, una nueva idea y exige su realización, es poco probable que la idea se le ocurra a alguien fuera del grupo especializado en tratar situaciones de ese tipo” (Lonergan, 2004: 282). Lo que conduciría a un desarrollo adecuado de la situación en curso.

Finalmente, la *aberración general* del sentido común es una tendencia bastante humana a la que todos los hombres son proclives. Pues aunque todos los seres humanos tienen cierta familiaridad con el espíritu de indagación, son pocos los que hacen de él el centro de sus vidas, y de estos pocos, aún menos son capaces de superar todos los obstáculos y perseverar en un propósito elevado. Así pues, el problema de esta aberración es el “desmedido énfasis que le damos a la practicidad, a la inmediatez, a la urgencia del momento [del sentido común] que cierra nuestra operatoriedad a la posibilidad de hacernos preguntas ulteriores” (Sierra, 1992: 26). Este sesgo general se basa en la creencia de que el sentido común es absoluto y omnipotente a la hora de responder a todas las situaciones que se presentan en la vida del hombre. Por ello, el sentido común, por un lado nos hace

ver a la ciencia como el peor enemigo, y por otro, mira con desdén, indiferencia o desprecio la dedicación al arte, a la poesía, a la filosofía o a las ciencias, porque no legitima sus propósitos.

Entonces, el sentido común comete el error de pensarse como el mejor desarrollo del conocimiento.

No es capaz de examinarse a sí mismo, no es capaz de descubrir que también es un desarrollo especializado del conocimiento humano, no es capaz de llegar a aprehender que su peligro peculiar es extender su interés legítimo por lo concreto y lo inmediatamente práctico hasta un desprecio de los problemas más amplios y una indiferencia ante los resultados a largo plazo (Lonergan, 2004: 284).

En consecuencia, “el sentido común no es hegemónico en asuntos prácticos. Por sí solo no puede guiar la historia humana ni su probabilidad emergente, porque no piensa con mentalidad histórica” (Sierra, 1992: 26). El análisis anterior conduce a la extraña conclusión de que el sentido común tiene que subordinarse a la ciencia humana la cual no sólo tiene que ver con el conocimiento de la historia, sino también con su dirección. Pero, el sentido común es incapaz de hacer un estudio que suponga una visión a largo plazo o que necesite la solución de problemas disputados e intrincados.

“El reto que la historia plantea al ser humano es que restrinja progresivamente el ámbito del azar o la casualidad o el destino y que amplíe progresivamente el ámbito de la aprehensión consciente y la elección deliberada. El sentido común acepta el reto, pero no lo hace sino en parte. Necesita ser guiado, pero es incompetente al escoger su guía. Acaba por involucrarse en iniciativas incoherentes. Está expuesto a desastres que nadie espera, que quedan sin explicación aun después de haber ocurrido, que no pueden ser explicados sino en el nivel del pensamiento científico o filosófico, y cuya recurrencia, aun habiendo sido explicados, no puede ser impedida sino mediante una subordinación del sentido común a una especialización superior de la inteligencia humana” (Lonergan, 2004: 286).

Sin embargo, aunque todas estas aberraciones hacen parte de la decadencia de una sociedad, en la descripción de la dialéctica de la comunidad es posible distinguir con Lonergan entre el *ciclo corto* y el *ciclo amplio* de decadencia. El primero se caracteriza por hacer renacer ciertas ideas excluidas por los grupos dominantes para que los grupos marginados las entren a defender; pero con ello no se logra más que un cambio de hegemonía. El ciclo amplio, por su parte, consiste en el rechazo de ciertas ideas frente a las cuales todos los grupos se hacen indiferentes movidos por las desviaciones generales del sentido común.

Las implicaciones del ciclo amplio son diversas porque se desarrollan de acuerdo con el esquema básico de decadencia de una sociedad, es decir, en sentido inverso a la sucesión de puntos de vista superiores que caracteriza la idea de desarrollo. Entonces, como cada etapa del proceso histórico implica ciertas acciones frente a una situación concreta producida por la inteligencia práctica, la aberración general del sentido común implica el desprecio de ciertas ideas oportunas y



fructíferas que plantearían las preguntas ulteriores a la situación y darían origen a nuevas ideas complementarias.

Esta decadencia deteriora la situación social porque va tornando como irrelevante la inteligencia desasida y desinteresada. Encierra la cultura en una torre de marfil, entiende la religión como un asunto íntimo del corazón y, a la filosofía como una bella joya que brilla en múltiples aristas pero sin un talante práctico. Esta decadencia del deseo de conocer provoca progresivamente un residuo empírico o *absurdo social* bastante grande, que ni es inmanente a los hechos sociales, ni es inteligible, y del cual no es posible hacer abstracción alguna si se consideran los hechos tal y como son.

Igualmente, esta decadencia genera la capitulación de la inteligencia, la razonabilidad y la responsabilidad humana frente a los desafíos prácticos que inmiscuyen a los filósofos y teólogos. Le otorga al sentido común la tarea de sintonizar exactamente con la realidad que se enfrenta y se quiere, en cierta medida, controlar. De este modo, así como el psiconeurótico se resiste al analista, la gente de sentido común se ve afectada por la situación y se resiste a arrancar de raíz el absurdo social porque en esta capitulación se hacen patentes los puntos de vista de menor comprensión a los que están acostumbrados.

A manera de sumario, se afirma en primer lugar que la dialéctica histórica oscila entre el progreso y la decadencia. El progreso, que tienen como principio regulador a la libertad, consiste en un desarrollo y consecución sostenida del dinamismo operacional del conocimiento, sus metas y sus mediaciones. En otras palabras, “el progreso existe porque, la inteligencia práctica aprehende las ideas en los datos, orienta la actividad mediante las ideas, y logra ideas más completas y más precisas mediante las situaciones producidas por la actividad” (Lonergan, 2004: 293). Por su parte, la decadencia es la fragmentación, sedimentación y aniquilación del dinamismo, sus metas y sus mediaciones. Tiene dos principios: el menor es la aberración de grupo y, el mayor la aberración general. Si bien estos dos principios de decadencia tienden a generar su propia corrección, el mayor sólo lo hace al confrontar la inteligencia humana con la alternativa de adoptar un punto de vista superior o perecer. En consecuencia, para el mejor desarrollo de la sociedad “tenemos que aprender a fomentar el progreso sin otorgar premios a la decadencia, aprender a remover el tumor del rechazo a entender sin destruir los órganos de la inteligencia” (Sierra, 1992: 28).

En segundo lugar, se afirma que la cultura es la capacidad del hombre de preguntar, de reflexionar, de obtener una respuesta que satisfaga a su inteligencia y a la vez hable a su corazón, pues “el gozo y el sufrimiento, la risa y las lágrimas, la alegría y las penas, la aspiración y la

frustración, el logro y el fracaso, el ingenio y el humor no se hallan dentro de la practicidad, sino por encima de ella” (Lonergan, 2004: 295). Entonces, sólo mediante la cultura el hombre puede responder a la aberración general y a su ciclo amplio de decadencia porque “tal como lo revela la dialéctica en el individuo y en la sociedad, el ser humano es un compuesto-en-tensión de inteligencia e intersubjetividad, y no es sino mediante el compuesto paralelo de una cultura como sus tendencias a la aberración pueden ser contrarrestadas de manera inmediata y eficaz” (Lonergan, 2004: 296). En este sentido, como el problema está en que la aberración humana convierte en rehén a la cultura acrítica, ésta se torna práctica y el drama no se presenta aunque todo esté dado para ello.

Por esta razón,

Es obvio que la cultura, al tornarse práctica, renuncia a su única función esencial y, por esa renuncia, condena a la practicidad a la ruina. La aberración general del sentido común tiene que ser contrarrestada por un representante de la inteligencia desasida que aprecia y critica a la vez, que no identifica el bien con lo nuevo ni con lo antiguo, y que, sobre todo, no será recludo por el absurdo social en una torre de marfil de ineffectividad, y tampoco capitulará, por otra parte, ante su irracionalidad (Lonergan, 2004: 297)

Por tanto, lo que es innecesario y a la vez desastroso para el desarrollo de la sociedad es la exaltación de lo práctico, la supremacía del estado, el culto de la clase. Lo que se necesita entonces para promover el progreso y, para hacer tanto de la dialéctica del sujeto y de la comunidad tensiones creativas y productivas, es lo que Lonergan denomina Cosmópolis.

### **3.2.5. Cosmópolis**

Como ya se mostró en el apartado anterior, para la reversión del ciclo amplio de decadencia Lonergan propone la libertad como principio de progreso y “la cultura como la capacidad de preguntar, de reflexionar y alcanzar nuevas y mejores respuestas” (Calva n.d.: 9). En este sentido, Cosmópolis es la integración armónica y progresiva de los elementos de reversión del ciclo amplio de decadencia. Es la integración de la cultura en su sentido auténtico con una ciencia humana crítica y normativa, en un ejercicio libre que posibilite mantener operando la inteligencia y evitar la “exaltación de lo práctico, la supremacía del estado, y el culto a la clase” (Lonergan, 2004: 297).

Para Lonergan, la Cosmópolis o “la gran república de la cultura” (Lonergan, 1988: 39) es en primera instancia, como todo objeto de la inteligencia humana, una X que posee ciertas propiedades conocidas y aspectos que conducen a su más completa determinación. Concretamente, se puede afirmar que:

Cosmópolis no es un ideal político irrealizado sino un hecho cultural, no-político, permanente. Es el campo de la comunicación y la influencia de los artistas, los científicos y los filósofos. Es el tribunal de una opinión pública ilustrada al cual el poder desnudo puede ser conducido a someterse. Es el

tribunal de la historia que puede desenmascarar a los charlatanes exitosos y pueden restaurar el honor de los profetas apedreados por sus contemporáneos (Lonerger, 1988: 109)

Así entonces, la problemática central de la Cosmópolis es una autenticación crítica de la historia.

Siguiendo a Calva (n.d.: 13) esta incógnita “no es una nueva utopía en el sentido de un tipo de gobierno, un modelo económico o una confesión religiosa. Cosmópolis está ‘arriba de toda política’ pero también está más allá de conflictos grupales o de clase, de ‘fuerza policiaca’ o de una solución simplista y superflua de los problemas humanos”. Entonces, esta incógnita no es una fuerza policiaca, pues la violencia sólo sería residual e incidental cuando el estandarte del progreso son las ideas. Ahora bien, como la tarea de la Cosmópolis es impedir que la practicidad del sentido común acabe siendo una mera práctica miope y autodestructiva, la idea de que esta Cosmópolis utiliza una fuerza policiaca es justamente una instancia de esa practicidad miope que la Cosmópolis tiene que corregir. De esta manera, sin el respaldo de la fuerza de coerción la Cosmópolis se interesa por llevar completamente a cabo las ideas oportunas y fructuosas que de otro modo serían ineficaces, en palabras de Lonerger (2004: 298): “El cometido de esta cosmópolis es hacer operativas las ideas que, a la luz de la aberración general del sentido común son ineficaces”.

Igualmente, esta X es eminentemente práctica al ignorar lo que se considera como realmente práctico. Es decir, “es un distanciamiento de la practicidad para salvar a la practicidad. Es una dimensión de la consciencia, una aprehensión penetrante de los orígenes históricos, un descubrimiento de las responsabilidades históricas” (Lonerger, 2004: 300). Ahora bien, dentro de este distanciamiento, es consciente de que la dialéctica contrarresta, tarde o temprano, los cálculos miopes de los grupos dominantes. En este sentido,

el cometido de esta cosmópolis es impedir la formación de los recuerdos encubridores, mediante los cuales un ascenso al poder oculta su vileza; su cometido es evitar la falsificación de la historia, mediante la cual el nuevo grupo sobrevalora su posición; su cometido es satirizar las consignas y la faramalla e impedir con ello que las nociones expresadas para todo esto se combinen con las pasiones y los resentimientos para engendrar dislates obsesivos en las futuras generaciones; su cometido es alentar y sostener a quienes dirán la verdad llana, aunque la verdad llana hubiese pasado de moda. A menos de que esta cosmópolis acometa esta tarea esencial, no cumplirá su misión. Un cambio de poder es seguido por otro y, si los mitos del primero sobreviven, los mitos del segundo se apoyarán en un dislate anterior para dar a luz un deslate peor aún” (Lonerger, 2004: 300).

Por esta razón, es necesario explorar de manera crítica y a la luz de la dialéctica los cambios, los movimientos, las vicisitudes, las épocas y el desarrollo de una civilización. Siguiendo a Sierra (1993: 885) esta crítica de la historicidad es una tarea empírica y procesual de planos en desarrollo. El primero se refiere al hacer: la inteligencia práctica y el sentido común, a la manera de la naturaleza y los negocios humanos, orientan su desarrollo. El segundo se ocupa del discurso: acontece el giro

lingüístico, la diferenciación lingüística de la consciencia en las ciencias, la filosofía, el lenguaje corriente y la cultura. En el tercero la atención gira hacia los desarrollos en general: la preocupación principal es la comprensión humana porque en ella se originan todos los desarrollos; se atiende a los métodos en las ciencias y en la historia crítica, y se conforma un método empírico generalizado.

Para finalizar, si bien esta Cosmópolis no es una tarea fácil, cuenta con dos aliados que le colaboran a llevar a cabo todas sus tareas y pretensiones. Por una parte, cuenta con el sentido común que tiende a ser profundamente sensato en sus juicios, y por otra, con el análisis dialéctico que puede descubrir y exhibir tanto la serie de rechazos en el pasado como las tácticas de la resistencia contemporánea a una lucidez crítica para vencer la Babel de nuestro tiempo a la que le encanta el rechazo a la comprensión.

### **3.2.6. Sumario**

A lo largo de esta sección dedicada al sentido común se mostró la diferencia que hay entre la ciencia y el sentido común. La primera relaciona las cosas entre sí, y el segundo relaciona las cosas con nosotros y el mundo que construimos entre nosotros mismos. Esta relación de las cosas con nosotros tiene dos variables que consisten, por un lado, en un desarrollo del sujeto con quien las cosas se relacionan, y por otro, en un desarrollo de las cosas con que nosotros estamos relacionados. Ahora bien, así como se dan estos dos desarrollos también se dan dos aberraciones basadas en el rechazo de la intelección. Por una parte, en el campo subjetivo, el rechazo es generalmente preconsciente y florece en un conflicto psiconeurótico. Por otra parte, en el campo objetivo, el rechazo es racionalizado a través de la distinción teoría-práctica, la cual tiende al conflicto y desintegración social. No obstante, este rechazo del campo objetivo se ha de contrarrestar mediante la visión de sentido común de que “la practicidad es para el hombre y no el hombre para la practicidad, y también, en su nivel más recóndito, mediante el principio, implícito de la dialéctica, de que la práctica acaba por separarse de la teoría al adoptar la visión miope y al rehusarse a suscitar y enfrentar las nuevas preguntas pertinentes” (Lonergan, 2004: 302).

Pero aunque el presente estudio se ha centrado en el sentido común, solamente se ha desarrollado lo referente a la inteligencia de éste, entendida como la acumulación de actos de intelección vinculados, y no lo referente al papel del juicio y la decisión que operan en él. Esta acumulación de actos de intelección se basa en un proceso que se da al interior de la consciencia y que Lonergan denomina método empírico generalizado. Este método “es aplicado únicamente a los datos de la consciencia, consiste en determinar ciertos patrones de relaciones inteligibles que unifican

los datos de manera explicativa” (Lonergan, 2004: 303). Dichos patrones son, en el campo subjetivo las formas biológica, artística, intelectual y dramática de la experiencia. En el campo objetivo, el método empírico generalizado debe tratar acerca de las relaciones entre sujetos conscientes diferentes, entre sujetos conscientes y su medio o entorno y, entre la conciencia y la base neural en una historia dada

Para llevar a cabo estas tareas, “la dialéctica guarda relación con el método empírico generalizado como la ecuación diferencial con la física clásica, o como la ecuación de operador con la física reciente” (Lonergan, 2004: 303) porque la dialéctica es una forma pura con implicaciones generales, abarca a la vez lo consciente y lo inconsciente, puede ajustarse a cualquier curso de eventos, constituye un principio de integración para estudios especializados acerca de la vida humana y, en fin, contiene de forma general la combinación de las actitudes empírica y crítica que son esenciales a la ciencia del hombre. Por consiguiente, no proporciona más que la forma general de la actitud crítica para que cada sector del campo humano desarrolle sus propios criterios especializados.

### **3.3. Retomando los pasos**

Ahora bien, haciendo una ~~mirada general~~ retrospectiva del panorama del sentido común como forma legítima de conocimiento bajo los lineamientos de Bernard Lonergan en los capítulos seis y siete de *Insight*, y expuesto a lo largo de este apartado, es posible afirmar que el sentido común es un espacio inteligente porque en él se da una acumulación de actos de intelección prácticos y vinculados entre sí. También, es un espacio inteligente porque a través de las relaciones interpersonales en la comunidad se va tejiendo una significación general que, si es altamente compartida posibilita el progreso de la sociedad, pero si no es, traerá consigo la decadencia de la comunidad. Es decir que, el desarrollo adecuado de la inteligencia práctica del sentido común configura y desarrolla los sistemas económicos, políticos, tecnológicos y culturales que rigen la comunidad, pero su mal uso acarreará la desintegración y decadencia social al preferir los puntos de vista de menor comprensión, que no vacilan en colonizar y paralizar el dominio y la contribución propias de la espontaneidad intersubjetiva en esta totalidad.

Sin embargo, aunque el sentido común, de cierta manera lleva a cuentas la posibilidad de progreso o decadencia de una sociedad, no es capaz por sí solo de tener sobre sus espaldas todo el desarrollo de la historia de la humanidad. Esto, porque tiende constate y fuertemente a la aberración general que discrimina las funciones tanto de la ciencia como de la filosofía, poesía, arte, etc., para mostrarse como la mejor y única salida de acción humana. Por esta razón, la propuesta de Lonergan

es la configuración de una Cosmópolis que guíe el caminar de la sociedad al hacer productivas, creativas e innovadoras las tensiones del sujeto dramático y de la comunidad, y que además, conserve la relación con el método empírico generalizado y con la conciencia para hacer operativas las funciones de juicio y decisión que también se han de desarrollar en el campo del sentido común.

Finalmente, vinculando este tercer capítulo con lo desarrollado en los dos primeros, es posible afirmar que el sentido común es una la faceta de la vida cotidiana que versa sobre su desarrollo inteligente, faceta que guarda relación con otras facetas de la vida cotidiana: con la faceta práctica, en cuanto colabora con la innovación de herramientas, edificios, inventos, etc., que facilitan la satisfacción de los deseos humanos. Con la lingüística, porque sus instrumentos argumentativos son el lenguaje ordinario y las analogías, apoyados de la modulación de tono e intensidad y, en los ademanes y expresiones faciales que tienden al uso intencional de las expresiones del lenguaje. También, se relaciona con la faceta existencial, en tanto que las aberraciones individuales del proceso de conocimiento del sentido común juegan un papel fundamental con el drama de la vida del hombre. No obstante, su especialización es la epistemología y el desarrollo del conocimiento en los espacios más recónditos de la sociedad y de la vida humana. Esta consideración de la dimensión intelectual y cognitiva inherente y legítima en el campo del sentido común, invita a que la gente de sentido común y de la vida cotidiana se apropie del dinamismo cognitivo que opera recurrentemente en su interior, como de la tarea de llevar lo mejor posible, y en cuanto esté en sus manos, día a día, la historia de la humanidad en el plano local como en el global. Con todo, la dimensión cognitiva de la cotidianidad, aún purificada de sus aberraciones, no supe ni pretende suplir ni agotar la inusitada, diversa, plural, inasible e indeterminada riqueza dinámica de la vida cotidiana, que corre simultáneamente por otros medios, quehaceres, creencias, prácticas, saberes, discursos, lágrimas y risas, desaciertos y realizaciones vitales.

# Localizaciones y bifurcaciones

---

Con este escrito hemos llevado a cabo un ejercicio de *parkour* que define un trayecto específico: Identificamos la vida cotidiana y el sentido común como un legítimo problema filosófico. Esta cuestión se desarrolla en una constante tensión creativa, productora e imaginativa entre filosofía y cotidianidad; incluye los sesgos, dinamismos y avances del mundo diario y los pone en la palestra como temas fundamentales del reflexionar filosófico. De este modo, las prácticas cotidianas: caminar, preparar los alimentos, tomar un bus, etc., la vida del hombre ordinario con sus acciones políticas, culturales, tecnológicas y económicas, y la espontaneidad intersubjetiva, fueron identificadas como características fundamentales de la configuración de la problemática central del pensar filosófico, a saber, la existencia humana.

En otras palabras, este esfuerzo hacia un cambio de dirección y forma del recorrido, no consiste en una simple inversión de la antigua hegemonía que excluya ahora a las prácticas filosóficas y científicas. La acción razonable es la que mantenga una tensión creativa, cooperativa, y en equidad complementaria entre vida cotidiana, ciencias y filosofía; no una que sobreviva a expensas de la extinción de alguno de estos ámbitos. Así que, no argumentamos a favor de una identidad total entre vida cotidiana y filosofía; y, mucho menos, a favor de una diferencia, escisión y oposición tajante e irreconciliable entre ambas. Antes bien, hablamos a favor de la conjunción 'y' que al mismo tiempo las distingue y las vincula para que se nutran mutuamente; hablamos de mantener dinámicamente su diferencia específica y, al mismo tiempo, de la necesidad de una interacción conjunta creativa entre ellas.

Poco a poco, el recorrido también nos permitió observar y delinear una filosofía cotidiana, con un carácter flexible y abierto al diálogo con las bagatelas ordinarias o vagabunderías eficaces que caracterizan el fluir diario de la vida humana. Este diario devenir se caracteriza, con Husserl, en los fenómenos, vivencias y valores diarios que se nos dan y que se constituyen con y desde la conciencia intencional en el mundo cotidiano y que en cuanto tales son objeto de reflexión filosófica. Por su parte, con la ayuda de Heidegger, caracterizamos la cotidianidad como el espacio originario en el que se desenvuelve el ser del hombre, en el que se evidencia la forma primaria del vivir que da sentido a la existencia misma en cuanto perteneciente a un mundo cotidiano compartido con otros que amerita insistir en la facticidad inherente a la cotidianidad. Por su parte, Wittgenstein nos expone una filosofía de la cotidianidad que examine la herramienta fundamental del constante desarrollo del

hombre en el mundo diario, a saber, el lenguaje ordinario. Se propone una filosofía que se dedica a estudiar, de manera tan rigurosa como la filosofía tradicional, el significado de las expresiones cotidianas que le posibilitan al hombre decir justo lo que se quiere decir en cierta circunstancia determinada y que, en primera instancia, la significación remita al uso del juego de lenguaje respectivo. No obstante, era necesario precisar que lo cotidiano, por su naturaleza mutante y heteróclita, no es susceptible de tematización y definición equívoca. Entonces, como la cotidianidad es gran medida inasible, no es conceptualizable y significada herméticamente por alguna teoría, es preciso descubrirla en sus dinamismos de familiarización y domesticación propios, pues sólo en esta medida es posible develar las cosas extraordinarias, en las que se incluye la vida humana, que se ocultan en lo cotidiano mismo. Pero también, la cotidianidad es susceptible de inventarse y reinventarse continuamente, esto lo hace de manera creativa y con un talante de resistencia al poder hegemónico por medio de las prácticas cotidianas del hombre ordinario que escriben, trazo a trazo, la historia de la humanidad. Pero ello le implica auto criticarse y quebrar la rutina paralizante con que ella misma con frecuencia se concibe.

Igualmente, validamos al sentido común como un dinamismo de conocimiento de orden práctico para el hombre. De esta forma, el sentido común es emancipador de la existencia humana siempre y cuando se mantenga sano, es decir, posibilite el progreso de la sociedad a través de una Cosmópolis, de una cultura que involucre responsablemente las posibilidades del actuar humano que emergen en la cotidianidad y que construyen paso a paso la historia humana. Por el contrario, si el sentido común no se mantiene sano, a través de la permanente autocrítica de sus sesgos dramático, individual, grupal y general, acarreará un prolongado periodo de decadencia en el sujeto y en la sociedad; provocará, él mismo, con sus sesgos y aberraciones, que sea nuevamente tomado como un conocimiento falto de solidez y rechazado por carecer de objetividad y claridad.

Con todo, este caminar concomitante en la filosofía del sentido común y la vida cotidiana, otorga tan sólo un breve esbozo de la inmensa riqueza e incertidumbre que encierra la cotidianidad; es más, únicamente se rastreó lo concerniente a la faceta epistemológica del vivir cotidiano, sin entrar a explorar sus dimensiones ética, estética, política y antropológica del hombre diario, con el objetivo de ensanchar el espectro de su vida cotidiana. Para ello, es pertinente escudriñar la noción de cotidianidad que se despliega en otros discursos tanto filosóficos como de las ciencias sociales acerca de la cotidianidad. De igual manera, haría falta indagar acerca de los dinamismos de poder hegemónicos concretos que influyen, y muchas veces obstaculizan, el desarrollo normal de las prácticas cotidianas, si bien, se esbozaron en términos generales de sesgos grupales. Por ejemplo, con



el *parkour* se podría inspeccionar el papel que juega la restricción de propiedad privada en el desarrollo de la práctica, pues, ésta no permite recorrer todos los espacios de ciudad, ya que la imagen dada del *parkour* (al igual que de otras expresiones urbanas como el *grafitti* o el *breakdance*), por los medios de comunicación y algunas películas, es la del estigma de la delincuencia, la de una identidad propia de los márgenes ciudadanos, de los guetos o incluso del ambiente de las pandillas. Entonces, con una reivindicación de la cotidianidad y de sus quehaceres, que incluya también la marginalidad y no la invisibilise, se abriría un espacio para pensar la historia de la humanidad desde las mismas prácticas cotidianas del hombre ordinario, y con esta perspectiva de la historia, se enriquecería la mentalidad misma de culturas concretas de inspiración Cosmopolita.

# Antecedentes

---

- Bégout, Bruce (2005). *La découverte du quotidien*. París: Editions Allia.
- Biletzki, A y Matar, A. (2010). *Ludwig Wittgenstein*. Consultado el 24 de marzo de 2011, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2010 Edition). URL: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2010/entries/wittgenstein/>
- Blumenberg, Hans (2003). *Trabajo sobre el mito*. Barcelona: Editorial Paidós
- Calva, Martín López (n.d.). *Cosmópolis: Del sentido común a un sentido en común. Retos Educativos en un Cambio de Época*. México: Universidad Iberoamericana. URL: <http://www.lonerganlat.com.mx/2011/01/cosmopolis-del-sentido-comun-a-un-sentido-en-comun/>
- Cavell, Stanley (2002). *En busca de lo ordinario. Líneas del escepticismo y el romanticismo*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Corredor, Cristina (1999). *Filosofía del lenguaje. Una aproximación a las teorías del significado del siglo XX*. España: Editorial Visor Dis.
- Cruz, Danilo (2001). *Filosofía sin supuestos*. Manizales: Editorial Universidad de Caldas.
- Curry, Michel (2000). *Wittgenstein and the fabric of everyday life*, En: *Thinking Space*. London: Routledge: 89-113
- De Certeau, Michel (1999). *La invención de lo cotidiano V.2*. México, D.F: Universidad Iberoamericana.
- De Certeau, Michel (2000). *La invención de lo cotidiano V.1*. México, D.F: Universidad Iberoamericana.
- De Sousa Santos, Boaventura (2005). *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. Vol. 1: Para un nuevo sentido común: la ciencia, el derecho y la política en la transición paradigmática. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer.
- Dosse, François (2003). *Michel de Certeau: el caminante herido*. México, D.F.: Universidad Iberoamericana.

- Elías, Norbert (1998). *Apuntes sobre el concepto de lo cotidiano en: La civilización de los padres y otros ensayos.* (Vera Weiler, Trad. Y Comp.) Bogotá: Norma: 331-347.
- Fentress, James y Wickham, Chris (2003). *Memoria Social.* Madrid: Frónesis Cátedra Universitat Valencia.
- Figueras, Marta (n.d.). *La angustia. El cuidado. El tiempo. La propuesta del joven Heidegger entendida en el marco de un nuevo paradigma.* Obtenida el 11 de abril de 2011, Universitat Autònoma de Barcelona. URL: <http://www.liderazgofemenino.com/upload/file/comunicaciolideratgefemeni.pdf>
- Glock, Hans-Johann (1996). *A Wittgenstein Dictionary.* Oxford : Blackwell
- Gómez-Heras, José (1989). *El a priori del mundo de la vida fenomenológica de una ética de la ciencia y de la técnica.* España: Anthropos.
- Heidegger, Martín (2003). *Ser y tiempo.* Madrid: Editorial Trotta.
- Heidegger, Martín (2008). *Ontología. Hermenéutica de la facticidad.* Madrid: Alianza Editorial.
- Held, Klaus (2003). *Husserl's Phenomenological Method,* en: *The New Husserl. A Critical Reader,* Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press: 3-31.
- Hoyos, Guillermo (1986). *Los intereses de la vida cotidiana y las ciencias.* Bogotá: Editorial Universidad Nacional.
- <http://insumisos.com/LecturasGratis/critica%20de%20la%20razon%20indolente%20-%20boaventura%20de%20sousa%20santos.pdf>
- Husserl, Edmund (1986). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica.* México: Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, Edmund. (1984). *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental.* México: Ediciones Folios.
- Kenny. Anthony (1984). *Wittgenstein.* Madrid: Alianza Editorial.
- Lonergan, Bernard (1988). *Collection* (2nd ed.) CWL. 4. (F.E. Crowe & R.M. Doran Eds.). Toronto: University of Toronto Press (Original work published 1967)
- Lonergan, Bernard (2004). *Insight: estudio sobre la comprensión humana.* México: Ediciones Sígueme, Salamanca.
- Rico de Sotelo, Carmen (2006). *Relecturas de Michel de Certeau.* México, D.F.: AUSJAL, Universidad Católica de Uruguay, Pontificia Universidad Javeriana, Universidad Iberoamericana.
- Rubio, J. (1986). *Usos y tácticas en la cultura ordinaria,* en *Signo y Pensamiento.* vol. 9

- Sierra, Francisco (1992). *Una filosofía de la comunicación*. Boston/Bogotá: impreso en computador. Inédito.
- Sierra, Francisco (1993). Cosmópolis una incógnita. Tomado de: *El trabajo filosófico de hoy. Memorias del XIII congreso latinoamericano de filosofía*. Bogotá: S.I.F/S.C.F, ABC editorial. Págs. 880-890
- Uscatescu, Jorge (1995). Investigación sobre la cotidianidad como comienzo de la filosofía. *Revista de filosofía* 3ª época. 8, 25-47.
- Wittgenstein, Ludwig (2008). *Investigaciones filosóficas*. México: Editorial Crítica Barcelona.