

## CRÍTICA A LA CONCEPCIÓN HEIDEGGERIANA DE LA COTIDIANIDAD EN *SER Y TIEMPO*

CRITIQUE OF HEIDEGGERIAN CONCEPTION  
OF EVERYDAY LIFE IN *BEING AND TIME*

Jordi Magnet Colomer  
*Universidad de Barcelona*

**Resumen:** *En el presente artículo abordamos la confrontación que ciertos autores pertenecientes al llamado marxismo occidental mantuvieron con la concepción de la vida cotidiana de “término medio” (Durchschnittlichkeit) de Ser y tiempo (1927). Nos centramos principalmente en la obra del filósofo checo Karel Kosík (1926-2003), quien, a lo largo de su trayectoria intelectual, llevó a cabo una recepción crítica de la analítica existencial heideggeriana, así como también en los aspectos divergentes y convergentes entre la concepción de la cotidianidad de Martin Heidegger y de György Lukács. En la última sección, se apuntan las posibles sendas de encuentro para un develamiento fenomenológico-marxista de la “verdad” de la cotidianidad.*

**Palabras clave:** *vida cotidiana, Durchschnittlichkeit, Heidegger, Kosík, Lukács.*

**Abstract:** *In the present paper, we address the confrontation that some authors belonging to the so-called western Marxism maintained with the conception of “average” (Durchschnittlichkeit) everyday life in Being and Time (1927). We focus mainly on Karel Kosík’s (1926-2003) work, the Czech philosopher who throughout his intellectual career carried out a critical reception of Heidegger’s existential analytic. We analyze as well the divergent and convergent aspects between Martin Heidegger’s and György Lukács’ everyday life conception. In the last section, the possible paths of encounter for a phenomenological Marxist unveiling of the “truth” of everyday life are pointed out.*

**Keywords:** *everyday life, Durchschnittlichkeit, Heidegger, Kosík, Lukács.*

## 1. LA VIDA COTIDIANA COMO ÁMBITO DE LO BANAL

Las diversas aproximaciones al estudio de la problemática de la “vida cotidiana” en el ámbito del marxismo crítico u occidental han encontrado en la figura de Heidegger un interlocutor imprescindible. Ya sea en los trabajos inaugurales de H. Lefebvre<sup>1</sup>, en la vasta *Estética* (1963) de G. Lukács o bien en algunos capítulos medulares de *Dialéctica de lo concreto* (1963) de K. Kosík, la confrontación teórica con *Ser y tiempo* (1927) asoma siempre, en un momento u otro de la exposición, como un trámite de obligado cumplimiento, so pena de no aprehender o elucidar, en todas sus determinaciones y manifestaciones, la riqueza o pobreza que encierra en sí el fenómeno abordado. No sin cierto recelo, Lefebvre, Lukács y Kosík reconocen las ventajas que proporciona el acercamiento fenomenológico-existencial a lo inmediatamente vivido de la cotidianidad, el meritorio esfuerzo de este método privilegiado de acceso a la facticidad de la existencia<sup>2</sup>. Sin embargo, la investigación ontológico-existencial de la vida cotidiana, cuyo pedestal lo ocupa imponentemente *Ser y tiempo*<sup>3</sup>, contiene numerosos presupuestos que en última instancia tienen una afectación directa sobre el modo tergiversado como es llevada a cabo la captación plena del fenómeno de la cotidianidad, contribuyendo a reducirla a un mundo de mera empiria dominado inevitablemente por la inautenticidad o impropiedad (*Uneigentlichkeit*).

La vida cotidiana es para Heidegger el modo de existencia de “todos los días”<sup>4</sup>. Según Kosík, que aporta una definición algo más detallada, es “la organización, día tras día, de la vida individual de los hombres; la reiteración de sus acciones vitales se fija en la repetición de cada día, en la distribución diaria del tiempo. (...) En la cotidianidad, la actividad y el modo de vivir *se transforman* en un instintivo (subconsciente e inconsciente) e irreflexivo mecanismo de acción y de vida”<sup>5</sup>. La actividad del sujeto en la cotidianidad, la

<sup>1</sup> Nos referimos a los tres tomos de su monumental *Critique de la vie quotidienne*. El primero de los volúmenes vio la luz en 1947, el segundo en 1961, y el tercero en 1981. Prácticamente inaccesibles a los lectores en lengua española, han sido, empero, objeto de una completa y rigurosa traducción al inglés, de las que se han realizado varias ediciones hasta la actualidad.

<sup>2</sup> Sirva, a título de ejemplo, el reconocimiento de Lukács acerca de la “interesante penetración” que hace Heidegger de “la vinculación específica de la teoría y la práctica cotidiana”. El análisis de la cotidianidad en *Ser y tiempo*, “capta algo de la estructura básica de la vida cotidiana y de su pensamiento”. György LUKÁCS, *Estética I. La peculiaridad de lo estético. volumen 1*, Barcelona, Grijalbo, 1982, pp. 72-73.

<sup>3</sup> Aun cuando Heidegger emprende el análisis de la vida fáctica con anterioridad a su *magnum opus*, ya desde sus lecciones de las décadas de los años 1910 y 1920 –baste citar a este respecto *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo* (1919), *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (1919-20) y *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* (1923)–, tomamos *Ser y tiempo* como obra de referencia en nuestro estudio, ya que a ella vienen referidas la práctica totalidad de críticas de los autores aquí considerados.

<sup>4</sup> Martin HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2009, p. 384.

<sup>5</sup> Karel KOSÍK, *Dialéctica de lo concreto*, México, Grijalbo, 1967, pp. 92-93.

manera como vive mayoritariamente en su día a día, obedece, pues, al predominio de un actuar preteórico. Aquí subyace el sentido de la redefinición de la fenomenología husserliana por parte de Heidegger, en vaciarla de todo sesgo concienzialista e intelectualista, en entenderla como “algo antepredicativo” (*vorprädikatives Etwas*), como “ciencia originaria” (*Urwissenschaft*). Este es el terreno en el que la fenomenología de la vida fáctica debe mostrar sus credenciales. No obstante, si el análisis decide permanecer ahí, esto es, si la concepción de la cotidianidad se agota en este desenvolverse mundano pre-reflexivo, entonces toda pregunta por su sentido, o por la posibilidad de un devenir-otro de lo cotidiano, no tendrá cabida alguna en la investigación. Lo que tarde o temprano vendrá a imponerse, se pretenda o no libre o anterior a todo juicio de tipo valorativo, será la visión de una “caída” de la cotidianidad en el reino de la impersonalidad (*das Man*), de lo rutinario que se impone día tras día y que resta a merced de un estado interpretativo público que no hace otra cosa que alejar al *Dasein* de sí mismo, proporcionándole, al mismo tiempo, una seguridad y comodidad impropias pero tranquilizadoras.

Limitada por una alienación que le viene dada por principio, en la analítica existencial heideggeriana la cotidianidad se confunde con lo banal, y la riqueza que sin duda contiene es abortada de raíz al identificarse con un mundo de absoluta trivialidad. La concepción que Heidegger ofrece en *Ser y tiempo* tiende a equiparar toda cotidianidad en general con aquello que Kosík denomina “religión del día laborable” o “cotidianidad enajenada”<sup>6</sup>. Es decir, la cotidianidad propia de un período histórico específico o de determinada realidad, en este caso del mundo fenoménico de la modernidad capitalista, se hace pasar como el fundamento invariable e inmutable que suministra al filósofo existencial las estructuras ontológicas fundamentales y universales que supuestamente rigen la vida cotidiana de los seres humanos. En este sentido, como señala oportunamente Lukács en las cuestiones preliminares de su *Estética*, el método usado por Heidegger –y por las distintas tendencias fenomenológicas y ontológicas inspiradas en él– para describir la vida cotidiana desemboca a menudo en una confusión inadmisibles entre fenómeno y esencia. “Así aparecen en este caso fenómenos de la cotidianidad capitalista como si fueran determinaciones ontológicas esenciales del ente como tal”<sup>7</sup>.

La inoculación de la vida cotidiana por esta suerte de inmutabilidad ontológica no es, sin embargo, propiedad exclusiva de los discursos generados por la analítica existencial en la estela de Heidegger, también es depotenciada de un modo similar en el seno del naturalismo vulgar y del idealismo objetivo. En el primer caso, la atención dirigida a la vida cotidiana se limita a una descripción prolija de escenas típicamente costumbristas del mundo profano.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>7</sup> György Lukács, *Estética I. La peculiaridad de lo estético. volumen 1*, p. 72.

De este modo, la identificación de la cotidianidad con la “vida sencilla”, y el confinamiento del análisis naturalista en esa esfera, en contraste con el mundo oficial y noble de la Historia, despoja a la cotidianidad de cualquier dimensión histórica. De ello resulta que la vida cotidiana permanece inalterable a través del tiempo pese a los cambios históricos acaecidos en ese otro nivel. Desde el punto de vista idealista, la perspectiva analítica se invierte. Conscientemente elevada por encima del horizonte aproblemático de la cotidianidad, que es desdeñada como una esfera sin incidencia alguna en el curso de la historia universal, la reflexión se concentra ahora, ya no en el actuar rutinario y sin sobresaltos de la “gente corriente” en el transcurso de sus días, sino en los “grandes individuos” o en los “héroes oficiales” como creadores de Historia al servicio de los dictados de entidades supra-históricas (“Espíritu absoluto”, “Providencia”). En uno y otro caso, la cotidianidad es sustraída del acontecer histórico<sup>8</sup>. Para Kosík, rotundamente disconforme con esta separación entre historia y cotidianidad, “la hipóstasis de la vida cotidiana como banalidad en contraste con la historia como excepción, es ya el resultado de cierta mistificación”<sup>9</sup>.

Los argumentos que pueden corroborar las apreciaciones precedentes en torno a la *irremediable* alienación y trivialidad a la que se ve abocado el *Dasein* en su cotidianidad inmediata abundan por doquier en *Ser y tiempo*. Así, en relación al modo como el ser-sí-mismo cotidiano queda coartado y transmuta deficientemente en un “ser uno para otro”, a causa de su inmersión en el mundo impersonal del *Man*, Heidegger llega a escribir: “Todo lo originario se torna de la noche a la mañana en banal, cual si fuera cosa ya largo tiempo conocida. Todo lo laboriosamente conquistado se vuelve trivial”<sup>10</sup>. El estado de perpetua rutina y vacía repetición que caracteriza la vida cotidiana en *Ser y tiempo* se trasluce también en otro de los pasajes destinados a esclarecer el sentido tempóreo de la cotidianidad del *Dasein*: “El mañana del que la ocupación cotidiana está a la espera es el ‘eterno ayer’. La monotonía de la cotidianidad toma como mudanza lo que cada día trae consigo”<sup>11</sup>. Como el “uno” (*das Man*) determina en su totalidad el modo de ser de la cotidianidad, el *Dasein* debe hundirse necesariamente en una “medianía” (*Durchschnittlichkeit*) que actúa nivelando todas las posibilidades de su ser. Por cotidianidad de “término medio” entiende Heidegger

<sup>8</sup> Sobre esto véase Karel Kosík, *Dialéctica de lo concreto*, pp. 97-98. Estos argumentos son abordados con mayor detenimiento por el autor checo en la obra *El individuo y la historia* (1968).

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>10</sup> Martin HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, pp. 146-147.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 384-385.

“el modo esencialmente impropio de relacionarse con el mundo a través del sometimiento a las modas imperantes, de la obediencia ciega a los cánones establecidos, de la repetición mecánica de formas de conducta socialmente aceptadas, etcétera; en definitiva, la medianía incluye todo un ramillete de comportamientos por los que el *Dasein* queda preso de los efectos normalizadores y alienantes de la corriente cotidiana y anónima de las opiniones públicas, es decir, del *Man* (el “uno”)”<sup>12</sup>.

Tal como observa Kosík, en semejante concepción, donde no se halla ni otorga ningún sentido a la cotidianidad más allá de esta alienación irresoluble, la conciencia del absurdo y el nihilismo filosófico emergen como su corolario necesario y complementario<sup>13</sup>. El nihilismo y la conciencia del absurdo<sup>14</sup> surgen de un mismo credo compartido acerca de la imposibilidad de superar o revocar (*aufheben*) el estado actual de “medianía” que le viene asignado al *Dasein* como condición natural de su existencia cotidiana; ambas se basan, pues, en la negación de cualquier forma de progreso o revolución en el ámbito de la cotidianidad. Ciertamente, la vida cotidiana es sometida en ellas a un proceso de crítica, por muy velado o implícito que pueda estar<sup>15</sup>, pero esa crítica no tiene por fin una hipotética transformación de las estructuras alienadas de la vida cotidiana y de las formas de comportamiento enajenadas dominantes en ella, sino que conduce frecuentemente al pesimismo, a la desesperación y, por ende, al inmovilismo. Por el contrario, la crítica marxista de la cotidianidad capitalista concibe la vida cotidiana como un depósito de transformación histórica. Sin embargo, tan pronto como el optimismo que motivó y ayudó a configurar esos primeros acercamientos al análisis crítico de la vida cotidiana<sup>16</sup>

<sup>12</sup> Jesús ADRIÁN ESCUDERO, *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*, Barcelona, Herder, 2009, pp. 69-70.

<sup>13</sup> Karel Kosík, *Dialéctica de lo concreto*, pp. 100-103.

<sup>14</sup> El filósofo checo considera que el sentido de lo absurdo “no surge de la reflexión sobre el automatismo de la cotidianidad sino que la reflexión sobre la cotidianidad es una consecuencia de la situación absurda en que la realidad histórica ha colocado al individuo”. Por lo tanto, juzga erróneo el intento de explicar la realidad a partir de la cotidianidad; lo acertado es justamente lo opuesto, la revelación del sentido de la cotidianidad sobre la base de la realidad. Véase *ibid.*, pp. 96 y 101.

<sup>15</sup> Aunque Heidegger haya insistido en vaciar el concepto de inautenticidad (*Uneigentlichkeit*) de todo contenido normativo, no por ello ha dejado de atribuírsele cierta pretensión crítica revistiéndolo de connotaciones axiológicas de carácter negativo. Es cierto que no existe una intercambiabilidad perfecta entre cotidianidad e inautenticidad, pero las dos se encuentran, no obstante, en estrecha vinculación. En este sentido, Ramón Rodríguez considera que, a pesar de que “la cotidianidad no se identifica con la forma de existencia que Heidegger llamará inauténtica, está de facto muy próxima a ella. Y ello porque el análisis de la cotidianidad revelará que su comprensión de la existencia conlleva una cierta tendencia a la deformación”. Véase Ramón RODRÍGUEZ, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Madrid, Síntesis, 2006, p. 75.

<sup>16</sup> No cabe duda de que las expectativas de transformación social inscritas en los distintos periodos históricos en que se llevaron a cabo las sucesivas investigaciones del marxismo occidental sobre la vida cotidiana tuvieron una influencia directa en la elección de la propia temática y en los argumentos ahí desarrollados. Como ya hemos mencionado con anterioridad,

es dejado a un lado ante la seria amenaza que se cierne sobre la humanidad entera en la época contemporánea, las reflexiones tardías de Kosík sucumben, en mayor grado que en *Dialéctica de lo concreto*, a los sugestivos diagnósticos heideggerianos sobre la “medianía”: “Es la era de los bastardos, de la escisión, de la medianía. Una humanidad que a medias sabe y a medias no sabe, que actúa con amplios conocimientos secundarios y parciales pero con un profundo desconocimiento de lo fundamental”<sup>17</sup>.

Los fenómenos de la “habladuría”, la “curiosidad” y la “ambigüedad” administran el estado interpretativo público del “uno” (*das Man*) en que “inmediata” y “regularmente” es absorbido el *Dasein* en su vida cotidiana, de tal modo que el “estar en el-mundo” es eminentemente un estar en la impropiedad (*Uneigentlichkeit*)<sup>18</sup>. La “caída” en el imperio dictatorial del “uno” adquiere el dinamismo de un auténtico “torbellino”. Si por una parte el *Dasein* es recompensado con una tranquilidad dentro del ser impropio, por otra parte, dicha tranquilidad, al contrario de lo que podría pensarse, “no conduce a la quietud e inactividad, sino al ‘ajetreo’ desenfrenado”, a “los más exagerados ‘autoanálisis’”, es decir, a un “enredarse en sí mismo”<sup>19</sup>. Las expresiones que Heidegger emplea para designar esta distintiva movilidad en la “caída”, tales como “torbellino”, “despeñamiento” (*Absturz*), “falta de fundamento” (*Bodenlosigkeit*), “dispersión” (*Zerstreuung*), etcétera, son retomadas también en la caracterización que el último Kosík hace del paradigma de la época moderna, en cuyo seno tiene lugar una

“expropiación metafísica en la que la gente a diario y sin distinción alguna es privada colectivamente de aquello que le es más propio y más esencial, es expulsada de su relación con el ser, la verdad y la ley, lanzada a un proceso en el que domina lo secundario, lo accesorio, lo falso, la verdad a medias (...) los deja fuera de la relación fundacional y liberadora con lo que es, de modo que como seres carentes de base y apoyo, perseguidos por los más diversos fantasmas, poseídos por ‘ideas’ fijas y bajos intereses, incapaces de

el primer tomo de la *Critique de la vie quotidienne* de Lefebvre, escrito durante los años 1945 y 1946, aparece en 1947 y refleja, al término de la Segunda Guerra Mundial, las esperanzas albergadas en gran parte de Europa ante un futuro abierto, donde no resultaba difícil ni descabellado vislumbrar nuevas oportunidades de configuración societaria. La publicación de *Dialéctica de lo concreto* tuvo lugar en Praga en 1963 y contiene los gérmenes que pocos años después explotarían en la “Primavera de Praga”. Por otra parte, la *Sociología de la vida cotidiana* de la discípula de Lukács, Ágnes Heller, así como sus escritos dispersos en torno a la “revolución de la vida cotidiana”, fueron elaborados en pleno apogeo del movimiento del ‘68 a nivel mundial. En el caso de Lukács, su *Estética* comprende un período extenso y fluctuante, donde se pone coto a cualquier fulgor excesivamente optimista; es sintomático de ello el hecho de que la riqueza de la vida cotidiana dependa de su vinculación con la obra de arte, es decir, con la estética, y no tanto con la situación político-social vigente.

<sup>17</sup> Karel Kosík, *Reflexiones antediluvianas*, México, Itaca, 2012, p. 162.

<sup>18</sup> Martin HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, p. 194.

<sup>19</sup> *Ibid.*, pp. 195-196.

orientarse en lo que de verdad sucede, caen en el despiadado torbellino de la confusión”<sup>20</sup>.

A este efecto hay que tener presente, empero, que distanciándose del existencialismo al uso, a lo largo de su obra *Kosík* no apela en ningún momento a hipotéticas “formas o vivencias originarias” con el fin de encontrar resquicios de “autenticidad” (*Echtheit*) dentro del reinado de la impropiedad, y dar así con una salida a esta “caída” en la “medianía”. Como no podía ser de otro modo, la remisión ontológico-existencial a momentos supuestamente originarios de autenticidad también es sometida a crítica en las obras de otros autores del marxismo occidental, como Lefebvre, Adorno y Lukács.

## 2. CONTRA LA DICOTOMIZACIÓN DE LA VIVENCIA

Con un tono visiblemente despectivo, Lefebvre hace mención en la *Critique de la vie quotidienne* a la obra del filósofo existencialista ucraniano L. Chestov. El motivo de esta alusión crítica es la cuestionable distinción que establece Chestov en *Le pouvoir des clefs* (1928) entre las llamadas “zonas templadas” y las “zonas polares o ecuatoriales”. Las “zonas templadas” de la vida universal humana, las cuales corresponderían a la región de la vida cotidiana, son denigradas por Chestov, pues el autor aspira a residir en regiones de mayor pureza y autenticidad, en las “zonas polares o ecuatoriales”. Pero Lefebvre recuerda que las “zonas polares y ecuatoriales” no son aptas para ser habitadas, y que hasta ahora toda civilización se ha desarrollado en las “zonas templadas”<sup>21</sup>. La obra *La conscience malheureuse* (1936) del también filósofo y poeta existencialista rumano Benjamin Fondane, que alberga una teoría similar de exaltación de los “momentos paroxismales”, es tratada en los mismos términos por Lefebvre, a saber, como mística e irracionalista. Lo relevante del caso para nuestra exposición es la continuidad que traza Lefebvre entre las obras de este existencialismo desgarrado y las de Heidegger y Sartre, donde estos “instantes privilegiados” no poseen ya un carácter único o divino sino que “pueden ser repetidos”<sup>22</sup>.

El célebre texto de Adorno sobre “La jerga de la autenticidad”, escrito en 1964 y adjuntado como apéndice a la *Dialéctica negativa* (1966) en la edición de su obra completa en Suhrkamp, se encarga de sacar a la luz, de un modo parecido al de Lefebvre, las debilidades argumentativas derivadas de la instauración de la dicotomía entre “vivencias originarias” y “vivencias culturales”, representativa de la jerga de la autenticidad. Adorno nos remite en un primer momento a la obra de F. Gundolf, uno de los discípulos más entusiastas de

<sup>20</sup> Karel Kosík, *Reflexiones antediluvianas*, p. 111.

<sup>21</sup> Henri LEFEBVRE, *Critique of everyday life. Volume 1*, London/New York, Verso, 2008, p. 124.

<sup>22</sup> *Ibid.*



Stefan George, quien al parecer introdujo inicialmente esta contraposición en sus trabajos. El innegable carácter ideológico que reviste la distinción entre estos dos tipos de vivencias de distinto grado de originariedad y autenticidad, se debe a que es una contraposición “en el seno de la superestructura”, ideada “a fin de oscurecer la de infraestructura e ideología”<sup>23</sup>. Sin embargo, Heidegger ha hecho de las “vivencias originarias” “una institución permanente”<sup>24</sup>, construyendo su fenomenología existencial desde la firme convicción acerca de la existencia y de la necesidad de unas vivencias tales. Aquello que Adorno censura en esta concepción, además de ese aspecto ideológico que atribuye a la contraposición misma, es el hecho de pretender escapar ilusoriamente a las mediaciones culturales para instalarse en terrenos aparentemente menos condicionados. El repudio de Heidegger a habérselas con cuestiones concernientes a la cultura –considerada en su globalidad, y no solamente como sector especializado– pasa necesariamente por alto lo siguiente:

“En el mundo universalmente mediado todo lo primeramente experimentado está culturalmente preformado. Quien quiere lo otro debe partir de la inmanencia de la cultura para traspasarla. Pero la ontología fundamental se ahorra esto adrede al simular un comienzo fuera. Por eso sucumbe tanto más a las mediaciones culturales; éstas retornan como momentos sociales de su propia pureza. La filosofía se imbrica socialmente con tanta mayor profundidad cuando mayor es el celo con que, pensando en sí misma, se aparta de la sociedad y del espíritu objetivo de ésta”<sup>25</sup>.

Extendiendo su razonamiento hacia otros aspectos no menos controvertidos de la ontología heideggeriana, Adorno arremete también contra los postulados esgrimidos en *Ser y tiempo* para poner de relieve el diagnóstico crítico acerca del modo de ser del *Dasein* en la cotidianidad. A ojos del teórico crítico, no puede aceptarse que la “impropiedad” y la “medianía” vengan impuestos como una esencia ontológica invariante del *Dasein*. La naturaleza de esta alienación en la vida cotidiana es de índole bien distinta; para Adorno tiene indudablemente una esencia histórica. Obedece a los estragos causados por “el enredo del espíritu con la esfera de la circulación en una fase en la que el

<sup>23</sup> Theodor W. ADORNO, *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*, Madrid, Akal, 2011, p. 454.

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> *Ibid.* No podemos ocuparnos aquí de en qué medida el valor otorgado por Heidegger a la tradición, en la que el *Dasein* ya siempre se encuentra, podría contrarrestar en cierto modo esta crítica de Adorno. La interpretación del ser como esencialmente comprensivo surge en Heidegger de la concepción según la cual el mundo en el que existimos y tenemos que existir es un plexo de significados. De aquí deriva el *circulus in probando* que menciona en *Ser y Tiempo*, el círculo hermenéutico sobre la dificultad implícita al intento de comprender una tradición cuando ya estamos, de hecho, dentro de ella. Ahora bien, ¿es la tradición, en el sentido en que Heidegger la interpreta, equiparable -o, cuando menos, una parte o componente inherente- de la cultura y del “espíritu objetivo” de la sociedad, de los que Adorno le recrimina su alejamiento?



espíritu objetivo es recubierto por el proceso de explotación económica como por el moho, el cual sofoca la calidad espiritual<sup>26</sup>. En el marco de la filosofía de la “preocupación” (*Sorge*) heideggeriana, la vida cotidiana, escribe Kosík, “se manifiesta como anonimidad y como tiranía de un poder impersonal”<sup>27</sup>. Pues bien, según la crítica de Adorno a Heidegger, toda resistencia contra el dominio del impersonal “se” (*Man*) que no sea reconocida como una resistencia frente al anonimato capitalista, esto es, que ignore o bien prefiera no revelar el origen social causante de este persistente malestar en la cotidianidad, se torna a todas luces impotente y neutraliza, a su vez, la mera posibilidad de un transformación cualitativa en el ámbito del pensamiento, por no hablar de cualquier tentativa de cambio en las estructuras del mundo material. De hecho, ante la mínima alteración de esta materialidad infraestructurante, en la cual la analítica ontológico-existencial encuentra un cómodo soporte óptico, todo el edificio conceptual de la jerga de la autenticidad amenazaría con desmoronarse.

Por su parte, Lukács también acusa a Heidegger de “empobrecer” y “desfigurar” la esencia y la estructura de la vida cotidiana al someterla a una depuración ontológica. Para el autor húngaro, en *Ser y tiempo* las “formas de objetividad” y sus modos de comportamiento correspondientes son reducidos a “formas originarias”, a una “esencia más profunda, independientemente de toda variedad histórico-social”<sup>28</sup>. A través de esta reducción ontológica de las formas de objetividad, la fenomenología de la existencia cree poder desembarazarse del espíritu objetivo de la sociedad y de cualquier condicionamiento al nivel de la infraestructura o de la superestructura. Sin embargo, como hemos podido apreciar en la crítica de Adorno, esta pretensión de acceder a vivencias o formas “originarias” resulta totalmente ilusoria.

Ahora bien, pese a las notorias diferencias que contribuyen a distanciar la ontología de la vida cotidiana del Lukács maduro de la de Heidegger en *Ser y tiempo*, el ensayo juvenil de Lukács sobre la “Metafísica de la tragedia”, incluido en su obra temprana *El alma y las formas* (1911), adelanta ya muchos de los tópicos que años más tarde el existencialismo y el mismo Heidegger adoptarían como señas de identidad<sup>29</sup>. Por eso, luego de un breve y necesario interludio con este importante escrito de Lukács, procederemos a enlazar algunas de sus conclusiones más significativas con la “modificación existencial o existencial” que tanto Heidegger como Kosík estiman primordial para recuperarse de la pérdida en el “uno” (Heidegger) o bien para superar (*aufheben*)

<sup>26</sup> *Ibid.*, pp. 455-456.

<sup>27</sup> Karel Kosík, *Dialéctica de lo concreto*, p. 97.

<sup>28</sup> György LUKÁCS, *Estética I. La peculiaridad de lo estético. volumen 1*, p. 72.

<sup>29</sup> Precisamente, sobre estos supuestos Lucien Goldmann elaboró su atrevida obra *Lukács et Heidegger* (1973). Goldmann no es, sin embargo, el único autor que se ha ocupado de investigar en profundidad el pasado existencialista de Lukács conectándolo con la obra de Heidegger.

la cotidianidad reificada (Kosík). Nos ocuparemos, en primer lugar, del dualismo que introduce ahí el joven Lukács entre la “vida verdadera” (*lebendiges Leben*) y la “vida corriente o empírica” (*gewöhnliches Leben*), por entender que con ello recae en los mismos escollos de las dicotomías desacreditadas por Lefebvre y Adorno y, tal como acabamos de ver, por el propio Lukács en su *Estética* de madurez.

La simple existencia o existencia empírica de la “vida corriente” (*gewöhnliches Leben*) es, en la concepción del Lukács premarxista, “monótona y adormecedera”<sup>30</sup>, pues discurre por senderos triviales. En este vivir periférico, todo es posible y equívoco porque nada llega realmente a consumarse. Es una vida de extrañamiento, carente de alma y de forma; es la vida de los “hombres inferiores” o de los “pobres de alma”<sup>31</sup>, los cuales viven enredados en un sinfín de vinculaciones y relaciones casuales<sup>32</sup>. El Dios que habita en ella es un Dios trascendental durmiente. En cambio, en la “vida verdadera” (*lebendiges Leben*) el Dios inmanente de la “tragedia” despierta al Dios trascendental de su somnolencia. La consumación de las posibilidades de existencia le llega al individuo a través del “milagro”<sup>33</sup> y el despertar y la salvación del “alma” a través de la tragedia<sup>34</sup>. No es ya una vida equívoca, determinada por vinculaciones meramente casuales, sino una vida inequívoca en conexión directa con el “destino”. El drama, omnipresente en esta “vida trágica”, da forma a los hombres al tiempo que les revela su esencia más profunda, desprendiéndolos de la existencia ordinaria. Y las formas así logradas devienen para los “hombres superiores”<sup>35</sup> de la “vida verdadera” (*lebendiges Leben*) las “estructuras dotadas de sentido” (*Sinngebilde*) gracias a las cuales el hombre intenta transfigurar el caos amorfo de la vida en un cosmos ordenado y cumplido<sup>36</sup>. El joven Lukács identifica, pues, el “alma” con la individualidad auténtica, con aquello que el hombre “puede ser”<sup>37</sup>, mientras que la existencia empírica de la “vida corriente” representa aquello que el hombre simplemente “es”. Así, en concordancia con las concepciones dicotómicas antes bosquejadas (Chestov, Fondane, Gundolf y Heidegger), la mezcolanza que lleva a cabo Lukács en este texto juvenil entre Kierkegaard y la *Lebensphilosophie* posee connotaciones

Consúltese, por ejemplo, un ensayo más reciente: István M. FEHÉR, “Lukács as a Precursor of 20th Century Existentialism”, en *Hungarian Studies* 12, nn.1-2 (1997) 73-83.

<sup>30</sup> György Lukács, *El alma y las formas*, Valencia, Puv/Universitat de Valencia, 2013, p. 243.

<sup>31</sup> *Ibid.*, pp. 259 y 268.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 247.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 243.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 244.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 259.

<sup>36</sup> Nicola Abbagnano, *Historia de la filosofía*. Vol. 4, tomo I, Barcelona, Hora, 1996, p. 47.

<sup>37</sup> *Ibid.*

marcadamente elitistas<sup>38</sup>, incompatibles con su marxismo posterior, y adolece, asimismo, de un reduccionismo falto de mediaciones.

### 3. MODIFICACIÓN EXISTENCIAL

¿Cuán cercanos se encuentran los argumentos preexistencialistas del joven Lukács a las fórmulas usadas por Heidegger en *Ser y tiempo* con objeto de lograr una metamorfosis de la existencia del *Dasein* que le permita sobreponerse de su “caída” en el “uno” (*das Man*)? No resulta aventurado sostener aquí que gran parte de los conceptos clave utilizados por Lukács en la “Metafísica de la tragedia” para explicitar las relaciones que el “alma” establece con la existencia y con la realidad en su totalidad, presentan sorprendentes analogías con la caracterización del “estado de resuelto” (*Entschlossenheit*) en Heidegger. Como es sabido, gracias al acto resolutivo el *Dasein* consigue recobrase de la “caída” en el “uno” (*das Man*) para vivir una “existencia propia” en el “instante” (*Augenblick*)<sup>39</sup>. Además, en *Ser y tiempo* Heidegger afirma que solamente en el “instante” la existencia “puede hacerse dueña” de la cotidianidad<sup>40</sup>. De forma similar, en el ensayo juvenil de Lukács los “grandes instantes” alumbran un nuevo comienzo, una ruptura del curso habitual de la “vida corriente” (*gewöhnliches Leben*) hacia la “pura vivencia de la mismidad”<sup>41</sup>.

Las convergencias entre ambos autores se amplían sustancialmente si tomamos en consideración la relevancia que el joven Lukács decide conferir a los conceptos de “límite”, “culpa” y “destino”. En la “Metafísica de la tragedia”, Lukács considera que el límite de la “vida trágica” es la muerte. Si lo que se anhela es una realización y consumación de las posibilidades más propias, es preciso conocer dicho límite y vivir en consecuencia a él. “La vivencia del límite es la vivencia del despertar del alma a la consciencia, a la autoconsciencia; es por su limitación; es solo porque y en la medida en que es limitada”<sup>42</sup>. El tomar conciencia del límite es a la vez un ser-consciente de la “culpa” y del “destino”. La “culpa” es definida por Lukács como el saber del “destino” y el existir en el “destino” como el devenir-propio del hombre. Mientras la conciencia de ese límite es una realidad siempre presente en las vivencias del “hombre superior”, para los “hombres inferiores” la muerte es, en cambio, “algo espantosamente amenazador, sin sentido, que corta repentinamente su

<sup>38</sup> En concreto, democratizar la tragedia, tornándola asequible a los “pobres de alma”, es para Lukács una grave equivocación, ya que con ello se corre el peligro de aniquilar la tragedia misma. Véase György LUKÁCS, *El alma y las formas*, p. 268.

<sup>39</sup> Martin HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, p. 343.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 383.

<sup>41</sup> György LUKÁCS, *El alma y las formas*, p. 247.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 253.

curso”<sup>43</sup>. Justamente, en *Ser y tiempo*, este existir en el “destino”, como vivencia genuina realizable tan solo en el “estado de resuelto”, se vincula expresamente con “el acontecer propio de la existencia, que brota del futuro del *Dasein*”<sup>44</sup>. Y el estar proyectado al futuro es un estar vuelto hacia la muerte, un “ser-para-la-muerte” (*Sein zum Tode*). Alejándose de la opinión corriente que el individuo común tiene acerca de la muerte en el estado interpretativo público del “uno” (*das Man*), ésta no es para Heidegger un mero accidente, una interrupción repentina del vivir o algo que sobrevendrá al *Dasein* en un futuro indeterminado, sino un límite que tiene la función de revelar al *Dasein* la finitud de su existencia, ayudándolo a concretar sus más propias posibilidades de existencia e impidiendo, de este modo, toda dispersión o pérdida en una infinitud ficticia, repleta de múltiples posibilidades abstractas que nunca logran concretarse o consumarse. Asimismo, no hay que olvidar tampoco que la “llamada de la conciencia” desempeña en Heidegger la misión de intimar al *Dasein* con su “ser-culpable”. El sentimiento de culpabilidad que emerge a través de esta llamada está referido a una culpa que le es inherente al *Dasein* por el simple hecho de vivir inmerso –en su vida cotidiana– en un estado de “medianía” e “impropiedad”.

Debemos emplazar las teorías existenciales sobre la “vivencia del límite” en la tragedia (Lukács) y el resolutivo “ser-para-la-muerte” (Heidegger) en el ámbito que les corresponde, en lugar de impugnarlas *en bloc* como una “forma de evasión”<sup>45</sup>. Sin lugar a dudas, ambas apuntan a una modificación existencial que Kosík ubica ineludiblemente en el primer eslabón del proceso de destrucción de la pseudoconcreción del mundo enajenado de la cotidianidad. “En la modificación existencial, el sujeto individual se peca de sus propias posibilidades y las elige. No cambia el mundo, pero cambia su actitud hacia el mundo (...), se libera de una existencia que no le pertenece y se decide por una existencia auténtica”<sup>46</sup>. Sin embargo, una modificación de la existencia como las que nos proponen el joven Lukács en la “Metafísica de la tragedia” o Heidegger en *Ser y tiempo* no basta para emprender un proceso de desalienación efectiva en el ámbito de la vida cotidiana. A juicio de Kosík, la destrucción del mundo enajenado de la cotidianidad “se efectúa como enajenación, como modificación existencial y como transformación revolucionaria”<sup>47</sup>. La conciencia de la enajenación y los subsiguientes esfuerzos del sujeto por librarse de ella mediante la modificación existencial quedan a medio camino, pues un propósito de tal calibre precisa, además, de una “destrucción práctica del fetichismo

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 252.

<sup>44</sup> Martin HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, p. 399.

<sup>45</sup> Günther ANDERS, “Heidegger, esteta de la inacción”, en Franco VOLPI (ed.), *Sobre Heidegger. Cinco voces judías*, Buenos Aires, Manantial, 2008, p. 90.

<sup>46</sup> Karel KOSÍK, *Dialéctica de lo concreto*, p. 103.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 102.

de la cotidianidad y de la Historia, es decir, (...) de la realidad cosificada, tanto en los aspectos fenoménicos como en su esencia real"<sup>48</sup>. Ésta es la intersección donde la praxis individual del sujeto aislado se entrecruza necesariamente con la praxis colectiva y revolucionaria de la humanidad.

La remisión de Kosík al aspecto práctico de la transformación del mundo no asume nunca el carácter de una subsunción de la praxis individual en la colectiva, ni mucho menos persigue una suerte de encumbramiento de la praxis colectiva a expensas de la individual. Más aún, como la dialéctica recibe en su obra una fundamentación también subjetiva, oponiéndose así tanto a las crecientes tendencias hacia la burocratización –y, a fin de cuentas, hacia el dominio de la racionalidad instrumental o con arreglo a fines– como, a su vez, a las persistentes invocaciones del marxismo dogmático a las leyes objetivas de la historia en detrimento de la decisión individual, la candente cuestión de la modificación existencial y, en consecuencia, el viraje filosófico hacia el existencialismo, son rastreables y perceptibles en toda su producción filosófica. La posición dominante, acorde con una filosofía de la praxis de raíces marxianas, coexiste en la obra de Kosík junto a la presencia de elementos proto-existenciales. No es difícil hallar en fragmentos dispersos de su obra una apelación a la noción de autenticidad individual que entronca, si bien con ciertos atributos diferenciales, con ese retorno al sí-mismo propio desde la caída en el ‘uno’ (*das Man*) característico de la analítica existencial<sup>49</sup>. Más concretamente, en *Dialéctica de lo concreto*, Kosík concibe el proceso práctico de devenir-hombre como una “separación de lo humano respecto de lo que no lo es; de lo auténtico y de lo inauténtico”<sup>50</sup>. Y, en las *Reflexiones antediluvianas*, otorga al “estremecimiento liberador” la valiosa función de elemento catalizador de ese proceso:

“Sólo en el estremecimiento liberador se le muestran al hombre los secretos de la sabiduría y se le abren, “in admirationem ipsis Angelis” (“para admiración de los propios ángeles”, Comenius, *Via lucis*), todos los abismos del ser: la justicia y la culpa, la vida y la muerte, lo momentáneo y lo permanente. Sólo en este estremecimiento tiene lugar la liberadora diferenciación entre lo sustancial y lo secundario”<sup>51</sup>.

El sujeto puede entonces tomar conciencia de su misión que, según el último Kosík, es la de “estar-en-el-mundo”, salir de la “caverna” e iniciar así, aunque no necesariamente, un movimiento liberador<sup>52</sup>. Se constata, en este punto, una más que evidente recepción y reelaboración por parte de Kosík

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>49</sup> Martin HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, p. 285.

<sup>50</sup> Karel Kosík, *Dialéctica de lo concreto*, p. 100.

<sup>51</sup> Karel Kosík, *Reflexiones antediluvianas*, pp. 120-121.

<sup>52</sup> *Ibid.*, pp. 224-225.

del concepto griego de *μετανοίαν* (*metanoia*), adoptado frecuentemente por su maestro, amigo y compatriota Jan Patočka<sup>53</sup>. La *metanoia* es mentada en la fenomenología de Patočka para referirse a una metamorfosis o conversión ética encauzada a la búsqueda de la verdad, aunque también es utilizada comúnmente para aludir al movimiento existencial de vuelta o retorno hacia sí-mismo. Huelga decir que el uso que le confieren Kosík y Patočka en sus escritos está más cercano a la primigenia acepción platónica (*ἐπιστροφή*, *epistrophe*) que a la tradicional “conversión” cristiana<sup>54</sup>.

Es interesante comprobar cómo esta conversión o despertar de la conciencia a la vida –diríamos, incluso, esta mutación radical del sentido de la vida–, asume formas parecidas en el joven Lukács, en la fenomenología de Husserl, en la hermenéutica del primer Heidegger y, por último, en la izquierda husserliana. La anexión de las diversas propuestas en este sentido preciso es el recurrente recurso al concepto de “vida despierta” (*Wachleben*). Así, la tragedia es para el Lukács premarxista una “posibilidad de vida, del estar-despierto-a-la-vida”<sup>55</sup>. Se entiende que Lukács no alude en esta cita a un despertar cualquiera, sino a un despertar a la “vida verdadera o auténtica” (*lebendiges Leben*), pues la existencia de los hombres en la tragedia es inmediatamente equiparada al “ser-perfecto”. Desconocemos si la *Lebensphilosophie* desplegada por el joven Lukács en *El alma y las formas* y, en concreto, el ensayo sobre la “Metafísica de la tragedia”, ejerció algún tipo de influjo en la obra de Husserl. Lo que sí sabemos a ciencia cierta es que en las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (1928) Husserl hace uso de este concepto cuando intenta pensar el movimiento de la vida, y lo hace de un modo tal que habría de acusar una importante recepción posterior: “La conciencia despierta, la vida despierta, es un ‘vivir al encuentro’, vivir el ahora al encuentro del nuevo ahora”<sup>56</sup>.

Probablemente, en la época en la que Heidegger dicta sus clases en torno a la *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, en el curso de verano 1923, conocía ya las *Lecciones* husserlianas sobre el tiempo, que le fueron entregadas a través de una de las alumnas de Husserl, Edith Stein, pero que no verían la luz hasta la fecha de 1928, a cargo de una edición realizada por el propio Heidegger. Y,

<sup>53</sup> Aparece diseminado en distintos lugares de su obra, especialmente en *Platón y Europa* (1973) y en los *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia* (1974-75), compartiendo protagonismo con otro concepto platónico de gran relevancia, el de *chorismós*.

<sup>54</sup> Sin embargo, es preciso señalar que cuando Husserl –maestro y fuente de inspiración permanente de Patočka– se refiere al cambio de actitud posibilitado por la *epojé* y la reducción fenomenológica la entiende como una suerte de cambio de rumbo de lo fáctico a lo eidético en el sentido de una conversión religiosa. Para una detallada exposición de las distintas acepciones asociadas a este término véase Michel FOUCAULT, *Hermenéutica del sujeto*, Madrid, Akal, 2005, especialmente pp. 201-213.

<sup>55</sup> György LUKÁCS, *El alma y las formas*, p. 247.

<sup>56</sup> Edmund HUSSERL, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Madrid, Trotta, 2002, p. 128. Sobre esto véase también el análisis de Michel HENRY en *Fenomenología material*, Madrid, Encuentro, 2009, pp. 90-91.

en efecto, Heidegger hace ahí una referencia explícita al concepto de *Wachleben* en vinculación con la hermenéutica de la facticidad. La hermenéutica desempeña para el primer Heidegger una labor desalienadora, consistente en “hacer el existir propio de cada momento accesible en su carácter de ser al existir mismo, de comunicárselo, de tratar de aclarar esa alienación de sí mismo de que está afectado el existir. En la hermenéutica se configura para el existir una posibilidad de llegar a entenderse y de ser ese entender”<sup>57</sup>. A continuación, Heidegger define concisamente ese entender, posibilitado por la interpretación hermenéutica, como un “estar-despierto del existir para consigo mismo”<sup>58</sup>. Finalmente, ese mismo concepto tendrá a través de Enzo Paci y de toda la izquierda husserliana agrupada en la primera época de la revista italiana *Aut Aut*, una reinterpretación en clave marxista y fenomenológica, esto es, la *Wachleben* será intrínsecamente emparejada con la desalienación de sí-mismo, si bien únicamente como un paso previo y complementario al proceso práctico de desalienación de la realidad social<sup>59</sup>.

“La subjetivación es una lucha continua contra el fetichismo y la ocultación: es tender al *despertar*, al *vivir despiertos*, al llevar al primer plano lo que está en el fondo adormecido. Es tendencia a la presentificación y a la representificación, tendencia a hacer revivir en el presente, para la renovación del presente, el pasado, y a constituir el presente-pasado. Es esfuerzo por hacer revivir las formaciones de sentido ocultas y olvidadas, las culturas y las civilizaciones olvidadas, las personas que ya no son”<sup>60</sup>.

Al margen de los numerosos paralelismos que podrían establecerse entre el concepto de “estremecimiento liberador” de Kosík –o, en la versión de Patočka, de *metanoia*– y el de *Wachleben*, sobre todo en su extensión, en el seno de la fenomenología marxista husserliana, desde la esfera del empeño individual hasta una “lucha contra el fetichismo” ubicada en la esfera de la totalidad social, lo cierto es, sin embargo, que la concepción sobre la autenticidad o inautenticidad de la vida cotidiana derivada de los escritos de Kosík muestra concluyentes discrepancias, y como veremos, también algunos malentendidos, respecto a cómo es abordada por Heidegger en *Ser y tiempo*.

<sup>57</sup> Martin HEIDEGGER, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Madrid, Alianza, 2008, p. 33.

<sup>58</sup> *Ibid.*

<sup>59</sup> Cabe mencionar que para el último Walter Benjamin el concepto de “despertar” fue también central desde un punto de vista político. Dicho concepto aparece de forma recurrente en el *Libro de los Pasajes* (1927-40) y –entre otros textos menores– en sus escritos sobre el movimiento surrealista y sobre Proust. La hermenéutica que cultiva Benjamin es crítica, normativa y dialéctica. Su propósito estriba en subvertir la experiencia cotidiana dominada por las “fantasmagorías” modernas mediante un *shock*, un despertar colectivo caracterizado por la irrupción de la historia. A diferencia de Heidegger, el sentido de la hermenéutica en Benjamin no es ontológico sino político. Sobre esto véase José Manuel ROMERO, *Hacia una hermenéutica dialéctica. W. Benjamin, Th. W. Adorno y F. Jameson*, Madrid, Síntesis, 2005, pp. 80-81.

<sup>60</sup> ENZO PACI, *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, Milano, Il Saggiatore, 1963, pp. 184-185.



Un tanto apresuradamente, Kosík sostiene que la ontología existencial heideggeriana pretende llevar a cabo una superación de la cotidianidad reificada o alienada mediante un “salto de la cotidianidad a la autenticidad”<sup>61</sup>. Achaca insistentemente a Heidegger este equívoco argumento: “La cotidianidad es para ella historicidad inauténtica, y el paso a la autenticidad es la negación de la vida diaria”<sup>62</sup>. Ahora bien, que en *Ser y tiempo* la cotidianidad venga alienada por principio no conlleva, *per se*, que el acceso a la vida auténtica deba acontecer como un salto desde la cotidianidad a la autenticidad, ni tampoco como una negación manifiesta de la vida diaria. Más bien, Heidegger da a entender precisamente lo contrario. En el párrafo 38 de *Ser y tiempo*, que versa sobre la “caída” y la condición de arrojado del *Dasein*, afirma que “la existencia propia no es nada que flote por encima de la cotidianidad cadente, sino que existencialmente sólo es una manera modificada de asumir esta cotidianidad”<sup>63</sup>. Es decir, no hay duda de que la vida cotidiana es para Heidegger cadente de por sí o, lo que es lo mismo, ruinoso, pero el modo propio de existir no puede borrar nunca la cotidianidad pese a que, como hemos visto, sí pueda “hacerse dueña” de ella, aunque sea sólo por el lapso de un breve instante<sup>64</sup>.

Otra discrepancia, surgida de un juicio igualmente equívoco o parcial por parte de Kosík, es la que existe entre los distintos modos en que nuestros autores conciben la ruptura de la familiaridad cotidiana. En opinión de Kosík, la vida cotidiana debe ser alterada a fin de que emerja su verdadera substancia y, de esta forma, pueda ser reconocida por el sujeto “en su brutalidad enajenada”<sup>65</sup>. Pero como la cotidianidad acaece en un ambiente de familiaridad que tiende a entorpecer enormemente ese proceso, Kosík cree imprescindible “distinguirse de ella y liberarla de la familiaridad, y ejercer sobre ella cierta ‘violencia’”<sup>66</sup>. El cometido de la auténtica filosofía, de la poesía, del teatro y del cine es justamente el de arrancar la vida cotidiana de esta familiaridad fetichizada, de esta pseudoconcreción<sup>67</sup>. El mayor de los impedimentos surge

<sup>61</sup> Karel Kosík, *Dialéctica de lo concreto*, p. 97.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 96. El “para ella” se refiere aquí a la filosofía del “cuidado” o “preocupación” (*Sorge*) de Heidegger.

<sup>63</sup> Martin HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, p. 197.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 385.

<sup>65</sup> Karel Kosík, *Dialéctica de lo concreto*, p. 102.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>67</sup> La cultura en la Praga de los años 60 distaba mucho de asemejarse a la “industria cultural” analizada y criticada penetrantemente por Adorno y Horkheimer en la *Dialéctica de la Ilustración* (1944) y, en cierta medida, escapaba también a los tentáculos y clichés del “realismo socialista”. Así, la influencia del marxismo heterodoxo de Kosík o Sviták en el campo de la filosofía, la larga sombra proyectada por Kafka en todos los ámbitos culturales del país, la literatura disidente de Vaculík, Kohout o Kundera entre otros, o el movimiento cinematográfico de vanguardia conocido como la “Nueva Ola Checoslovaca” (con directores como Milos Forman o Ján Kádar entre sus filas), aportaban motivos suficientes para que pudiera confiarse esta destrucción del mundo de la pseudoconcreción a la cultura. Trascendiendo las fronteras

porque en la cotidianidad el sujeto lo encuentra todo “al-alcance-de-la-mano” (*Zuhandenheit*) y, por ello, ésta se convierte automáticamente en “el mundo de la intimidad, de lo familiar y de los actos banales”<sup>68</sup>. Desde el momento en que la fenomenología de la vida fáctica de Heidegger describe y da fe del mundo de lo manipulable (*Zuhandenheit*), sin cuestionarse ni por asomo su génesis, su sentido o su sinsentido, el filósofo checo considera este tipo de reflexión hermenéutica, que aflora y se centra exclusivamente en la facticidad y la manipulación, como una de las principales causas de la perpetuación de la fetichización de lo familiar en la vida cotidiana. Incluso, si el sujeto, o el *Dasein* en el caso de Heidegger, no logra orientarse en sí-mismo ni retornar hacia-sí, si vive, pues, en la “impropiedad”, y no en el modo propio o auténtico de ser sí-mismo, ello es debido a que “se pierde en el mundo de lo manipulable y se identifica con él”<sup>69</sup>. No se equivoca Kosík cuando señala que la hermenéutica de la facticidad heideggeriana no aborda en ningún momento, ni tampoco pretende hacerlo, la génesis del mundo práctico-utilitario de la *Zuhandenheit*, dándolo acríticamente por presupuesto en el desarrollo de la analítica existencial. Sin embargo, no da la impresión de que en *Ser y tiempo* Heidegger se contente con aceptar sin más esta familiaridad cotidiana, y eso con total independencia del hecho de que el autor no sitúe el origen de tal familiaridad como resultado del fetichismo o de la mistificación que impera en la vida cotidiana, facilitada o agravada por la pérdida del sujeto en el mundo de lo manipulable. Pero en lugar de conceder a la filosofía, a la ciencia, a la literatura, etcétera, la tarea de romper con esta familiaridad impropia, Heidegger, reacio a toda cultura en general y ávido de experiencias existenciales más profundas y originarias, prefiere otorgar semejante función a la angustia: “la angustia trae al *Dasein* de vuelta de su cadente absorberse en el ‘mundo’. La familiaridad cotidiana se derrumba”<sup>70</sup>. Desafortunadamente, el rol tan significativo que esta angustia ejerce en la ontología de la vida cotidiana de Heidegger, y la relación que la vincula con el “estado de resuelto” (*Entschlossenheit*) y el ser-para-la-muerte, no es objeto de análisis o confrontación en lugar alguno de *Dialéctica de lo concreto*, ni tampoco en trabajos ulteriores de Kosík.

Todavía en torno a esta última cuestión, debe hacerse notar pertinentemente que una constante en la crítica marxista de la vida cotidiana, distinguible con claridad meridiana pese a ligeras modificaciones de estilo, es el énfasis con el que los distintos autores, no sólo Kosík, postulan la conveniencia de una conexión consciente del sujeto inmediato de la cotidianidad con la ciencia y el arte, esto es, para expresarlo con palabras de Lukács y Heller, con las

checoslovacas, Kosík también alude favorablemente al “efecto de distanciamiento” del teatro épico de B. Brecht.

<sup>68</sup> Karel Kosík, *Dialéctica de lo concreto*, p. 93.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>70</sup> Martín HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, p. 207.

“objetivaciones genéricas para-sí”. Pues al entrar en contacto con ellas, se le brinda al sujeto la oportunidad de romper o suspender la familiaridad fetichizada de la cotidianidad a la que nos hemos referido. Bajo el fuerte influjo de la filosofía hegeliana, dicha ruptura o suspensión se presenta siempre como un tránsito desde la particularidad en-sí (conciencia) a la individualidad para-sí (autoconciencia). No obstante, como se encarga de apuntar Lukács en su *Estética*, en *Ser y tiempo* la relación de “los modos de comportamiento de la cotidianidad con la cultura entera y la evolución cultural de la humanidad”<sup>71</sup> no es tenida en cuenta. Para Lukács, la ciencia y el arte simbolizan el grado más alto de objetivación alcanzado por la actividad humana. Por lo tanto, una comprensión apropiada del fenómeno de la cotidianidad, que dé cuenta de su riqueza más que de su pobreza, debería atender, en consecuencia, a la relación del comportamiento de los sujetos respecto a esas objetivaciones, sin descuidar, asimismo, el vínculo de esos mismos modos de comportamiento “con la cotidianidad y en sus diferencias y su contraposición con el comportamiento cotidiano”<sup>72</sup>. Ahora bien, aquél que, como Heidegger, “no se decide a recorrer el camino hacia la objetivación atravesando esos medios o ambientes, tiene que perder precisamente sus problemas decisivos”<sup>73</sup>.

Tanto para Marx como para el conjunto de autores encuadrados en el marxismo crítico, la alienación en la vida cotidiana es consecuencia de determinadas acciones humanas y, por consiguiente, puede ser revertida por la acción de los sujetos en cuanto seres dotados de razón, pues “son los hombres, precisamente, los que hacen que cambien las circunstancias”. Según Heidegger, en cambio, “la vida cotidiana alienada o inauténtica no puede explicarse solamente en términos de las estructuras sociales de explotación, en su lugar, dichas estructuras deben ser entendidas a la luz de una tendencia intrínseca de la humanidad hacia la ocultación (caída) y como resultado de un destino ontológico-histórico que trasciende los hechos humanos”<sup>74</sup>. Sin embargo, la crítica marxista de la vida cotidiana no tiene por qué acusar una debilitación, una mengua de su potencial crítico, en caso de que resuelva tomar prestados ciertos recursos conceptuales provenientes de la analítica existencial heideggeriana. En este sentido, incluso Lefebvre, tan poco propenso a entablar cualquier tipo de diálogo con la fenomenología existencial, percibe que la noción de inautenticidad (*Uneigentlichkeit*) de Heidegger “aunque confusa, es una noción crítica, que podemos tomar si se presenta el momento favorable, modificándola y dándole sentido y contenidos prácticos”<sup>75</sup>.

<sup>71</sup> György LUKÁCS, *Estética I. La peculiaridad de lo estético. volumen 1*, p. 73.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>73</sup> *Ibid.*

<sup>74</sup> Michael E. ZIMMERMAN, “Karel Kosík’s Heideggerian Marxism”, en *The Philosophical Forum* 15 (1984), p. 221.

<sup>75</sup> Henri LEFEBVRE, *Obras (posteriores a 1958)*, Buenos Aires, Peña Lillo, 1967, p. 279.

Ahora bien, si Lukács dejó progresivamente atrás su enfática condena de juventud a la “vida inauténtica”, orientándose decididamente hacia la crítica marxiana de la “reificación de la conciencia” y del “fetichismo de la mercancía”, también Lefebvre pugnó por distinguir con nitidez su crítica “revolucionaria” de la vida cotidiana, centrada de igual modo en la teoría de la alienación de Marx, de la crítica “poética” del surrealismo y de la “ontológico-existencial” de Heidegger. “En sí la vida cotidiana no es ni lo auténtico ni lo inauténtico. Definiría más bien el medio y el tiempo en que aquellos se confrontan, en que la autenticidad se verifica y debe mostrar sus títulos”<sup>76</sup>. Visto así, no resulta extraño, pues, que no solamente ellos, sino también los demás autores de procedencia marxista que han atendido en sus respectivas obras la problemática de la vida cotidiana, deban encontrar por fuerza inadmisibles aquellas desalentadoras citas de Heidegger en *Ser y tiempo* donde parece eliminarse toda perspectiva de un enriquecimiento o una desalienación de la cotidianidad: “La estructura ontológica-existencial de la caída sería también mal entendida si se le quisiera atribuir el sentido de una mala y deplorable propiedad óntica que, en una etapa más desarrollada de la cultura humana, pudiera quizás ser eliminada”<sup>77</sup>.

#### 4. SUPERACIÓN DE LA FAMILIARIDAD Y DEL ENCUBRIMIENTO EN LA COTIDIANIDAD

Donde sí existe una indudable confluencia de postulados entre *Ser y tiempo* y *Dialéctica de lo concreto*, que a nuestro entender podría marcar las directrices para una más que provechosa revitalización de la discusión entre la fenomenología y el marxismo, es en la consideración del sentido del ser en el ser como verdad, es decir, como *alétheia*, como desocultamiento. En su período fenomenológico, comprendido aproximadamente desde inicios de la década de los años diez hasta principios de la década de los treinta del pasado siglo, Heidegger confiere a la estructura del *Dasein* una disposición descubriente; la determinación auténtica del ser es la *ἀληθής* (*alethés*)<sup>78</sup>. El ente, en el caso de Heidegger, o la esencia, en el caso de Kosík, son ciertamente accesibles al *Dasein*<sup>79</sup>; no obstante, aunque ambas nociones detenten el carácter de la manifestabilidad y de la verdad, su manifestarse en la cotidianidad lo es siempre en el

<sup>76</sup> *Ibid.*

<sup>77</sup> Martin HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, p. 194.

<sup>78</sup> Esta concepción tiene sus raíces en la lectura juvenil que hace Heidegger de la tesis doctoral de F. Brentano, *Sobre la múltiple significación del ente en Aristóteles* (1862), y de las *Investigaciones Lógicas* (1900-01) de Husserl, así como su posterior crítica hasta llegar a la conclusión de que el significado primordial de la posibilidad ontológica no es el de las categorías de la predicación sino el de *on alethes*. Toda la tradición que ha vinculado la verdad con el discurso acerca de la verdad, con el discurso proposicional (*logos apophantikos*) ha ocultado, según Heidegger, el verdadero sentido del término verdad: lo que se muestra, lo que se desoculta.

<sup>79</sup> Por tanto, polemizando con Kant, esta esencia, que tiende a coincidir en los planteamientos de Kosík con el nóumeno o “cosa en-sí”, sí puede ser conocida por el ser humano.

modo del ocultamiento y del encubrimiento (*Verdecktheit*) aparential. Por esta razón, el acceso del *Dasein* o del sujeto a la verdad, a un mostrarse la esencia o el ente tal como son, sin encubrimiento alguno, esto es, el acceso a aquello que Heidegger califica de *eigentlich*<sup>80</sup>, “requiere no sólo hacer un esfuerzo, sino también dar un rodeo”<sup>81</sup>.

En *Ser y tiempo* Heidegger se refiere en forma explícita al doble carácter de la manifestabilidad y del encubrimiento del ente: “El ente no queda enteramente oculto, sino que está justamente descubierto, pero a la vez disimulado; se muestra –pero en el modo de la apariencia”<sup>82</sup>. Adoptando un posicionamiento interpretativo similar, en *Dialéctica de lo concreto* puede leerse: “La cotidianidad es un mundo fenoménico en el que la realidad se manifiesta en cierto modo y, a la vez, se oculta”<sup>83</sup>. Así pues, a la facticidad del medio cotidiano en el que se desenvuelve inmediatamente el *Dasein* “le son inherentes la obstrucción y el encubrimiento”<sup>84</sup>. Lo que se encubre en la caída en el “uno” (*das Man*) es “la propiedad y la posible verdad del existir”<sup>85</sup>. La interpretación que el *Dasein* hace del mundo está mediada por la tendencia encubridora del estado interpretativo público, por una “publicidad” (*die Öffentlichkeit*) donde los fenómenos distorsionadores de la habladuría, la curiosidad y la ambigüedad contribuyen a oscurecer, disimular y obstruir fatalmente la disposición devalante o descubriente del *Dasein*. De ahí que el ser originario del *Dasein* no pueda emerger ni ser-descubierto a menos que se arremeta contra la tendencia encubridora propia de la caída.

Lo fenoménico es lo que se muestra como lo que realmente es. Ahora bien, en el mundo de la pseudoconcreción hay que poner en duda este inocente y bienintencionado concepto fenomenológico de fenómeno. La variedad de ordenamientos jurídicos, políticos y sociales en los diversos arquetipos societarios capitalistas no impide que el análisis descubra en ellos una realidad homogénea fundamental. Cuando prestamos atención a la naturaleza de sus leyes, al funcionamiento de una ciencia –la economía política– en la que sus respectivos *modus operandi* encuentran las más variadas justificaciones de lo injustificable, se nos revela un elemento característico común. No es otro que el hecho de que en todos ellos lo fenoménico se manifiesta en el modo de la apariencia. Y la esencia, la verdad de dicha realidad, queda así parcialmente oculta en el fenómeno; la verdad de la realidad aparece solamente de un modo encubierto o mediato en la cotidianidad. Pero no como una secuela

<sup>80</sup> Martin HEIDEGGER, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, p. 109.

<sup>81</sup> Karel KOSÍK, *Dialéctica de lo concreto*, p. 25.

<sup>82</sup> Martin HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, p. 238.

<sup>83</sup> Karel KOSÍK, *Dialéctica de lo concreto*, pp. 95-96.

<sup>84</sup> Martin HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, p.238. Véase también Martin HEIDEGGER, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, p. 109.

<sup>85</sup> Martin HEIDEGGER, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, p. 109.

de la tendencia al encubrimiento ontológicamente intrínseca al *Dasein*, sino porque el movimiento real de tales sociedades se rige, en sus distintos niveles, por un complejo entramado regulado por múltiples categorías abstractas que, aun adoptando formas fenoménicas aparentes, operan en su seno como reales y concretas. Por eso, lo que domina en ellas es el contrasentido, o el “doble sentido”, de tal modo que el mundo de la pseudoconcreción de la cotidianidad enajenada deviene un “claroscuro de verdad y engaño”<sup>86</sup>. El valor de cambio se impone sobre el valor de uso y la actividad de los sujetos es fijada fenoménicamente en la forma-mercancía. La apariencia se combina entonces con la abstracción y la cuantificación. El sujeto, como trabajo vivo, es negado y alienado por la apariencia, por el trabajo muerto.

Un encuentro simbiótico entre la fenomenología y el marxismo dependerá de la capacidad para ubicar la dialéctica de lo abstracto a lo concreto, todavía idealista en Hegel, junto al movimiento fenomenológico de lo categorial (aparencial) a lo precategorial (fundante), en la esfera material de la realidad. El anclaje material de esta dialéctica, que asegura una mayor concreción en contraste con su ubicación en el ámbito del pensamiento especulativo (Hegel) o de la subjetividad trascendental (Husserl), es también un dirigirse más allá de la mera reducción de las formas fenoménicas aparenciales a formas fenomenológicas, poniendo además en evidencia el origen histórico y económico (no solamente ontológico, como tiende a concebirlo problemáticamente Heidegger) de la tendencia al encubrimiento en la cotidianidad, al tiempo que el análisis apunta resueltamente hacia la praxis transformadora, negadora de este universo aparencial.

Jordi Magnet Colomer  
Avda. República Argentina, 47, 4º, 2ª  
08023 Barcelona  
jordi.magnet@gmail.com

<sup>86</sup> Karel Kosík, *Dialéctica de lo concreto*, p. 27.