

... historia son partes integrantes y necesarias del desarrollo genérico hecho posible por la superación de la alienación. La concepción de la superación de la alienación, de la libertad humana, no «sintetiza» todas estas libertades; por ello el concepto de libertad proporcionado por Marx no sustituye a los precedentes, ni éstos pueden estarle subordinados. El concepto marxiano de libertad posee un carácter *histórico-filosófico*, expresa la *perspectiva* histórica en la que *las libertades heterogéneas de las esferas heterogéneas alcanzan su propia realización*.

### CONCEPTOS «ESPECIALES» DE LIBERTAD

Hemos examinado brevemente el concepto cotidiano y los filosóficos, y hemos visto que representan los dos polos de la articulación. El primero expresa la libertad de los particulares que viven la vida cotidiana, los segundos la libertad de aquellas acciones que se refieren a valores genéricos. Hemos advertido también que existen otros especiales conceptos de libertad, en los cuales predomina la aproximación cotidiana o la filosófica. Cuanto más particulares son los intereses a partir de los cuales nos acercamos a una esfera determinada, el concepto relativo será tanto más próximo al cotidiano; cuanto más se tienen en cuenta los valores genéricos, tanto más claramente aparecerá el concepto filosófico.

Por ejemplo, la definición liberal-burguesa según la cual la libertad *económica* se identifica con la libertad del empresario, es análoga al concepto cotidiano. Por el contrario, en Marx —para quien las leyes de la economía actúan en la alienación como leyes naturales, de modo que libertad económica no significa más que liquidación de ese carácter de leyes naturales, por lo cual el hombre se ve en la necesidad de plasmar de un modo planificado la base económica de su propio desarrollo— el concepto económico de libertad no es más que la articulación en un sentido determinado del concepto filosófico. Libertad *política* significa corrientemente «no estar oprimido», es decir, se aplica a la determinada integración el cotidiano «no-estar-obligados-a-actuar». Cuando Marx dice que ningún pueblo puede ser libre si oprime a otro pueblo, interpreta, por el contrario, la libertad política sobre la base del concepto filosófico de libertad. Dado que la opresión es una forma de alienación, los opresores, igual que los oprimidos, tampoco son libres.

Es extremadamente raro que la articulación cotidiana y filosófica de la libertad económica y política operen al mismo tiempo. En el primer ejemplo citado, el de la concepción de la libertad económica liberal-burguesa y marxiana, nos encontramos precisamente con tal coincidencia temporal, naturalmente desde que

ha aparecido el concepto de Marx. Por lo que afecta a la libertad moral, por el contrario, esta «escisión» constituye la regla. En la consciencia cotidiana, libertad moral no significa nunca más que *posibilidad* de elegir el bien. Los conceptos filosóficos de libertad, en los que está siempre presente el problema de la libertad moral, en contraste, se preguntan *qué es el bien* y por tanto ponen en discusión el *contenido* de la «posibilidad»; además en ellos quedan siempre distinguidas la *intención* y la *consecuencia*. Dado que la determinación del contenido del bien, los límites de la esfera de la posibilidad, la relación entre intención y consecuencia se presentan en distintos modos, no podemos estudiarlos aquí con más aproximación. Solamente nos interesaba llamar la atención sobre la coexistencia de dos tipos de conceptos morales de libertad.

La libertad, por tanto, clarifica qué tipo de posibilidades de acción puedo tener, y desde los siguientes puntos de vista: en qué esfera se sitúa la posibilidad de acción, cuál es el contenido de ésta, en qué medida se refiere solamente al particular o a una integración particular, o bien expresa el desarrollo genérico en su conjunto. No es raro encontrar una contradicción, incluso un conflicto, entre las libertades de distinto contenido de las distintas esferas. Puedo reconocer la preeminencia de una causa con contenido de valor positivo, luchar por ella, y ser condenado *por ello*. Puedo ser libre bajo el aspecto genérico, pero no serlo en absoluto en la vida cotidiana. O bien, mi libertad cotidiana puede chocar con la libertad moral; «hago lo que quiero» puede significar también que renuncio a mi posibilidad de elegir el bien. A menudo estas contradicciones se presentan a nivel social. En sentido político el obrero es, por ejemplo, más libre que el siervo de la gleba, pero está más sometido por la constricción económica; en cuanto alcanza el nivel de la consciencia de clase y de la autoconsciencia y afronta conscientemente la lucha de clases contra la burguesía, se encamina por la vía que lo lleva a ser libre en sentido genérico, pero —por el momento— no está libre de la constricción económica. Todo esto se refiere, evidentemente, a las posibilidades *típicas* de la clase; la contradicción o el conflicto en los distintos obreros particulares se realiza de modos distintos.

Las libertades tienen evidentemente una *jerarquía* y es indudable que ocupa el primer lugar la libertad en el sentido del desarrollo genérico de los valores: la posibilidad o la realización de acciones destinadas a llevar a cabo valores genéricos elegidos conscientemente. (Esto es lo que expresan respectivamente los conceptos filosóficos de libertad.) Es indudable también que la realización de las libertades más elevadas no elimina la presencia y el significado de otras libertades. También el luchador por la libertad que se encuentra en la cárcel aspira ardientemente a salir de su celda, y este deseo no deja de ser activo por el hecho

de que él no dude de la justeza de la causa elegida libremente por él. Para el obrero que participa en la lucha de clases es importante que su familia no sufra hambre o que él mismo tenga que comer cuando tiene hambre; es cierto que *puede subordinar* esta libertad a la lucha de clases, pero no puede renunciar a la exigencia relativa.

Hemos discutido hasta ahora sobre la libertad cotidiana o sobre su concepto de un modo totalmente abstracto. En cuanto a su contenido, hay que decir que es *histórico y extremadamente concreto*, y en dos sentidos. En el «hago lo que quiero» el elemento «quiero» cambia continuamente en amplitud y contenido. Cambia también en el particular, pero dejaremos de lado este aspecto. Lo que nos interesa ahora es que tal elemento cambia típicamente en el curso de la historia.

Es decir, en su vida cotidiana los hombres pueden querer cosas netamente distintas. Lo que puedan querer deriva en primer lugar de las relaciones sociales y del lugar que los hombres ocupan en su seno. Hoy, por ejemplo, los hombres eligen por sí solos la persona con quien quieren vivir; si se les quiere obligar a un matrimonio, consideran este hecho como una limitación de su libertad, como efectivamente lo es. No obstante, durante siglos han sido los padres quienes han elegido la persona con la que sus hijos debían vivir, en cuanto la elección del cónyuge no entraba en la libertad y nadie interpretaba esto como una limitación de su propia libertad personal, y en realidad no lo era. Y a la inversa: en la antigua Roma el padre tenía todos los derechos sobre sus hijos, y si quería podía incluso matarlos. Hoy nadie reconocería a un padre semejante libertad.

En toda época la libertad ha tenido un contenido distinto incluso para los miembros de las distintas clases. La libertad de las clases dominantes ha sido siempre mayor, o sea, su miembros podían realizar mejor lo que querían, y querían, considerando la media, más cosas y en ámbitos más extensos. En la época precapitalista los denominados privilegios garantizaban a las clases dominantes mayores libertades, en el capitalismo lo es el dinero. En todos los tiempos los hombres y las mujeres han tenido libertades distintas; las mujeres de todos los estratos sociales podían realizar mucho menos de lo que querían, y querían menos. Con la llegada del mundo burgués, en virtud de la garantía de los derechos de libertad y de igualdad (de los ciudadanos ante la ley, de religión, de la mujer), se hace *formalmente*, porque tanto la riqueza como las convenciones (especialmente frente a las religiones y a la mujer) se han encargado de contrarrestar esta igualdad. Es una verdad hoy en día aceptada que una de las tareas esenciales del socialismo es precisamente el realizar estos derechos de libertades burguesas, es decir, *crear posibilidades de libertad iguales de hecho para todo particular que nazca en esa sociedad*. (Hablamos evidentemente sólo de las posibilidades que

dependen de la sociedad; las características particulares y el grado de desarrollo de individualidad continúan siendo factores importantes para que surja y se realice la libertad.)

De cuanto hemos dicho resulta claro que no es casual que un cierto tipo de conceptos políticos o económicos de libertad esté siempre acuñado en base al modelo del concepto cotidiano de libertad. Efectivamente, la necesidad de libertades económicas y políticas deriva *en parte* de las experiencias y exigencias de la vida cotidiana y está dirigida a garantizar y a generalizar la libertad cotidiana. La exigencia de la libertad de expresión y de opinión emerge en la vida cotidiana burguesa *antes* de que fuese codificada como «derecho del ciudadano»; el libre ejercicio de la religión fue una exigencia de la vida cotidiana antes de ser sancionado por la ley; el derecho al trabajo ha sido una exigencia cotidiana antes de ser fijado en la Constitución socialista. Hemos dicho «en parte» porque en efecto los conceptos de libertad políticos y económicos mediados por la filosofía *no* surgen *directamente* de las exigencias cotidianas, aunque adquieren su sentido sólo *después de haber vuelto* a la vida cotidiana.

### CONFLICTOS ENTRE LIBERTAD COTIDIANA Y LIBERTAD GENERICA

¿Por qué razón el concepto de libertad basado directamente en el desarrollo genérico no ha podido surgir —a través de la *intentio recta*— del concepto de libertad de la vida cotidiana? Para poder responder (brevemente) a esta pregunta debemos remitirnos de nuevo a la relación contradictoria, e incluso directamente conflictiva, entre la libertad cotidiana y la genérica.

La libertad de la vida cotidiana colisiona con la del género humano cuando el «hago lo que quiero» representa *la libertad de la particularidad*. Si el «querer» está dirigido exclusivamente a realizar la particularidad, este conflicto es *inevitable incluso en el marco de la vida cotidiana*. Ante todo ese querer es impugnado por nuestro prójimo, por los otros. Si alguien lleva a cabo la libertad del «hago lo que quiero» sobre la base de la particularidad es seguro que pisoteará a los demás. A menudo este hecho no aparece de un modo directo, porque el temor al castigo (miedo de un daño a la particularidad) hace de contrapeso. En la libertad cotidiana del particular organizada sobre la pura particularidad rige realmente el principio del «*homo homini lupus*». Diciendo que la primera función de la moral es remover las motivaciones puramente particulares o bien canalizarlas, afirmamos al mismo tiempo, a propósito de la libertad, que la moral *también* determina la voluntad con motivos genéricos y de este modo

*hace que la intención genérica se convierta también en una parte orgánica de la libertad cotidiana.*

Pero la libertad cotidiana no sólo puede colisionar con la genérica, sino que incluso *puede ser movilizadada contra ella*. La aristocracia que defendía sus privilegios o la burguesía que defiende la iniciativa privada han sostenido y sostienen también actualmente estas libertades cotidianas contra el progreso humano. Precisamente por esto el crecimiento de las posibilidades de la acción humana con un contenido de valor positivo puede limitar la posibilidad de acción, la libertad de determinados estratos y de miembros particulares de determinados estratos (como en una dictadura revolucionaria), y en efecto así sucede.

Marx definió la libertad como un aspecto fundamental del «ente genérico». La libertad cotidiana —al menos tendencialmente y sin perder su especificidad de ser cotidiana— se convertirá en genérica, será humanizada definitivamente, cuando la «voluntad» en la vida cotidiana de los hombres ya no esté en conflicto con los valores del desarrollo genérico, sino que se encuentre en armonía con ellos. Lo cual no significa que será idéntica a ellos. La vida cotidiana no sería vida cotidiana si todas sus aspiraciones estuviesen dirigidas directamente a la genericidad (y no a la individualidad). No es en absoluto obligatorio tener en perspectiva la genericidad cuando se intentan realizar valores que armonicen con ella. Basta con que el particular de la vida cotidiana sea una personalidad rica en valores pertenecientes al desarrollo de la humanidad. Por ello hemos escrito que el concepto filosófico de libertad no ha surgido directamente de las exigencias cotidianas de libertad, sino que por una especie de *feedback* vuelve a influir en ella.

Una de las tareas del socialismo, en cuanto a la realización de la libertad, consiste en garantizar a cada uno las mismas posibilidades de realizar la libertad cotidiana. Pero llegados a este punto quisiéramos llamar la atención sobre una ulterior tarea, la de producir las condiciones (liquidando la explotación, instaurando una nueva democracia, etcétera) en las que sea posible la armonía entre las libertades cotidianas de los particulares y la libertad genérica, en las que el conflicto hasta ahora inevitable entre valores cotidianos y valores genéricos sea eliminado.

De este modo, naturalmente, no serán eliminados para siempre todos los conflictos de la libertad. Pero dado que el análisis de este problema no es el tema de nuestro libro, nos limitaremos a poner de relieve cómo *el mismo desarrollo de la libertad genérica no constituye un proceso homogéneo exento de contradicciones*. Determinadas tendencias de desarrollo, determinados procedimientos, etcétera, pueden favorecer en un cierto sentido la libertad genérica y en otro empujarla al estancamiento o incluso

48. Cf. G. MARKUS, *Marxismo y «antropología», op cit.*

bloquearla. Este hecho ha tenido hasta ahora también repercusiones en la vida cotidiana, especialmente en los conflictos cotidianos de los individuos desarrollados. *Un fenómeno secundario del desarrollo de la libertad es también llevar los conflictos del género humano a un nivel más elevado.*

Tercera parte  
EL MARCO ESTRUCTURAL  
DE LA VIDA COTIDIANA

Wer auf die Welt Kommt, baut ein neues Haus.  
Er geht und lässt es einem Zweiten,  
Der wird sich's anders zubereiten  
und Niemand baut es aus.

GOETHE

(Quien viene al mundo, construye una casa nueva,  
se va y se la deja a otro,  
éste se la arreglará a su manera  
y ninguno acaba nunca de construirla.)

## I. Objetivaciones en-sí y para-sí. El para-nosotros

Para poder estudiar la vida cotidiana como ámbito de aprobación por excelencia de las objetivaciones genéricas en-sí y como fundamento de las objetivaciones genéricas para-sí, en principio deberemos examinar brevemente estas categorías. Advertimos, sin embargo, que no es nuestro propósito analizar a fondo los conceptos filosóficos de en-sí, para-sí y para-nosotros. Nos limitaremos a exponer lo necesario para comprender las características de estas objetivaciones.<sup>1</sup>

En-sí y para-sí son, al menos en la interpretación tomada de Marx, conceptos *relativos*. Por lo que afecta a la naturaleza, es ser-en-sí todo lo que aún no ha sido penetrado por la praxis y por el conocimiento; en este sentido, hablando de la relación entre naturaleza y sociedad, toda la zona de la praxis puede ser considerada ser-para-sí (porque está penetrada por el sujeto y respecto a la naturaleza sigue un desarrollo con sus propias leyes). Sin embargo, de ahora en adelante permaneceremos en el ámbito de la socialidad, estudiando el en-sí y el para-sí en el seno de este conjunto. De modo que estamos autorizados para hablar de esferas, integraciones, objetivaciones en-sí, aun cuando éstas con respecto a la naturaleza son «seres-para-sí». Pero también en la sociedad el en-sí y el para-sí son *categorías tendenciales*, que sólo se presentan en su forma pura en los casos límite. Piénsese en la distinción efectuada por Marx entre clase en-sí y clase para-sí. Es en-sí aquella clase que, con respecto a su puesto en la división social del trabajo y a su relación con los medios de producción, está simplemente presente, considerado que el orden económico y social determinado no existiría ni podría existir sin su ser-asi. Se convierte en clase para-sí cuando reconoce su propio ser-clase y los consiguientes intereses, cuando desarrolla una conciencia de clase propia, lo que Lukács denomina una «conciencia atribuida de derecho».<sup>2</sup> Indudablemente entre estos dos estados son posibles innumerables grados y nadie estaría en condiciones de determinar un punto, un *instante* histórico en el que tenga lugar el salto del en-sí al para-sí.

Para las objetivaciones es válido lo que en general es más válido para los fenómenos sociales. Por ello, a partir de ahora

1. Sobre estas categorías referidas a la ciencia y al arte, véase G. LUKÁCS, *Estética*, op. cit., vol. III, pp. 277 y ss.

2. G. LUKÁCS, *Historia y conciencia de clase*, México, Ed. Grijalbo, 1969.

en nuestro discurso, distinguiendo entre objetivaciones en-sí y objetivaciones para-sí, tendremos siempre presente este carácter tendencial.

Pero antes debemos definir qué es lo que consideramos como una objetivación. La actividad, el comportamiento, etcétera, del hombre se objetivan siempre (contrariamente a los impulsos y a las motivaciones potenciales que no se transforman en actos, al lenguaje interior, a las formas de pensamiento casuales también respecto del desarrollo de la personalidad, o privada, a las ensoñaciones, etc. que no se objetivan inmediatamente). Pero no todo objetivarse implica una objetivación. Ante todo, las objetivaciones son siempre *genéricas* y encarnan distintos tipos de genericidad. Además éstas no son simplemente las consecuencias de acciones exteriorizadas, objetivadas, sino *sistemas de referencia* que, respecto a las actividades del hombre que se orientan hacia ellos y que los plasman, son *externos*. El hombre particular debe, por tanto, *apropiárselas* para que las objetivaciones se remitan a él y él las pueda plasmar. Y si cada uno puede apropiárselas relativamente al mismo nivel, no todas las objetivaciones pueden ser *formadas, plasmadas* por nadie al mismo nivel. Aquí estriba precisamente la diferencia fundamental entre las objetivaciones genéricas en-sí y las para-sí. Hay que añadir que existen esferas, integraciones, etcétera, sociales que en sí no son objetivaciones, sino que contienen objetivaciones como momentos suyos.

### LAS OBJETIVACIONES GENERICAS EN-SI

Ante todo debemos circunscribir el *en-sí* en general. Pero dado que los fenómenos sociales son estructuras, esferas o integraciones de objetivaciones que ya modifican en distinto modo la categoría o algunos rasgos del en-sí, debemos subrayar una vez más el carácter tendencial. ¿Cuáles son, por tanto, las connotaciones tendenciales del en-sí, como categoría para describir las entidades sociales?

El primer rasgo distintivo del en-sí de las entidades sociales es que sin éstas *no existe* o la sociedad en general o por lo menos *una determinada estructura social*. El primer aspecto de la alternativa caracteriza *las objetivaciones genéricas en-sí*. Cuando de la naturaleza se autoproduce la sociedad, es decir, cuando el hombre produce su ambiente, su mundo, lo hace organizando una estructura de objetivaciones en-sí unitaria y articulada al mismo tiempo. Esta esfera de objetivaciones genéricas en-sí es la resultante de actividades humanas, pero también la condición preliminar de toda ocupación del hombre. Sus tres momentos, distintos pero de existencia unitaria, son: primero, *los utensilios y los productos*; segundo, *los usos*; tercero, *el lenguaje*. Como es sabido

por el ABC del marxismo, el hombre se hace hombre a través de su trabajo, en cuanto que a través del trabajo humaniza la naturaleza (y su propia naturaleza). Crea su propio ambiente arrancándolo a la naturaleza, se rodea de un número cada vez mayor de objetos hechos por él o usados para fines específicos, que pronto acaban por ser su sistema de referencia primario. El sistema de los usos y el lenguaje no deben ser considerados en ese contexto como una «consecuencia». La elaboración del mundo de los usos y del lenguaje humanos (en ellos se constituye la socialidad en primer lugar) es un *componente* orgánico de la actividad de trabajo. Por tanto, tenemos ante nosotros, repetimos, un sistema de objetivaciones unitario, que todo hombre de toda época debe apropiarse unitariamente. La humanización efectiva del hombre (su ascensión a la genericidad muda, que le es innata al igual que su particularidad) comienza en el momento en que el hombre se apropia de esta esfera de objetivaciones en-sí por medio de su actividad. Este es el punto de partida de toda cultura humana, el fundamento y la condición de toda esfera de objetivaciones para-sí, con una particular importancia en la vida cotidiana. Con ello no queremos decir que la actividad genérica en-sí y su estructura de objetivaciones queden limitadas a la vida cotidiana. El nivel determinado del trabajo (de la producción) es el último factor determinante del desarrollo social: determinante en el sentido de que establece el margen de maniobra posible de las estructuras sociales. El complejo sistema de las relaciones productivas y sociales (de las relaciones de clase), basado en las posibilidades de un determinado nivel productivo, ya no es posible describirlo en las formaciones sociales más evolucionadas (en última instancia desde la aparición de las sociedades de clase) con la categoría de «uso», sin embargo, también en este caso el uso —a menudo como principio ordenador— tiene un papel importante. Por no hablar del lenguaje, que es la *conditio sine qua non* de cualquier actividad humana, principalmente de la mental. Pero precisamente de este carácter de universalidad de las objetivaciones genéricas en-sí se deriva que ellas no sólo constituyen el punto de partida de la vida cotidiana, sino que poseen una función decisiva, como veremos, en todo el transcurso de la vida cotidiana, en las características esenciales de su estructura. Cada uno en su vida cotidiana debe apropiarse de las objetivaciones genéricas en-sí como fundamento necesario e ineluctable de su crecimiento, de su convertirse en hombre.

Dado que aún hablaremos extensamente de las objetivaciones genéricas en-sí, por ahora será suficiente cuanto hemos dicho sobre sus características. Queremos retomar el discurso en el hecho de que la categoría del en-sí, incluso en el seno de la sociedad, no podemos limitarla a las objetivaciones genéricas en-sí. Sin embargo, los otros en-sí no pertenecen necesaria e inevi-

blemente a toda socialidad (solamente a ciertas estructuras, pero aquí necesariamente), a menos que no estén refrendadas por la posibilidad *de principio* del devenir-para-sí. A este respecto hay que recordar ante todo *las relaciones de producción*. En las sociedades primitivas la relación económica no es todavía autónoma, aún no se ha escindido de la estructura de las objetivaciones genéricas en-sí; en otros términos, las actividades concernientes a la estructura de objetivación en-sí cumplen la función de las actividades concernientes a las relaciones económicas. En última instancia se convierte en autónoma —es decir, en mediador entre las fuerzas productivas y las relaciones sociales en general— cuando surge la sociedad de clase, produciendo numerosos tipos de trabajo que no se basan directamente en el uso del mundo de los utensilios (de la objetivación genérica en-sí). Las relaciones de producción presentan innumerables objetivaciones (en-sí) que funcionan en la estructura de la objetivación genérica en-sí. Estas conservan siempre su ser-en-sí en el sentido de que sin ellas no existe ninguna sociedad; al mismo tiempo pueden —en otra dirección— convertirse en ser-para-sí. La *conditio sine qua non* de la perspectiva comunista, por tanto, es el plasmar el puro *en-sí de las relaciones de producción en un en-sí y para-sí*.<sup>3</sup>

El segundo rasgo común del en-sí es que éste es alimentado y modificado por las «posiciones» teleológicas (actividad) del hombre particular, pero desarrolla también sus propias legalidades que se realizan «a espaldas» de los hombres. Esto no significa que una intención humana consciente no pueda nunca estar orientada a desarrollarlo o plasmarlo. Si en el caso del lenguaje se trata de un fenómeno raro (neologismos), no lo es en absoluto en el caso del trabajo, de los usos de las relaciones de producción. Aunque las intenciones conscientes hacia los distintos tipos de en-sí sean muy distintas en las diferentes épocas históricas en las que aún no ha tenido lugar el alejamiento de las barreras naturales en las relaciones sociales, el cambio consciente de la estructura de los usos juega, por ejemplo un puesto relevante (la Constitución de Licurgo). La intención activa del Estado dirigida a transformar las relaciones de propiedad juega un papel importante en la Antigüedad (Solón) y luego —en un plano superior— en el socialismo, mientras que en el capitalismo clásico casi no aparece en absoluto. Aquí por el contrario alcanza su primera culminación la intención consciente dirigida a promover el desarrollo de las fuerzas productivas. Sin embargo, la legalidad autónoma dentro de esta plasmación de las objetivaciones en-sí por parte de las intenciones conscientes se firma totalmente, o sea, se armoniza con ellas, solamente cuando tales

3. Observemos que tal categoría no es entendida aquí en sentido hegeliano. Para nosotros el ser en-sí y para-sí no es jerárquicamente «más alto» que el ser para-sí.

intenciones se mueven en el sentido del desarrollo guiado por sus propias leyes de las objetivaciones en-sí.

Los entes en-sí (en la sociedad) son *ontológicamente primarios*. Ni siquiera recíprocamente tienen una autonomía relativa de desarrollo. Es universalmente sabido en el marxismo que o el desarrollo de las fuerzas productivas lleva al cambio de las relaciones de producción o bien la formación social (incluidas las fuerzas productivas) perece. Observemos respecto a esto que la categoría de «fuerzas productivas» comprende también la apropiación de los medios de producción y una habilidad y una estructura de los usos adecuadas a su apropiación, como a su vez el cambio de las relaciones de producción implica la fijación de las correspondientes estructuras de usos. Pero no todos los estratos de usos hay que considerarlos como ontológicamente primarios en el sentido del mundo objetual de los utensilios, de las relaciones de producción o del lenguaje (del pensamiento lingüístico). No obstante, son de este tipo los usos relativos al manejo de los utensilios y a la economía, así como las costumbres sociales elementales.

El reino del ser-en-sí es el reino de la *necesidad*. Es cierto que el desarrollo de los medios de producción representa la libertad de la sociedad con respecto de la naturaleza y el debilitamiento de la estructura de los usos, la extensión de su «aura», constituye un indicio del alejamiento de las barreras naturales en el seno de las relaciones sociales, pero éstas constituyen solamente premisas de la libertad humana (que se constituye en la sociedad), en sí no representan su garantía. Recuérdese la afirmación de Marx según la cual la producción incluso en el comunismo continúa siendo el reino de la necesidad. Para que la libertad posibilitada por el en-sí (por las objetivaciones en-sí) se realice, es necesario que «entren» en la acción y en la constitución de las relaciones sociales componentes que se distinguen del en-sí, que le son *heterogéneos*: la genericidad para-sí. Es sabido en la actualidad corriente que una de las alternativas del desarrollo infinito de los medios de producción es la humanidad manipulada al extremo, privada de su libertad. Para realizar «la magnífica capacidad: el orden» (Attila József) es necesario ante todo transformar las relaciones económicas de puros entes en-sí en entes en-sí y para-sí. Pero se trata de una transformación que no puede ser efectuada en el seno de las relaciones económicas (del ser-en-sí). Deben prevalecer actividades y objetivaciones «externas» con respecto a la producción y a las relaciones económicas: la política, la ciencia no-alienada (desfetichizada), la ética y todo el mundo de los valores que la humanidad ha producido en el curso de su historia. Repetimos: nos encontramos en el comunismo frente al tercer grado de desarrollo de las relaciones de producción. Diciendo que en las sociedades primitivas la relación económica sólo estaba presente como momento de las objetivaciones genéricas en-sí y

que solamente con la aparición de la producción de mercancías se ha hecho «autónoma», hemos dicho implícitamente que en el comunismo ésta se alzaría de su ser-en-sí convertido en autónomo, para transformarse en un elemento genérico que es en-sí y para-sí.

Pero la economía no es el único ente en-sí que, a través de las objetivaciones y actividades genéricas heterogéneas, sea modificable en la estructura y pueda ser encaminado a una intención de este género. En la producción moderna ha penetrado la ciencia y la actitud hacia su aprovechamiento está muy marcada por la moral, sin embargo, estas dos objetivaciones genéricas en-sí no pierden el carácter de en-sí. El elemento humano de la técnica no se expresa en la técnica misma, sino en la actitud hacia ella. Las prácticas sociales (como el lenguaje) cada vez están menos guiadas —en primer lugar— por un desarrollo consciente, sino que se transforman espontáneamente. Estas prácticas no se convertirán en usos dignos del hombre porque, en primer lugar, hayan cambiado su estructura y su funcionamiento, sino porque darán expresión a contenidos decisivos para el desarrollo de la esencia humana y, además, porque se habrá hecho natural una relación conscientemente *moral* con ellas. De modo que las prácticas sociales podrán convertirse en ser-para-sí, sin dejar de ser objetivaciones genéricas en-sí.

### LAS OBJETIVACIONES GENÉRICAS PARA-SÍ

Pasemos ahora a ver brevemente cuáles son los caracteres del para-sí y ante todo las objetivaciones genéricas para-sí.

En primer lugar son *ontológicamente secundarias*: la socialidad no las posee necesariamente. Han existido sociedades sin ciencia y sin moral, y habrá sociedades sin religión. Se puede imaginar muy bien que numerosas estructuras sociales funcionan sin ciertas objetivaciones genéricas para-sí, incluso cuando éstas se encuentran presentes de hecho. La clasicidad de la polis de Atenas (su papel en el desarrollo genérico) era dada por la existencia en su seno de una filosofía. Pero en Esparta no existía ninguna filosofía, al igual que en muchas otras ciudades-estado que estuvieron todas en condiciones de reproducirse con éxito. Pero es cierto que existen —aunque como fenómenos excepcionales— formaciones sociales o estadios de su desarrollo en los que ciertas objetivaciones para-sí existen de un modo necesario, como por ejemplo las ciencias naturales en el capitalismo avanzado. Se trata, no obstante, de la excepción y no de la regla.

Ahora bien: la verdadera historia de la humanidad se distingue (en su concepto) de la prehistoria precisamente porque de su *funcionamiento*, de su existencia, forman parte necesariamente las objetivaciones genéricas para-sí (exceptuando obviamente el ente

para-sí alienado, la religión), como también el para-sí en general. Recuérdense cómo la elevación de las relaciones económicas al para-sí constituye una *conditio sine qua non* del comunismo.

El para-sí y en su seno las objetivaciones genéricas para-sí sólo pueden funcionar a través de la intención humana conscientemente dirigida hacia ellos. Pero ni siquiera pueden surgir si falta una *relación consciente con la genericidad*; representan, en efecto, el desarrollo humano no sólo objetivamente, sino también a través de la impronta de la intención correspondiente.

El para-sí y las objetivaciones genéricas para-sí obedecen de igual modo a un desarrollo dotado relativamente de leyes propias. Esto vale especialmente para el arte, pero en ciertos períodos también para la ciencia y la religión. Pero tal desarrollo autónomo es secundario y relativo, su naturaleza es responder a las cuestiones suscitadas de vez en cuando por el desarrollo de la sociedad, o al menos favorecer la consciencia genérica de estas cuestiones. Al mismo tiempo, sin embargo, toda objetivación genérica para-sí posee, en su ser-así, una estructura homogénea.

El para-sí constituye la encarnación de la *libertad* humana. Las objetivaciones genéricas para-sí son expresión del grado de libertad que ha alcanzado el género humano en una época determinada. Son realidades en las cuales está objetivado el dominio del género humano sobre la naturaleza y sobre sí mismo (sobre su propia naturaleza).

Base, materia e interrogante de las objetivaciones para-sí es la genericidad en-sí. Sin embargo, la elevación al para-sí implica simultáneamente una distancia hacia el en-sí, exige su reestructuración o al menos una reinterpretación. Si, por ejemplo, los problemas de la producción ascienden a disciplina científica, su pragmatismo cotidiano resulta eliminado; en el arte incluso el hombre particular se convierte en un tipo; la acción dirigida a realizar las normas morales asume cierta distancia hacia el respeto de las simples costumbres, etcétera.

Quisiéramos subrayar que para-sí no es sinónimo de no alienado (como por otra parte el en-sí sólo es sinónimo de alienación en el caso de las relaciones económicas). También la ciencia puede estar alienada, y la religión constituye la objetivación genérica en-sí y para-sí en la que el para-sí (moral, ideología, comunidad, libertad) se aliena de sí mismo por principio.

## EL EN-SÍ Y PARA-SÍ

Las integraciones, las estructuras políticas, la sobreestructura jurídica, etcétera, son genéricas en-sí y para-sí. En este caso son fundamentalmente el grado, el tipo y la medida de la alienación los que deciden cuánto del momento en-sí y cuánto del para-sí está presente en ellas. Quisiéramos remitirnos una vez más a Marx,

para quien el proletariado se convierte en clase para-sí cuando elabora una consciencia de clase propia, cuando supera de un modo colectivamente subjetivo la alienación. Cuanto mayor es la posibilidad que una estructura social ofrece a los hombres de plasmar de un modo relativamente libre su propio destino, cuanto mayor es, en la alternativa que se tiene enfrente, la posibilidad de cambiar efectivamente mediante una decisión el curso de la historia, tanto mayor es el predominio del para-sí. Como en todo para-sí, también en este caso es decisiva la consciencia (conocimiento). Dado que el para-sí de las objetivaciones para-sí hace que éstas sean el fin de intenciones conscientes, que representen la consciencia y la autoconsciencia de la humanidad, en las objetivaciones en-sí y para-sí, el para-sí crece en la proporción en que crece el conocimiento de las acciones sociales dirigidas hacia la integración, la profundidad de este conocimiento, el correcto conocimiento de ellas («correcta falsa» consciencia), la capacidad de definir los conflictos, etcétera. En las objetivaciones en-sí y para-sí el peso del para-sí constituye un indicador de la medida de la libertad (de la posibilidad de libertad).

La transformación de la esfera en-sí y para-sí en una esfera para-sí es obra consciente de los hombres en un determinado nivel de las objetivaciones en-sí (ante todo del desarrollo de las fuerzas productivas). La formación del puro para-sí de esta esfera es una perspectiva que sólo se realiza en el comunismo y que se encuentra en interacción con el paso de la economía del en-sí al para-sí, constituyendo una de las fuerzas motrices más importantes de este paso.

### EL PARA-NOSOTROS

El para-nosotros *no es una categoría de objetivación*; no existe una objetivación genérica para-nosotros. Pero todo lo que es *real*, que es verdadero (por tanto, no sólo las objetivaciones), puede convertirse en *ser-para-nosotros*. Hacer algo *ser-para-nosotros* significa hacer *cognoscible* y al mismo tiempo transformar en *praxis* una ley, un hecho, un contenido, una norma del género humano y del hombre particular. Por ello el para-nosotros contiene los momentos de la *adecuación* y de la verdad. Ser-para-nosotros son por tanto los contenidos de la genericidad (en-sí y para-sí) cuando transmiten y hacen posible conocimientos sobre el mundo —relativamente— adecuados, es decir, conocimientos tales que los hombres puedan actuar adecuadamente en base a ellos. Adecuadamente aparece aquí en un doble sentido: adecuadamente a la verdad objetiva (siempre relativa) y (cuando se trata de uno o más particulares) adecuadamente a la unicidad antropológica marcada por la genericidad para-sí.

El devenir ser-para-nosotros constituye un *proceso* tanto desde el punto de vista del conjunto social como desde el punto de vista del particular. Y es fácil darse cuenta de ello considerando el proceso a través del cual la naturaleza deviene ser-para-nosotros. En el plano de las objetivaciones genéricas en-sí como motor opera el desarrollo de los medios de producción, en el plano de las objetivaciones para-sí opera la ciencia natural. Desde el punto de vista del conjunto social la naturaleza deviene cada vez más ser-para-nosotros a medida que van progresando el alejamiento de las barreras naturales y el conocimiento de las leyes de la naturaleza. Desde el punto de vista personal lo deviene en la medida en que el hombre (el particular) en su singularidad antropológica se encuentra en situación de poder ser activamente partícipe de los éxitos obtenidos por el género humano, es decir, en la medida en que la técnica es humanizada, en la medida en que ésta tanto en el trabajo como en el consumo sirve al autodesarrollo del particular (en tal caso el para-nosotros coincide con el estado de no alienación). Respecto a la ciencia, la naturaleza deviene ser-para-nosotros en la medida en que el particular conoce las adquisiciones científicas; en el arte, el para-sí se realiza en el disfrute (comprensión) de la obra de arte y en su climax: la catarsis.

No tenemos espacio suficiente para examinar detalladamente cómo se realiza o puede realizarse el para-sí en el ámbito de otras objetivaciones. Sin embargo, con miras a lo que diremos a continuación, es necesario esbozar el papel específico de la moral en este proceso. Sabemos que la moral es una *relación* (una actitud): una relación moral puede surgir respecto de cualquier cosa; su base de objetivación es ser-para-nosotros (conceptos morales, normas abstractas). Dado que la moral es una relación —constituye incluso una actitud *del particular, del individuo*— el contenido moral de las acciones puede ser siempre un *para-nosotros*. La medida en que, por ejemplo, determinadas objetivaciones en-sí (como el mundo de los usos) se han convertido en ser-para-nosotros, se manifiesta en su grado de intencionalidad moral, en la capacidad de esta intención moral de expresar la doble adecuación: adecuación a lo que existe objetivamente (el contenido de valor de exigencias objetivas, determinadas situaciones, o determinadas personas a juzgar) y adecuación a la antropología relacionada con la genericidad (la personalidad individual) del particular. Por esto en la ética —el discurso corriente que refleja la realidad— el concepto de «verdad» es tan importante como en el conocimiento. La autoalienación de la moral no es más que la alienación de éste, por principio, para-nosotros. La subsunción muda de nuestro actuar pone siempre en discusión este para-nosotros de las objetivaciones en-sí y para-sí (de los usos, de las normas morales).

Como sabemos, el desarrollo del particular, de la *personalidad*, es un proceso de objetivación en el cual el particular deviene su-

jeto. De cuanto hemos visto hasta ahora nos permitimos sacar la hipótesis de que *la personalidad en el hombre particular se objetiva en ente en-sí* (recuérdese la posibilidad de coexistencia de la particularidad con la genericidad muda), mientras que *en el hombre individual la personalidad se objetiva en sujeto para-sí*. Pero, en este caso, donde se trata del particular, de acciones particulares, *las categorías del para-sí y del para-nosotros coinciden*, al menos en su *tendencia*. El grado máximo (o aproximativamente máximo) de la transformación de la realidad en ser-para-nosotros en una determinada época y, momento paralelo, el alto grado de transformación de nuestra naturaleza humana particular en ser-para-nosotros, constituyen conjunta, simultánea e indisolublemente la personalidad para-sí, la individualidad. Por esto no es casual que en tal proceso la moral, como ente para-nosotros por principio, *tenga el papel de guía*.

Se puede añadir, sin embargo, que la transformación de todos los entes en-sí o para-sí en entes para-nosotros es imposible para el particular *ab ovo*. Es posible solamente que en sus hechos y en sus acciones —incluso en la vida cotidiana— sea *guiado* por determinados entes para-sí y que en *su actitud* hacia las objetivaciones genéricas en-sí esté guiado del mismo modo por una relación consciente con la genericidad. Para el particular es imposible, por tanto, constituir la realidad como absolutamente ser-para-nosotros —lo que siempre es posible (incluso en el futuro) y solamente al género humano, al nivel alcanzado en una época determinada—; aquél, por el contrario, *está en condiciones de edificar su vida cotidiana en general como ser-para-nosotros sobre la base de una actitud conscientemente activa hacia las objetivaciones en-sí*. Esto es exactamente lo que nosotros definimos como conducta de vida, como veremos más adelante.

La vida cotidiana alienada es el reino del en-sí. En ella el particular es conducido por objetivaciones genéricas en-sí a las que él simplemente se subordina intentando conservar al máximo sus motivaciones particulares y su conocimiento de la verdad. Por el contrario, la vida cotidiana no alienada constituye el reino del para-nosotros, lo cual, empero, no significa, como hemos aclarado ya, que podamos elevarnos al plano del para-nosotros al nivel del género humano.

El ser-en-sí de la vida cotidiana es, sin embargo, sólo tendencial, incluso en la época en que es más aplastante el dominio de la alienación. En ella se presenta continuamente *la necesidad de plasmar la vida como para-nosotros*. Entre otras cosas estas aspiraciones, incancelables por vida de la humanidad, se convierten en *las bases perennes de las objetivaciones genéricas para-sí*. Estas últimas no habrían surgido nunca si no hubiese existido tal necesidad en la vida cotidiana de un modo latente y a menudo incluso patente, produciendo la materia, los problemas, las formas de pensamiento y de acción de las que se derivan, se elevan las ob-

jetivaciones genéricas para-sí. Naturalmente, también el desarrollo de las objetivaciones genéricas en-sí surge de las necesidades cotidianas, se realiza en el curso de la satisfacción de estas necesidades, pero para que tal desarrollo tenga lugar, no es necesario que las exigencias particulares se eleven más allá del nivel de la particularidad. Y volvemos ahora a la precisión hecha al principio. Del mismo modo que no existe una muralla china entre las objetivaciones genéricas en-sí y las para-sí (y ni siquiera entre el hombre particular y el individual), tampoco existe ninguna muralla china entre las formas de actividad y de pensamiento cotidianos que actúan en la dirección del desarrollo de la genericidad en-sí y las que son el fundamento de las objetivaciones genéricas para-sí.

## II. Las actividades genéricas en-sí

Hemos dicho ya que la objetivación de la actividad genérica en-sí es al mismo tiempo unitaria y articulada. Se distingue en tres formas de objetivación distintas y unitarias: en primer lugar *el mundo de las cosas* (creadas por la mano del hombre), es decir, *los utensilios y los productos*; en segundo lugar *el mundo de los usos*; y en tercer lugar *el lenguaje*. Las heterogéneas formas de actividad de la cotidianidad humana son conducidas y reguladas por estas tres objetivaciones. Las tres guían *el conjunto* de la actividad del hombre, pero a pesar de ello existe entre ellas una cierta «división del trabajo», en cuanto que cada una de ellas ejerce su propia función de guía principalmente sobre una u otra manifestación humana. En este sentido —y recordando las anteriores precisiones— podemos decir que los utensilios (los productos humanos) guían sobre todo la actividad material-concreta, los usos, los modos de comportamiento, y el lenguaje, el pensamiento. Y a la inversa: los utensilios, las objetivaciones cósicas, son sobre todo los productos del movimiento finalizado, del trabajo; los usos son objetivaciones de modos de vida derivadas de la producción y distribución así como de otras actividades sociales; en el lenguaje se objetiva fundamentalmente el pensamiento humano.

En primer lugar, en las objetivaciones genéricas en-sí (es decir, en los utensilios y en las cosas, en los sistemas de usos y en el lenguaje) se halla *acumulada* la cultura humana, su desarrollo constituye la primera garantía de la continuidad, en ellas se puede leer el grado de desarrollo que ha alcanzado una sociedad (una determinada integración social) *en su media* en una determinada época.

Las objetivaciones en-sí son además —*qua* objetivaciones— instrumentos, es decir, instrumentos para la reproducción de la vida de la humanidad. Poseer un instrumento significa también *apropiarse de su modo de funcionar*; conocer un instrumento significa *conocer su modo de funcionar*. Me he apropiado de un término, de un utensilio, o de un uso cuando soy capaz de emplearlo en la situación adecuada de un modo adecuado y de acuerdo con su destino. El sentido de los utensilios, sintagmas o usos antiguos sólo se hace claro cuando sé cómo eran empleados en el seno de su cultura. Malinowski escribe<sup>4</sup> que las lenguas primitivas sólo

4. B. MALINOWSKI, *The Problem of Meaning in Primitive Languages*, en

pueden ser traducidas a una lengua moderna describiendo al mismo tiempo la cultura a la que pertenecen, reproduciendo las situaciones y los modos en que eran usadas, en los que tuvieron validez.

Como hemos dicho, las tres formas de objetivación de la genericidad en-sí no son aislables completamente la una de la otra. El empleo de medios e instrumentos, la manipulación concreta y el trabajo presuponen ya de por sí una estructura de usos. Y no nos referimos solamente a los sistemas de usos de las relaciones sociales que fijan el momento, el lugar, el contenido y la forma del trabajo, sino al mismo *proceso de trabajo*, cuyos métodos y tipos de mayor éxito son heredados como usos —o también como usos— de generación en generación. También el lenguaje forma parte del trabajo: ni siquiera el trabajo más primitivo puede ser efectuado sin informaciones lingüísticas, órdenes, sin diversos tipos de comunicación lingüística. Es conocida la historia bíblica según la cual la torre de Babel no pudo ser terminada porque Dios confundió el lenguaje de sus constructores; sin mediación lingüística el trabajo no podía ser desarrollado. Malinowski describe<sup>1</sup> un proceso de trabajo muy simple —la pesca de los pueblos primitivos— cuyo curso es conducido por reglas (usos) extremadamente organizadas y en el que el lenguaje ocupa un lugar central en las más diversas funciones (no sólo en las órdenes y en las respuestas respectivas, sino también en las indicaciones técnicas, en las reacciones ante el éxito o el fracaso, que forman parte de la pesca al igual que las indicaciones técnicas). Si nos aproximamos al mismo problema desde la vertiente de los usos, se alcanzan resultados análogos. Ante todo la mayor parte de los usos es expresada lingüísticamente o es traducible a formas lingüísticas. El ruego, por ejemplo, es, como acto puramente lingüístico, un uso. Puedo ceder a alguien mi puesto en el tranvía, pero también puedo decir: «Le ruego que se siente.» Al mismo tiempo hasta los usos puramente sociales están mediados por cosas (al menos en la mayor parte de los casos). Siguiendo con el ejemplo precedente: normalmente se ruega ante algo o hacia algo que la mayoría de las veces consiste en un objeto simbólico. Cedo mi puesto en el tranvía, por tanto el uso se refiere a la utilización de un objeto. Pero se podrían también dar ejemplos cotidianos como el vestir y el comer. En cuanto al lenguaje es una especie de movimiento que el hombre debe saber manipular del mismo modo que otros tipos de movimiento. (Reorganizar un movimiento ya habitual según otro tipo de movimiento —otra lengua— es tan dificultoso como pasar de las operaciones completamente asimiladas de un trabajo a operaciones

apéndice a C. K. OGDEN y I. A. RICHARDS, *The Meaning of the meaning*, Londres, Nueva York, Routledge e Kegan Paul-Harcourt, Brace and Co., 1956 (trad. castellana, Ed. Paidós).

5. *Ibidem*.

de otro tipo.) Además, una de las funciones del lenguaje consiste en guiar el empleo de los medios (utensilios, objetos) en el plano del pensamiento,<sup>6</sup> en favorecer el ejercicio de su empleo. El lenguaje es también uso lingüístico; sobre ello Wittgenstein ha afirmado justamente: «Seguir una regla, comunicar algo, dar un orden, jugar una partida de ajedrez son *costumbres* (usos, instituciones) [...] Por ello "seguir la regla" es una praxis [...] Y por esto no se puede seguir una regla "*privatim*".»<sup>7</sup>

La objetivación genérica en-sí es, por tanto, incluso aislando sus tres momentos, un *sistema de referencia unitario* y al mismo tiempo, una cosa indisolublemente ligada a la precedente, un *sistema unitario de instrumentos*.

Hemos afirmado ya que una objetivación es un sistema de referencia y de instrumentos hecho por la actividad humana, pero que al mismo tiempo la guía. Como tal, la objetivación proporciona a los particulares que entran en una determinada sociedad esquemas acabados y los particulares plasman y ordenan sus experiencias guiados por estos modelos. Las objetivaciones en-sí están dotadas de un relativo estado de quietud frente a los movimientos y cambios capilares. Las nuevas experiencias, demandas, necesidades, modos de producción y distribución cambian siempre el sistema de objetivaciones; se encuentra circundado de nuevas cosas, nuevos usos, y cambia incluso la estructura del lenguaje (al menos hasta un cierto grado). Sin embargo, las objetivaciones en-sí actúan en un sentido conservador; la apropiación de los modelos de un determinado sistema de referencia predetermina las nuevas experiencias y puede frenar, aunque en modo y medida distintos, el mismo proceso de cambio, la generalización de las nuevas experiencias, el surgimiento de nuevos tipos de pensamiento, etcétera.

*Todas las formas* de la objetivación genérica en-sí poseen un significado objetivo. Este significado es idéntico a la función que tiene la forma en las relaciones sociales, es decir, es idéntico a su empleo. El significado del arado es arar la tierra, el de la reverencia es saludar, reverenciar, someterse. En este sentido el significado no sólo es un rasgo distintivo del lenguaje, sino también de las otras dos esferas de la objetivación genérica en-sí. Como se puede ver en el ejemplo de la reverencia, también un uso o un medio pueden tener más significados, al igual que una palabra; la pluralidad de significados indica que el uso y el medio pueden cumplir funciones sociales distintas, pueden ser empleados en más direcciones. Leontev escribe que el hombre encuentra un sistema de significados preformado, surgido históricamente, y toma pose-

6. *Ibidem*.

7. L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, Oxford, Blackwell, 1953, pp. 107-109.

sión tanto de estos significados como de los medios, *encarnaciones materiales de los significados*.<sup>8</sup>

El significado de una palabra es idéntico a su función en el seno de la lengua. El nacimiento de este significado está indisolublemente ligado a la presentación del significado de la naturaleza socializada. Lo que va más allá, se deriva de la peculiar unidad de lenguaje y pensamiento, depende del hecho de que el pensamiento se encarna en primer lugar en el lenguaje y se desarrolla a través suyo. Por esta razón posee un significado en el lenguaje incluso lo que no existe objetivamente, al igual que lo que todavía no existe o que ya no existe pero que se basa en las cualidades latentes o posibles de las cosas y de los procesos. Objetivamente el diablo no existe, pero dado que existe en la consciencia social, la palabra tiene un sentido. Del mismo modo tiene sentido el diluvio universal, y también el juicio universal. Por otra parte, un utensilio primitivo conserva en sí su significado, pero dado que ya no lo usamos, este sentido sólo se convertirá en ser-para-nosotros cuando expliquemos cómo era usado en su tiempo. Pero sólo el pensamiento lingüístico es capaz de realizarlo. De similar modo, una nueva máquina puede tener un significado objetivo que, por el momento, sólo se encuentra en la cabeza de su constructor; sólo puede obtener un significado social cuando —dado que todavía no es usada, aún no tiene una función— el ingeniero la describe, elabora los proyectos, la presenta oralmente o por escrito. Por lo tanto, los elementos del pensamiento lingüístico poseen en el *tiempo* un espectro mucho más amplio que los objetos o los sistemas de usos.

Una relación análoga entre el lenguaje y las otras dos esferas de la objetivación genérica en-sí es posible encontrarla considerando su extensión en *el espacio*. El lenguaje trasciende el espacio y nos hace conocer cosas y usos de los cuales no podemos apropiarnos porque no son nuestros. Da un significado para-nosotros a lo que es puramente pensable o imaginable. Sin embargo, al hacer esto no supera todavía el círculo del significado cotidiano. Lo cual no sólo es válido en lo referente a la concepción de entidades peculiares de la consciencia social (por ejemplo, dioses, duendes o espíritus) con las cuales operamos como con objetos ideales, sino también en lo referente a informaciones sobre pueblos, países o acontecimientos del extranjero.

Indicamos ya el lenguaje como objetivación primaria del pensamiento cotidiano, pero esto no significa que el pensamiento se presente *exclusivamente* en el lenguaje: el pensamiento se manifiesta en *todas las acciones*. En cuanto al significado del término «actuar», nos atenemos a la definición de Leontev según la cual hay que considerar como acción toda actividad *en la cual la mo-*

8. A. N. LEONTEV, *Problemy razvitiija psichiki* (Problemas del desarrollo psíquico), Moscú, 1965, p. 289.

*tivación y el objeto de la actividad son distintos.* Como consecuencia de ello sólo el hombre puede ser definido como ser pensante, en cuanto que la separación entre motivación y objeto sólo se verifica en la actividad del trabajo. La unidad indiferenciada de motivación y objeto implica la simple satisfacción de una necesidad y por tanto no contiene una *generalización*. (Contiene, por el contrario, abstracciones que son numerosas incluso en la mera percepción.) Con esto, sin embargo, no queremos decir que *toda* actividad humana (mediada por el pensamiento) se base en la distinción de motivación y objeto. En las actividades humanas de nivel superior —de las que volveremos a hablar— surge *de nuevo* la unidad de los dos factores, pero ya no de un modo inmediato, sino ya reflejada, con la mediación del pensamiento. Este «ya» de la unidad caracteriza la actividad consciente orientada directamente sobre la genericidad o bien puede caracterizarla y a sus orígenes en la conducta de la vida cotidiana.

Hemos afirmado que toda objetivación generalizadora, o sea, toda acción, es también una objetivación del pensamiento, es decir, representa la solución generalizadora de un problema relativo al objeto dada por el sujeto. En este sentido podemos también afirmar que los instrumentos de trabajo y los usos son objetivaciones del pensamiento humano al igual que el lenguaje. Marx escribe que se podría leer la psicología del hombre en los medios de producción. Y lo mismo puede decirse en lo referente a los usos. No es necesario extenderse mucho para demostrar que los medios y los usos son encarnaciones específicas de la generalización de las capacidades humanas; constituye un hecho evidente. En la producción de un objeto de trabajo se objetivan las capacidades personales y las genéricas de acuerdo con determinadas normas (de ello hablaremos más adelante); si esta objetivación general-normativa de las capacidades no se verifica, el objeto no posee ningún valor de uso. También la pura observancia del uso es una generalización del comportamiento: la generalización de los sentimientos, impulsos y aspiraciones personales orientada en base a una norma social, a través de la apropiación de esta orientación. El empleo de las cosas y de los usos es una actividad aprendida al igual que el empleo del lenguaje.

Aunque para nosotros quede claro que todo actuar es al mismo tiempo también pensar y que el resultado objetivado de todo actuar es en este sentido un producto del pensamiento, debemos preguntarnos si el lenguaje no hace de mediador en la producción de objetivaciones no lingüísticas, en las objetuales y en las relativas a los sistemas de usos. Pues bien, el lenguaje tiene esta función, y no sólo porque sin ella no puede producirse la generalización objetual y del comportamiento (ni siquiera el lenguaje, como hemos visto, puede funcionar sin la creación y el empleo de utensilios y sin una estructura de usos), sino también porque es precisamente el lenguaje el que guía el *pensamiento* en las otras

formas de objetivación. Se trata, por lo demás, de una peculiaridad humana y de uno de los criterios más importantes de la humanización. Vygotsk' llega a la conclusión de que en los animales el desarrollo de la inteligencia y la capacidad prelingüística progresan siguiendo dos líneas radicalmente distintas. La inteligencia de los animales superiores no se expresa en capacidades prelingüísticas particulares (por ejemplo, en el modo), sino en una actividad de manipulación extraordinariamente desarrollada. En otros animales, por el contrario —incluso en especies relativamente inferiores—, mientras que las formas prelingüísticas (señales) están fuertemente desarrolladas, la inteligencia es de bajo nivel, y en efecto, no son capaces de efectuar manipulaciones de un grado elevado. En el hombre, por el contrario, el desarrollo de la capacidad de manipulación y del lenguaje proceden paralelamente, y así este último se convierte también en el volante de todas las actividades manipuladoras. Hemos visto en el ejemplo aportado por Malinowski que el lenguaje se desarrolla funcionando de mediador del momento del pensamiento en la actividad inmediatamente objetual.

Naturalmente la objetivación objetual puede aparecer en acciones particulares incluso sin el lenguaje, y precisamente como realización del pensamiento. Si quiero, mejorar un instrumento y la cosa tiene éxito, resuelvo un problema, es decir, reflexiono, sin que este pensamiento esté acompañado ni siquiera de un monólogo interior. Sin embargo, nos parece que la solución mental de un problema sin el lenguaje constituye un fenómeno *tardío*. Para que se verifique es necesario un grado superior de socialidad (y de individualidad) al igual que para la actitud puramente teórica. En todo caso se trata de un fenómeno que no tiene importancia desde el punto de vista de la sociedad en su conjunto; una solución sólo se generaliza en la sociedad cuando es *comunicada*. Y si bien es cierto que tal comunicación puede tener también lugar mediante el simple «mostrar», sin embargo, como comunicación, contiene necesariamente algún elemento del «hablar», y no sólo por el eventual texto explicativo, sino también por las preguntas, las respuestas, etcétera.

De este concepto más amplio de pensamiento quisiéramos distinguir uno más limitado, análogamente a las dos categorías de Lefèbvre. Este autor distingue la denominada praxis repetitiva de la inventiva tanto en el plano ontogenético como en el filogenético. La praxis inventiva produce algo nuevo (tanto en la vida del particular como en la de la especie), mientras que la praxis repetitiva no es más que la repetición de esquemas prácticos desarrollados por las generaciones precedentes y ya asimilados por el particular.\* Sin embargo, no asumimos completamente estas dos categorías en el sentido que les confiere Lefèbvre. En la praxis inventiva

9. Cf. H. LEFÈVRE, *Critique de la vie quotidienne*, op. cit., vol. II.

no sólo incluimos la producción de algo nuevo, sino también toda acción que constituya la solución a un problema, pero donde la solución del problema —la recogida de experiencias, de opiniones, la emisión de juicios— sea *intencional*. Y tampoco entendemos la intencionalidad en sentido estricto, es decir, en el sentido de que la solución del problema se encuentra presente como fin en nuestra conciencia antes de la praxis, sino en sentido amplio, como actividad dirigida a un fin cuya intención puede *también* aparecer en el curso de la acción.

El pensamiento en sentido estricto opera en el campo de la praxis inventiva. Y praxis tiene también aquí el significado más amplio del término, en cuanto que consideramos igualmente como praxis el trabajo mental destinado a resolver problemas puramente teóricos. Por tanto, cuando hablamos de pensamiento repetitivo, nos referimos al caso en el que sean espontáneamente ejercidas actividades (objetuales, lingüísticas y relativas a los usos) producidas por el pensamiento inventivo (o por la praxis inventiva); inventivo, por el contrario, es el trabajo mental con el que es resuelto *intencionalmente* un problema. Debería estar claro que entre uno y otro tipo de pensamiento no hay un límite rígido. No existe un pensamiento puramente repetitivo, al igual que no existe uno totalmente inventivo en el cual no estén también presentes momentos repetitivos. El pensamiento, especialmente en las amplias esferas de la vida cotidiana, es a menudo una unidad de aspectos inventivos y de aspectos repetitivos que cambia indistintamente en una u otra dirección.

Las acciones, las actividades objetuales o las expresiones lingüísticas que surgen en la esfera de la genericidad en-sí a través del pensamiento inventivo y repetitivo, son *funcionalmente equivalentes*. Si alguien salta por primera vez al otro lado de un foso, resolviendo, por tanto, conscientemente un problema, o si por el contrario salta el mismo foso por enésima vez, haciéndolo casi por reflejo sin ningún trabajo mental, las dos cosas son netamente distintas desde el punto de vista del proceso que lleva a la acción, pero, por el contrario, son funcionalmente equivalentes por lo que respecta al resultado final (en ambos casos se salta el foso). Si un niño se pone a reflexionar sobre el modo en que deben ser saludados los adultos y al final decide comportarse según el sistema de usos, según la norma, según los matices de este sistema, mientras que otro niño de un modo totalmente espontáneo, sin ninguna intención de resolver un problema, saluda del mismo modo, tenemos también dos comportamientos equivalentes en su función. Pero apenas superamos el límite de la objetivación genérica en-sí, esta equivalencia funcional ya no existe. No es difícil comprender cómo están las cosas en el plano de las objetivaciones para-sí. Una «obra de arte» producida sobre la base de la rutina, de un modo puramente repetitivo, no puede ser funcionalmente equivalente a una obra nacida en el curso de la solución de un proble-

ma. Lo mismo puede decirse de la ciencia y de la moral. Por lo que concierne a ésta última, la dialéctica de intención y consecuencia sólo puede surgir en cuanto no existe una equivalencia funcional entre praxis (pensamiento) repetitiva e inventiva. Pero esto no sólo se refiere a las objetivaciones genéricas para-sí, sino también a todos los valores y a todas las actividades que se producen en el cuadro de la vida cotidiana, pero no a las actividades que se producen en el plano de la objetivación genérica en-sí. Más adelante volveremos a afrontar este fenómeno, de modo que nos bastará aquí un ejemplo: el conocimiento de los hombres. Puede darse el caso de alguien que, en base a su «conocimiento de los hombres», clasifique simplemente a las personas en la casilla correspondiente a la tipología corriente en la sociedad; puede darse también el caso de aquel que haya elaborado en sí un conocimiento individual de los hombres —una aguda sensibilidad frente al «ser-así», de la *diferencia específica* del otro—; tendremos, por tanto, que la actividad referida a los hombres particulares, la relación hacia ellos, será distinta en los dos casos: tampoco aquí existe la equivalencia funcional.

Repetimos: también el pensar repetitivo es pensar, aunque se trate de un proceso mental extremadamente abreviado. De hecho, no todas las actividades (ni siquiera las mentales) exigen el pensamiento inventivo, o bien lo exigen en una cantidad relativamente mínima. El hombre no podría vivir y sobrevivir en el infinito y heterogéneo flujo de actividades y tareas cotidianas, si cada una de sus acciones o cada uno de sus pensamientos fuesen producidos a través del pensamiento inventivo. Gehlen tiene toda la razón cuando afirma que para ejercer las actividades humanas es necesario un «descargo», o sea, una actividad que esté «liberada» de la constricción del pensamiento inventivo —del proceso mental—, que sea practicable *espontáneamente*, sin ningún pensamiento consciente. Cuando ya hemos aprendido una lengua —en la infancia esto tiene lugar a través del pensamiento inventivo—, simplemente la «empleamos», sin reflexionar sobre la gramática, la justa construcción de los períodos o el uso adecuado de las expresiones.<sup>10</sup> La *posibilidad* de que cada frase construida por nosotros sea nueva y única, nunca pronunciada por nadie —en otros términos: el lado creativo del lenguaje—, sólo surge cuando el proceso lingüístico se ha hecho espontáneo, es decir, repetitivo. El niño debe aprender (a través de la praxis o del pensamiento inventivos) a atarse los zapatos, a abrocharse, a sostener o limpiar un cubierto; más tarde, por el contrario, lo realizamos de un modo totalmente espontáneo, a través de un pensamiento extremadamente abreviado, que no intenta en absoluto resolver nuevos problemas. Este pensamien-

10. El proceso es extremadamente complicado. Damos aquí una descripción muy simplificada.

to repetitivo, esta praxis, constituyen un «descargo» porque liberan facultades para usarlas en aquellas soluciones de problemas que, a su vez, sólo son posibles a través de la praxis y el pensamiento inventivos y que, sucesivamente, también podrán llegar a ser espontáneas. Sin embargo, este proceso no es infinito. El «descargo», como hemos dicho, libera fuerzas para llevar a cabo acciones y para adquirir experiencias que sólo son posibles a través del pensamiento y la praxis inventivos.

La praxis y el pensamiento repetitivos son indicados comúnmente como un sistema de reflejos condicionados. Pero a nuestro parecer no lo son. De hecho todo reflejo condicionado tiene sus raíces en última instancia en los reflejos biológicos, está ligado a ellos, está construido sobre ellos. Por el contrario, la praxis y el pensamiento repetitivos del hombre sólo se ligan a necesidades biológicas en casos excepcionales; en la mayoría de los casos se basan en necesidades sociales y están guiados por productos genéricos en-sí (las cuales, como sabemos, son productos del pensamiento humano). La praxis y el pensamiento repetitivos crean una esfera superior de inmediatez que surge, tanto en la especie como en el particular, a través de mediaciones y que sirve de punto de partida para posteriores mediaciones.

Esto implica varias cosas. En primer lugar, la praxis y el pensamiento repetitivos permiten hacer las cosas de un modo incomparablemente *más rápido* que el pensamiento inventivo. De modo que se gana tiempo. En segundo lugar, a causa del prolongado ejercicio, las cosas se hacen de un modo *más preciso*. Además, paralelamente a la praxis y al pensamiento repetitivos se pueden ejercer *simultáneamente* más actividades repetitivas (cuando escribo a máquina llevo a cabo dos operaciones, la escritura y la dactilografía, que son de naturaleza repetitiva). O bien se puede ejercer paralelamente una actividad inventiva (mientras nos afeitamos, podemos reflexionar sobre la solución de un nuevo problema). Finalmente, es posible por tal vía una consciente división del trabajo entre los sentidos.

Ya que la praxis y el pensamiento repetitivos son espontáneos, es decir, ya que en ellos la mediación se realiza en una inmediatez de nivel superior, ésta sólo puede surgir cuando se trata de una actividad o de un pensamiento que sea posible ordenar en un esquema general. Toda praxis repetitiva y todo pensamiento repetitivo son, por tanto, generalizaciones, pero que no implican que el hombre recorra cada vez desde el principio el *proceso* de generalización. A menudo ésta se produce a través de la apropiación de un esquema de generalización heredado socialmente, pero luego sobre estos esquemas se basan otros esquemas generalizados que fijamos sobre la base de experiencias, modo de pensar, acciones personales. Para usar el tenedor y el cuchillo debemos primeramente aprender el modo en que generalmente son cogidos, que se deriva de la naturaleza de estos

utensilios y de las costumbres que hemos heredado. Pero no todos sostienen el tenedor y el cuchillo del mismo modo: en los movimientos para cogerlos y emplearlos está también fijada la forma generalizada del actuar individual. Cuanto más aflojado está el ligamen entre la sociedad y el particular, tanto más numerosas son las variaciones en el uso o simplemente los usos personales. Sin embargo, el número de estas variantes individuales o de los usos personales no nos revela la individualidad del particular. Una persona que exhiba muchísimas variantes o usos, puede también ser totalmente particular; la individualidad del particular no se manifiesta simplemente en el uso, sino también en su contenido y en la relación con éste.

La praxis y el pensamiento repetitivos son el fundamento necesario —y constantemente acumulativo— de la actividad y del pensamiento humanos. Pero dado que esta generalización sin proceso es espontánea y —aunque a un nivel superior— no mediada, puede conducir a una cierta rigidez en la acción y el pensamiento del hombre, lo que precisamente sucede muy a menudo. La praxis repetitiva (y el pensamiento repetitivo) está en perenne fase expansiva; invade también sectores para cuya manipulación óptima habían sido necesarios la praxis inventiva y el correspondiente pensamiento. La praxis repetitiva puede sustraer al hombre la sensibilidad (y a menudo lo hace efectivamente insensible) hacia los nuevos fenómenos o los *problemas* que están ocultos en ella. En situaciones problemáticas (es decir, en situaciones que requieren el pensamiento inventivo) el hombre continúa, por tanto, sirviéndose del pensamiento repetitivo. Esto, como mostraremos más adelante, puede conducir a catástrofes en la vida cotidiana, pero la mayoría de las veces impide el desarrollo de la personalidad.

Llegados a este punto —aunque también hablaremos de ello seguidamente— debe quedar subrayado que la subsunción de nuestra actuación y pensamiento a esquemas generales no es la única forma de la espontaneidad mediada. Existe también un tipo de pensamiento espontáneo que a menudo «impugna» la mera subsunción. Este último surge simultáneamente al primer tipo y es también ineludible en la conducta de la vida cotidiana. Nos referimos al *sentido del caso particular*. Si este sentido no estuviese presente —en una cierta medida— en todo particular, las catástrofes en la vida cotidiana serían inevitables. Este hecho psicológico, que en la vida cotidiana (y sólo en ella) *tiene un valor cognoscitivo*, es denominado a menudo *intuición*. También la intuición es el resultado de una acumulación de experiencias, una manifestación espontánea de las experiencias acumuladas en la acción y en el pensamiento del particular, al igual que la praxis y el pensamiento repetitivos; como resultante de experiencias aisladas es parte integrante de la personalidad. Pero precisamente porque forma parte de la personalidad, es posible

aplicarla en todas las situaciones imprevistas, sorprendentes, en los acontecimientos casuales, cuando se tiene delante un hecho inusual. Por tanto, dado que la intuición se produce y se desarrolla a través de la mediación de la personalidad, también ella está *mediada* al igual que el pensamiento y la praxis intuitivos. Sin embargo, en este caso no es la personalidad la que se subsume en la generalidad, sino la solución concreta en la estructura de la personalidad. (Sólo hemos querido aquí indicar el puesto del pensamiento intuitivo en el sistema de los tipos de pensamiento, sin dar una respuesta a la cuestión de cómo se origina y funciona la intuición. Ésta es tarea de la psicología.)

El casi-reflejo (el reflejo no biológico) constituye la forma más primitiva del pensamiento intuitivo. Pero es posible también aportar ejemplos de tipo más elevado. En su *Estética*, Lukács, a propósito del reflejo condicionado, habla de la gracia, del tacto. El tacto es también un producto de la acumulación de experiencias, sin embargo, sus raíces no se encuentran en la praxis repetitiva sino en la personalidad; ni siquiera la asimilación más precisa de los usos sociales es capaz de permitirnos adquirir el tacto. Puede decirse incluso, yendo aún más allá, que el tacto no es más que el complemento necesario de los usos de cortesía. Sin tacto incluso quien haya asimilado perfectamente las formas de la cortesía, es descortés.

En su esencia el pensamiento intuitivo *sensu stricto* no se distingue en nada del tacto. Se trata de la capacidad de la estructura mental humana de reconocer simplemente los fenómenos nuevos, inesperados (para los cuales el pensamiento repetitivo por sí solo no es suficiente), de «advertir» con el pensamiento los aspectos problemáticos (sin los cuales no puede ponerse en marcha el pensamiento inventivo), de sentir de imprevisto como extraño, no claro, algo que ya es conocido, de maravillarse, etc. También esto, como hemos dicho, es fruto de la mediación (las experiencias están mediadas por la personalidad que se desarrolla) y aparece espontáneamente, sin ningún proceso intencional de pensamiento. Sin este pensamiento intuitivo, el hombre no podría sobrevivir al igual que sin el pensamiento repetitivo. No estaría en condiciones de «sentir» el peligro, de reconocer lo «desconocido» o una posible fuente de peligro, de asimilar el conocimiento de los hombres, etc.

El pensamiento intuitivo *no es generalizable*, aunque se base en generalizaciones (por ello constituye un complemento necesario de la generalización rígida). He aquí por qué hemos afirmado que solamente en la vida cotidiana tiene un valor cognoscitivo. En el pensamiento científico sólo vale como conocimiento lo que ha sido generalizado. También aquí tiene parte la intuición, pero exclusivamente como *punto de partida del pensamiento inventivo*. Lo que ha sido reconocido a través de la intuición, debe ser generalizado con la ayuda del pensamiento

inventivo, sin lo cual queda al nivel de la consciencia cotidiana y no entra en la ciencia (y ni siquiera en la filosofía).

Hemos afrontado el problema del pensamiento intuitivo para demostrar que no es indiferente la existencia de un tipo de pensamiento mediado-espontáneo. Sin embargo, debemos añadir que el pensamiento intuitivo no es de gran relevancia con respecto a los problemas aquí discutidos. La apropiación de las objetivaciones genéricas en-sí tiene lugar por medio del pensamiento inventivo y repetitivo; la intuición es simplemente un factor perenne —y necesario para su funcionamiento— de corrección frente a ellos.

Después de haber hablado del pensamiento repetitivo e inventivo, debemos decir todavía algo sobre los tipos en que este último se articula. Hemos afirmado que su carácter es resolver los problemas. Sin embargo, esta expresión, «resolver los problemas», debe ser entendida en sentido amplio. Incluye la solución de un problema en sentido estricto, es decir, el caso en que se toma consciencia de un problema y se reflexiona sobre su solución (cuál es el mejor modo de hacer un puente sobre un riachuelo, por qué motivo se ha roto una amistad, qué futuro imagino para mi hijo y cómo comunicarle mi decisión, etc.) Pero entra también la apropiación de un nuevo pensamiento o razonamiento, además de la elaboración de una nueva experiencia, el aprendizaje de una nueva operación e incluso el acordarse de un modo consciente de una nueva información. Repetimos, empero, que no existe una separación rígida entre el pensamiento inventivo y el pensamiento repetitivo, puesto que el vasto campo de pensamiento y de la praxis cotidianos comprende a ambos en mayor o menor medida. Si miro el termómetro por la mañana y me visto según sus indicaciones, si echo una mirada al boletín de calificaciones de mi hijo y lo firmo, si comunico mis sentimientos a la persona que amo, en todas estas acciones a veces toma la delantera la invención y a veces la repetición. En el primer caso domina ciertamente la repetición, aun dejando un cierto margen a la invención (decido entre la gabardina o el abrigo), en el segundo la acción misma es repetitiva, pero aparece llena de un contenido inventivo (juzgo la actividad de mi hijo durante el trimestre), en el tercero es probable que aparezca la neta prevalencia de la invención, pero no necesariamente. *La praxis y el pensamiento repetitivos no sólo son, por tanto, la base del pensamiento y de la praxis inventivos, sino también el marco de las heterogéneas actividades creativas y de los tipos de pensamiento correspondientes.*

### III. Las características comunes de las objetivaciones genéricas en-sí

Las características comunes de las objetivaciones genéricas en-sí forman la base de la actividad en la vida cotidiana y el marco de su estructura. De hecho la apropiación de las objetivaciones genéricas en-sí constituye el mínimo requerido para tener en pie la vida del particular en un ambiente social determinado. El respeto a las normas que se derivan de ellas es —al menos dentro de ciertos límites— *obligatorio* para cada uno: si no lo realiza, el particular no está en condiciones de vivir y se hunde. Por tanto, cuando examinamos las características comunes de las objetivaciones genéricas en-sí, analizamos indirectamente la estructura fundamental necesaria de la vida y del pensamiento cotidianos.

Pero hay que establecer una delimitación. La vida y el pensamiento cotidianos se basan, en verdad, necesariamente en la estructura de las objetivaciones genéricas en-sí, y por tanto sólo pueden desarrollarse en su marco; sin embargo, *la vida y el pensamiento cotidianos no son reducibles en su totalidad a esta estructura*. Ante todo, porque la relación (la actitud) hacia esta estructura puede ser radicalmente distinta. Además porque la apropiación y la práctica de la estructura producen también la posibilidad de acciones y comportamiento mentales de tipo totalmente distinto, en cuanto que ellas, *incluso en el seno de la vida cotidiana*, «liberan» las más variadas formas de pensamiento creativo e inventivo y de praxis creativa.

Teniendo en cuenta esta delimitación, examinaremos ahora los rasgos comunes de las objetivaciones genéricas en-sí, que constituyen el fundamento de la vida y del pensamiento cotidianos.

#### LA REPETICIÓN

Las actividades genéricas en-sí son actividades *reiteradas*. Una acción llevada a cabo una sola vez no es una acción perteneciente a la costumbre; un objeto manejado con éxito una sola vez, por casualidad, no adquiere por ello un significado concreto, una palabra pronunciada una sola vez no es una palabra. Por tanto, no se trata sólo de que, al igual que toda acción social, toda actividad, a través de un número mayor o menor de mediaciones, deba al final desembocar en la praxis social, sino también del

hecho de que ésta debe ser repetible en su *ser-así sea cual fuere* y debe realmente ser *repetida*.

Todas las delimitaciones hechas precedentemente son igualmente importantes aquí.

Para hacer comprensible la categoría de «ser-así» debemos subrayar de nuevo que el significado (la esencia) de la objetivación genérica *en-sí* está en su función. En la reiteración de la acción genérica *en-sí*, el *ser-así* comporta que la acción es repetible en su *función concreta*. Por ejemplo, la conjunción condicional «si» no es reiterada porque sea pronunciada repetidamente, sino porque la pronunciamos siempre con la misma función (como expresión del condicional). La inclinación no es reiterada porque a menudo nos inclinemos, sino porque lo hacemos de modo que el movimiento tiene una función determinada (por ejemplo, reverenciar). Si lo hacemos con otra función (por ejemplo, en gimnasia) ya no forma parte del sistema de costumbres. El vaso no es vaso porque se use repetidamente, sino porque se usa repetidamente para beber, etcétera.

En los distintos momentos de la objetivación genérica *en-sí* la rigidez del *ser-así* aparece socialmente modificada. Por ejemplo, en los inicios del trabajo el *ser-así* sólo existía incipientemente en lo referente a los medios de trabajo: la misma piedra podía funcionar, según la ocasión, como martillo, escarpa, proyectil, etcétera. En la actualidad, con la extrema diferenciación de las funciones, para cada una de las cuales se fabrican utensilios adecuados, ya no aparecen estas «funciones ocasionales» en el trabajo socialmente relevante (en la producción). Por el contrario, en otros tipos de trabajo este carácter no es infrecuente. Cuando en casa debemos clavar un clavo en la pared y no tenemos un martillo al alcance de la mano, nos basta cualquier objeto duro. Sin embargo, por lo que afecta a los utensilios, puede decirse que el *ser-así* se ha hecho más rígido, tanto en la producción como en el consumo. En los usos, en cambio, ha sucedido lo contrario. El mundo de las costumbres modernas es más libre que en el pasado; es más raro que un uso sirva para cumplir una sola función, y también el modo en que es cumplida la función se ha hecho más personal que en la Antigüedad o en el Medioevo.

Pero volvamos a las delimitaciones. Hemos dicho que la repetibilidad por parte de todo particular es obligatoria. Esto significa que para apropiarse de las objetivaciones genéricas *en-sí* son necesarias capacidades inherentes a todo particular de cualquier época o que todo hombre está en condiciones de desarrollar de un modo casi idéntico. (Naturalmente, quedan excluidas de tales consideraciones las personas de limitadas capacidades físicas o intelectuales.) O lo que es lo mismo, no todos los hombres se apropian de todas las actividades relativas a todas las formas de objetivación —lo que queda ya excluido por la división

del trabajo—, pero cada uno es, por principio, capaz de hacerlo. Al mismo tiempo, la apropiación de las objetivaciones genéricas en-sí no requiere ninguna o casi ninguna cualificación específica (para las costumbres no es necesaria en absoluto, en el ámbito del lenguaje sólo es necesaria en referencia a la escritura, para el manejo de las cosas no sirve, en el trabajo sólo es necesaria cuando existe una división del trabajo fuertemente desarrollada, sobre todo cuando están presentes determinados contenidos pre-científicos o preartísticos).

La repetibilidad no es sólo una característica de las objetivaciones genéricas en-sí, sino también de otros tipos de actividad. Tan repetible es una declaración de amor, como una ocurrencia ingeniosa o una acción militar. Pero en todos estos casos la repetibilidad es sólo una posibilidad y no una parte ineliminable de la actividad. Una ocurrencia ingeniosa sigue siendo una ocurrencia ingeniosa lo mismo que una declaración de amor aunque sean pronunciadas una sola vez. Su repetición, por tanto, como reiteración, tiene un significado *específico* que supera el originario. Yo no cuento repetidamente el mismo chiste a la misma persona, a menos de que tenga un motivo específico; una declaración de amor sólo es repetida cuando se le quiere dar una incisividad particular, cuando al compañero le falta confianza; una acción militar sólo es repetida cuando la guerra continúa y se presenta una nueva necesidad específica, etc. Lo mismo puede decirse de algunos tipos de acción que pertenecen a las objetivaciones genéricas en-sí. Es posible que yo vuele, me ponga el frac o pronuncie una determinada frase una sola vez en mi vida. Pero lo que nos interesa poner de relieve no es que todas estas cosas son repetibles, sino que *la repetición de estos tipos de acción es en sí sin importancia*. Si en los casos citados la reiteración se ha hecho importante, no significa que haya adquirido un significado por la repetición de la objetivación genérica (por el lado formal), sino por los contenidos expresados en tales formas (véase el ejemplo de la declaración de amor).

La repetibilidad nos muestra la cuestión desde el lado del particular; el ser-repetido nos la muestra desde el lado de la objetivación. Un tipo de acción se convierte en parte integrante de una objetivación genérica en-sí sólo cuando *ya ha sido repetida muchas veces*, puesto que su ser-repetida entra a formar parte de la esencia de su ser en cuanto objetivación. *En este caso el ser-repetido es el fundamento de la repetibilidad.*

## EL CARACTER DE REGLA Y LA NORMATIVIDAD

El nexa que acabamos de poner de relieve (según el cual la reiteración constituye la base de la repetibilidad) es sólo un as-

pecto del hecho de que las objetivaciones genéricas en-sí exhiben un *carácter de regla*. La regla nace cuando hay «adaptación», es decir, cuando hay «referencia» a algo cuya observancia es obvia y natural (no se percibe la repetición), que sólo se evidencia cuando se da una *violación*. (Dado que la violación de la regla varía de importancia según los distintos momentos de la objetivación, volveremos a hablar de este problema; aquí sólo lo hemos mencionado con un fin complementario.) Por ello Wittgenstein ha podido parangonar las reglas lingüísticas con las reglas de un juego. Pero el parangón de hecho no encaja del todo, las objetivaciones genéricas en-sí sólo pueden ser asimiladas por el particular como reglas a través del ejercicio (por tanto, con la repetición), mientras que otras reglas (entre ellas las reglas de un juego) pueden ser aprendidas «antes de su uso».

El carácter de regla no sólo clarifica la obviedad de la observancia, sino también su *validez obligatoria*. En este sentido las objetivaciones genéricas en-sí —en cuanto estructuras de reglas formales que se cristalizan a través de las acciones repetidas— tienen un *carácter normativo*. Cuando (en la segunda parte) hemos hablado de la moral, hemos mencionado el hecho de que el comportamiento fijado en eso, es decir, el aspecto consuetudinario de nuestra moral, funciona como norma concreta. Pero también el mundo cósmico-objetual de los medios, que encontramos preestablecido, funciona como norma para nuestras acciones, o mejor, la función normativa del mundo de los medios y la de los usos son recíprocamente indisolubles. Cuando habitamos en una casa, viajamos en tranvía, caminamos llevando vestidos, cocinamos en una cocina de gas, no es posible distinguir con precisión en el carácter normativo de las respectivas actividades la norma relativa al objeto y la relativa al uso. En el mejor de los casos la distinción es aproximada. En el encendido del gas es más bien el elemento objetual (la naturaleza del gas y de la cerilla) el que fija la norma, en el vestirse la norma objetual tiene una parte menor que la del uso. Pero es indudable que funcionan como norma tanto el mundo de los objetos como el de los usos (e incluso el del lenguaje).

El carácter normativo de las actividades genéricas en-sí, como sabemos, está orientado sobre su función. Observar una norma significa cumplir una función. Sabemos que también el ser-así atañe a la función (el lado formal). De ello se desprende que la observancia de la norma no es una acción «puntual»; el «cumplimiento de la norma» posee un *aura*. Cumplimos la norma cuando llevamos a la práctica (repetimos) la función oculta en el carácter específico de la objetivación genérica en-sí. Sin embargo, esta función puede ser realizada de cualquier modo y también es posible observar la norma de diversos modos. Es sabido que un mismo objeto puede ser fabricado mediante operaciones diversas, al igual que uno puede apropiárselo por dis-

tintas vías. La norma sólo «se interesa» por su cumplimiento. Considerada desde este punto de vista, la variedad de las operaciones nos da la amplitud del aura que circunda la realización de la función. Las operaciones que serán fijadas y las que desaparecerán, la mayoría de las veces, no depende del caso concreto, sino de una característica de la vida cotidiana que analizaremos más adelante: la parsimonia, la tendencia a la economía. Pero es de importancia secundaria frente al cumplimiento de la norma.

La amplitud del aura normativa *no es estática* y varía notablemente según las diversas objetivaciones (e incluso en su seno). Tomemos el uso lingüístico: cuando se usa una lengua que haya fijado el orden de las palabras, infringir este orden significa al mismo tiempo infringir la norma, mientras que en una lengua sin tal regla no es necesario prestar atención a una norma de este tipo. El aura normativa es también función de la *finalidad* personal. Una camiseta que confeccionada por mi hija puede cumplir esta función en un cierto sentido, pero no puede convertirse en mercancía si no alcanza el nivel medio de la mercancía-camiseta. En el primer caso el aura es mayor que en el segundo.

Que el aura de la norma sea mayor o menor (más restringida o más amplia), tiene siempre un límite: que nosotros, siguiendo la terminología de Ferenc Jánossy,<sup>11</sup> denominaremos *límite crítico*. El límite crítico pasa allí donde la expansión del aura comienza a impedir el cumplimiento de la función, es decir, donde la acción ya no corresponde a la norma. Distintas motivaciones pueden conducir a superar este límite crítico. En general —en la mayoría de los casos—, la superación no es voluntaria, sino casual. La casualidad puede tener un origen externo (en la repetición entran factores imprevisibles) o un origen interno que acompaña al externo (el pensamiento intuitivo que reacciona a los factores imprevistos funciona mal o no funciona en absoluto; la praxis y el pensamiento repetitivo quedan sujetos a frenos de otra naturaleza). En todos estos casos se presentan las catástrofes de la vida cotidiana. Pero el límite crítico también puede ser superado voluntariamente. En este grupo entran los casos, con motivación y contenido de valor distintos, en los cuales la praxis y el pensamiento repetitivos están suspendidos intencionalmente. Si tengo mucha prisa, atravieso la calle aunque el semáforo esté rojo; si estoy encolerizado, lanzo un vaso al suelo, no saludo a alguien por la calle. Solamente en el uso lingüístico no se da la violación intencional de reglas o normas, a menos que el uso no haya fijado una fórmula lingüística; pero en tal caso no nos

11. F. JÁNOSY, *A gazdasági fejlettség mérhetősége és új mérési módszere*, (Mensurabilidad del grado de desarrollo económico y un nuevo procedimiento para medirlo), Budapest, Kozgazdasági és Jogi Kiadó, 1963.

encontramos con una infracción consciente de una forma lingüística, sino de una norma del uso.

El cumplimiento de las objetivaciones genéricas en sí en cuanto reglas posee, por tanto, un aura, y este hecho nos muestra ya que también éste se halla marcado por el *caracter de alternativa*, al igual que toda acción humana. En este caso el objeto de la alternativa no es el cumplimiento de la función, sino el *cómo*. Por lo cual las catástrofes de la vida cotidiana se derivan de la elección de una alternativa mala (falsa). Pero repetimos, en este caso la elección no se refiere al cumplimiento de la función, por lo cual el fracaso es la consecuencia de una casualidad. Cuando la superación del límite crítico, es decir, la violación de la norma, es intencional, la motivación de la elección *está fuera* del plano de las objetivaciones genéricas en-sí.

### EL SISTEMA DE SIGNOS

Las objetivaciones genéricas en-sí, en cuanto vehículos de significados repetidos, constituyen también *sistemas de signos*. Como siempre, también en esta ocasión debemos perfilar en seguida algunas delimitaciones. Los tres momentos de la objetivación genérica en-sí no son todos ellos sistemas de signos en el mismo grado y del mismo modo. Los caracteres «comunes», por tanto, en este caso sólo son comunes aproximativamente. Pero examinemos ante todo el concepto de «signo».

Sólo lo que tiene significado puede tener un signo, al menos en el plano del pensamiento y de la praxis cotidianos. El nexo entre significado y signo no concierne solamente a las objetivaciones que poseen un significado en sí. Los conceptos cotidianos que se refieren a la naturaleza como objetivación no humana fijan el significado de determinados fenómenos naturales desde el punto de vista de la praxis humana. También en este caso el signo está en función del significado concreto, tanto en el espacio como en el tiempo. Las nubes que se agrupan no tienen para el campesino un significado autónomo, pero son indicios de un acontecimiento natural que es importante para él y que influye sobre su praxis: el temporal que se aproxima. Por esta razón distingue con exactitud entre las nubes borrascosas de las que no se deriva ningún temporal —que por tanto no constituyen un índice de temporal— de las que normalmente van seguidas de un temporal, y que por ello son indicios de temporal. En este caso, entre el signo y lo designado existe una relación de casualidad. En una piedra la función signica es cumplida por las cualidades que significan las posibilidades de manipulación practicables sobre la piedra; el color, por ejemplo, no es un signo si no tiene importancia respecto a la praxis determinada. El co-

nocimiento, la percepción de cualidades que no cumplen ninguna función signica es posterior en el plano filogenético y ontogenético al relativo a la función signica. Quine afirma que los niños distinguen mucho antes una pelota de un cubo que una pelota roja de una verde<sup>12</sup> simplemente porque la forma redonda tiene una función de signo respecto al uso de la pelota, mientras que el color no enuncia nada con respecto al significado (al uso). También los colores pueden tener una función signica (indicar el significado). El color verde de las cerezas significa que no están maduras y que por tanto no son comestibles. Solo las cerezas rojas están maduras, es decir, son comestibles.

La función signica de las objetivaciones genéricas en-sí (como de todas las objetivaciones humanas) se distingue de la de los objetos naturales en cuanto en ellas *el signo es intencional* y en cuanto que en la praxis humana las cualidades objetivas independientes del hombre no se convierten en signos. Evidentemente esta intencionalidad no solo aparece en las objetivaciones genéricas en-sí, sino en *todas* las esferas de la vida humana, y entre otras cosas también en el grupo de fenómenos que se agrupan bajo el nombre de «metacomunicación» y los cuales —al menos algunos tipos de ellos— representan un complemento del lenguaje tan necesario que el significado sin este complemento no sería plenamente comprensible. Un vaso lanzado al suelo o un bofetón son signos de ira, una sonrisa significa acogida amistosa, cordialidad, etcétera; por lo que afecta al hombre se habla de signos intencionales, incluso cuando aparentemente nos encontramos con fenómenos puramente «naturales». Así, gemir puede ser indicación de dolor físico o psíquico, el llanto un signo de tristeza, pero puede ser también un signo de alegría incontenible (si tiene lugar en medio de la risa) o de hipocresía. En el primer caso el signo tiene un único significado, en el segundo posee varios. Consideramos intencional también a este tipo de signos porque el carácter de alternativa de la acción también está presente en ellos. Durante el dolor se puede callar apretando los labios (éste será entonces el signo del dolor), se pueden dominar las lágrimas de tal modo que la expresión del rostro se convierte en el signo de la tristeza, etcétera. También en estos casos, el signo formado solamente por un reflejo es muy raro, y fuertemente personal, es decir, sus límites serán distintos según las personas (por ejemplo, no todos enrojecen al enfadarse).

Llegados a este punto quisiéramos poner de relieve que el término «metacomunicación» es para nosotros inutilizable, en cuanto que en él están comprendidos elementos totalmente heterogéneos en base a analogías superficiales.<sup>13</sup> En él son redu-

12. W. V. ORMAN QUINE, *Palabra y objeto*, Barcelona, Ed. Labor, 1968.

13. Un juicio análogo ha sido emitido por Schaff (cf. A. SCHAFF, *Introducción a la semántica*, México, FCE, 1973).

cidos al mismo denominador el disparo que da la salida (señal), el movimiento de la cabeza para expresar un sí o un no (que forma parte de la estructura de los usos), la gesticulación (costumbre personal que no pertenece al momento de los usos como objetivación genérica en-sí), etc. Para nosotros, por el contrario, es extremadamente importante distinguir el signo de la señal así como *distinguir los signos de la objetivación genérica en-sí de los signos con significado personal*.

Al distinguir el signo de la señal se presenta ante todo el problema de la *convención*. En sentido amplio, todo signo es convencional, en cuanto que cualquiera lo interpreta o puede interpretarlo del mismo modo. Sin embargo, el signo es una estructura que ha surgido y se ha desarrollado históricamente, independientemente de la voluntad de los hombres particulares (de los grupos humanos), y esto incluso cuando entre signo y designado no existe ninguna relación de causalidad (lenguaje). Es cierto que se puede «introducir» un uso concreto o crear una convención signica (introducción del emblema nacional), pero la creación de un uso convencional nunca puede ser arbitraria, su resultado debe estar de acuerdo con los sistemas de uso que se han desarrollado hasta aquel momento y debe ser posible establecer con ellos una relación. Para introducir un emblema nacional nuevo, debe existir el uso de tener un emblema, es necesario que el símbolo usado sea comprensible, etc. Sobre una base convencional se pueden crear también nuevas palabras. Pero precisamente en Hungría podemos ver cómo, de toda la masa de neologismos creados en el primer tercio del siglo XIX, sólo han sobrevivido y se han insertado en el tejido lingüístico aquellas neoformaciones lingüísticas que correspondían al sistema de la lengua, al uso lingüístico.

El *signo*, por tanto, no debe ser entendido sobre la base de la relación «un signo — un designado (significado)». El signo es lo que es solamente como parte de un conjunto y solamente en esta cualidad suya puede ser significante. La función signica de las palabras, por poner un ejemplo, no se agota en el hecho de que una palabra designa una o más cosas, acontecimientos o acciones (en este sentido también podría ser solamente una señal); comprenden también todos los contextos en que la palabra acostumbra a aparecer, así como todos los contextos en que ésta podría aparecer; resumiendo, comprende la totalidad de las funciones que cumple en el sistema determinado.

La *señal*, por el contrario, es convencional en un sentido más restringido del término. Nos podemos siempre poner de acuerdo para que sea el verde y no el rojo el signo de parada cuando se quiere atravesar la calle, para que la salida no sea señalada por un disparo, sino por unas palmadas, etcétera. En la elección entre esta o aquella señal hay mucho de arbitrario, y cuando tal arbitrariedad disminuye, esto no sucede por obra del sistema de

objetivaciones socialmente heredado, sino sólo para obtener una más fácil perceptibilidad, una manipulabilidad más ágil, brevedad, etcétera. La señal, por tanto, es *aislable*, cuando no está ya aislada. También el lenguaje humano puede funcionar como señal, pero no en su peculiar función lingüística, sino más bien como conjunto fónico articulado. Esto resulta claro cuando se toman en consideración las señales lingüísticas relativas a los animales (como: ¡arre!, ¡op!); en este sentido son también señales las palabras usadas también como signos (¡aquí!, ¡sentado!). También en la comunicación humana aparecen a menudo palabras-señales (por ejemplo, en las órdenes militares), sin embargo, ni siquiera en este caso se puede prescindir de su función signica originaria: no se puede ordenar «¡firmes!» en lugar de «¡descanso!». Las exclamaciones por su parte no son señales, sino signos, aunque no son en primer lugar *signos lingüísticos*, sino simplemente fónicos.

Hemos dicho ya que no todos los signos son signos de la objetivación genérica en-sí. También fenómenos que se derivan de lo específico de la personalidad humana pueden funcionar como signos. Cuando se conoce bien a alguien se puede reconocer su estado de ánimo y comprender sus intenciones a partir de sus gestos, de su tono. Gestos y tono funcionan, por tanto, como signo. Lo mismo sucede en la moral, en la política, en la economía y en otras esferas de la convivencia social. Estos signos no indican el significado de una objetivación social; son más bien los signos de determinados *complejos sustanciales*: se los podría denominar también *síntomas*. Estos síntomas son reconocidos y su significado es comprendido sobre todo a través del pensamiento intuitivo e inventivo.

Pero volvamos a nuestro tema, a las objetivaciones genéricas en-sí y a su estructura signica. Sabemos desde hace mucho tiempo que el sistema de las costumbres y el lenguaje muestran sobre este punto propiedades comunes. Saussure, en su *Cours de Linguistique*, llega incluso a proponer, para el estudio en común de los signos de los usos y del lenguaje, la introducción de una nueva ciencia, la *semiología*. Por el contrario, el papel del mundo objetual en el sistema de signos ha sido casi olvidado, y se ha hablado mucho de él a propósito de los símbolos.

El signo es portador de la función explicitada en la acción social, del significado. Por ello, sólo aparece cuando el significado del designado no puede presentarse inmediatamente. Por el contrario, el significado del mundo objetual se presenta (como medios de producción o de uso) casi siempre inmediatamente. He aquí porque el significado del mundo objetual no posee *signos objetuales*. Cuando, como excepción, hay que indicar el significado (la función), esto no tiene lugar mediante signos objetuales, sino a través de sistemas signicos heterogéneos (por ejemplo, prescripciones o instrucciones para el uso).

Sin embargo, el mundo objetual constituye un sistema sónico importante cuando transmite *significados que se refieren a usos*. Esto no significa que *todo* sistema de usos sea de origen objetual; respecto a los usos hay por lo menos tantos signos de naturaleza lingüística como signos que se expresan mediante el movimiento del cuerpo. Cuando saludo, me inclino, me sirvo de determinadas fórmulas de cortesía, rezo o converso, casi no tengo necesidad de mediación objetual. Por otra parte, *la mediación objetual no implica casi para nada una función sónica del objeto* (por esto no basta con interpretar la función sónica objetual solamente como mediación). Es cierto que sin mediación objetual no puedo esbozar un saludo con el sombrero, o agitar al aire mi pañuelo, pero el objeto no funciona como signo. El sombrero no es signo de reverencia, sino el gesto de alzarlo de la cabeza; el pañuelo no es signo de despedida, sino el movimiento con que es agitado al aire (se podría también agitar la mano o decir simplemente «adiós»). *El objeto sólo funciona como signo cuando el ser objetual, el ser-así, indica el significado, aunque se trate de un uso.*

Cuando alguien posee un palacio (y hay que distinguir el tipo de palacio) o bien una cabaña (y hay que distinguir el tipo de cabaña) cumple una función sónica. Estos no son simplemente signos de riqueza o de pobreza (palacio y cabaña designan también estas cosas, pero no se trata de objetivaciones genéricas en sí), sino signos de los usos de determinados estratos o clases sociales; indican a qué estrato o clase pertenece el propietario del palacio o de la cabaña, qué estructura de usos siguen. Es cierto que el palacio y la cabaña admitan determinadas variantes de usos y de gustos personales, pero solamente en el seno del sistema de normas y de reglas, en el seno del límite crítico. Pero este límite crítico varía según las épocas. En el Medioevo, por ejemplo, el modo de vestir era fijo para cada capa social: si una damisela noble se ponía la indumentaria de una campesina, superaba el límite crítico. En el socialismo no existe este tipo de división obligada, e incluso en la sociedad burguesa es más difícil que en el feudalismo, en un cierto sentido, adivinar algo a partir del modo de vestir. En todo caso continúan existiendo tanto la regla normativa como el límite crítico. En la ciudad no se puede pasear en traje de baño y es ridículo ir con frac en pleno día. Aún hoy ir acicalado puede ser un signo de fiesta y el vestido totalmente negro es signo de luto. No se puede afirmar que un vestido lujoso y uno sencillo tienen el mismo significado porque ambos cubren el cuerpo. Vestidos distintos cumplen funciones sociales distintas y tienen, por tanto, significados distintos.

Resulta claro que *estas cosas (objetos) han alcanzado un significado social y funcionan como signos (indican este significado) no independientemente de su especificidad de cosas*. Los gran-

des y fastuosos edificios públicos se han convertido en signos de la potencia de una ciudad del Renacimiento porque, por su naturaleza (material), son resistentes al tiempo, se elevan sobre las casas circundantes, llenan de estupor al extranjero, son vehículos de una expresión estética, etcétera.

La inmensa mayoría de los objetos portadores de un significado está compuesta de signos y no de símbolos, así como las palabras normalmente son signos y no símbolos. Lo mismo puede decirse de los gestos. El vestido, la habitación, la cubertería de plata, el portal cerrado, las ruinas, todas estas cosas tienen una función signífica y, por el contrario, están carentes en sí de valor simbólico. La expresión «valor simbólico» nos muestra ya cómo el símbolo no indica simplemente un significado, sino un valor o un conjunto de valores; constituye la expresión objetual o lingüística de estos conjuntos de valores.

Evidentemente, aquí valor no sólo tiene un sentido positivo, sino también negativo. El símbolo, por tanto, representa cualquier valor, que en general es reflejado y sancionado por la tradición. *Este no presenta, como el signo, sino que representa; y precisamente en cuanto tiene un carácter representativo, el símbolo no es simplemente una parte de una estructura de objetivación, no saca su significado de la función útil desarrollada por ella, sino por el contrario de la cosa o de la idea que éste representa.* Un vestido, una vez deteriorado, ya no es el mismo vestido; por el contrario, una bandera una vez desgarrada, es la misma bandera. (La Iglesia, por ejemplo, constituye un término medio entre el signo y el símbolo: en cuanto edificio que cumple una función, que tiene un significado, es un signo; en cuanto representación de la religión, es un símbolo.)

En verdad el símbolo, al igual que el signo, puede ser singular-individual. El rizo de un hombre puede tener a los ojos de una mujer que lo ame un valor simbólico, mientras que para todos los otros no representa ese valor. Pero, contrariamente al puro signo, el símbolo puede también elevarse al plano de la objetivación genérica para-sí, y esto en el arte. En el arte no existen signos puros: los signos de la realidad, elevados en el medio homogéneo dado, son dotados por el artista de un valor simbólico. Cuando un objeto se encuentra en la esfera estética, éste representa, es simbólico. En el contexto del lenguaje poético la palabra no sólo posee un significado, sino también un valor simbólico. El hecho de que la palabra sea entendida como símbolo también en el lenguaje corriente, se deriva del peculiar modo de pensar no genérico en el que el tipo más bajo de las objetivaciones, no sólo es comprendido con la ayuda de los superiores, sino que también recibe proyectadas sus categorías.<sup>14</sup>

14. No podemos detenernos aquí en la diferencia entre alegoría y símbolo en el arte; sobre esto véase LUKÁCS, *Estética*, vol. IV, pp. 423 y ss. Observemos simplemente que en el sentido en el que abordamos la cuestión, es decir, como

Debemos subrayar que el signo del mundo de las costumbres y el lingüístico (el signo verbal) en la vida cotidiana la mayoría de las veces no poseen un valor simbólico; ni esto contradice el hecho de que en las objetivaciones genéricas en-sí existen también símbolos. Dotados de valor simbólico son los objetos y los actos (usos) religiosos, como el altar o la comunión, además los objetos que encarnan integraciones y una parte de las acciones del mundo de los usos relativas a estas últimas (los emblemas; las alianzas tribales selladas con sangre). Del mismo modo hay también palabras con valor simbólico, sobre todo las que han pasado de los mitos al lenguaje de la vida cotidiana (por ejemplo, eros). Palabras particulares cumplen una función signíca, pero pueden representar un valor simbólico según el contexto en que se encuentran (primavera y Primavera, por ejemplo la de Botticelli).

Apropiarse de la objetivación genérica en-sí significa siempre, por tanto, apropiarse de distintos sistemas de signos.

### EL ECONOMISMO

Otro de los rasgos comunes de los distintos momentos de las objetivaciones genéricas en-sí es el *economismo*, el cual aparece en las mismas objetivaciones y, obviamente, también en su apropiación, al igual que en la relación con ellas. El economismo atañe siempre al fin determinado (la función). Las objetivaciones genéricas en-sí y sus elementos son tales que, para cumplir su función (para alcanzar su fin), requieren un mínimo dispendio de energía y de pensamiento inventivo, y además las funciones determinadas pueden ser desarrolladas en un tiempo brevísimo desde el punto de vista del fin. Tanto el mínimo esfuerzo, como el mínimo pensamiento inventivo y el mínimo tiempo (cada vez desde el punto de vista del fin determinado) son aquí de la misma importancia. Lo ponemos de relieve porque estos factores no van siempre en concordancia, en cuanto que en los distintos tipos de objetivación cambian los factores que tienen la función principal. (También en periodos distintos varía la relación recíproca de estos factores en el seno de todos los momentos de la objetivación.)

Examinaremos en primer lugar el mundo de las cosas (de los medios) tanto en lo que afecta a la producción como en lo referente al uso. Desde el punto de vista de la producción hay que distinguir la tendencia histórica del mundo de las cosas (de los medios) de su ser-así (nivel concreto). El fin de la producción es siempre crear un valor de uso. En la producción de mercancías el fin es también —por añadidura— crear un valor de

---

antagonismo al pensamiento cotidiano, son símbolos tanto el símbolo artístico como la alegoría artística.

cambio. La historia humana tiende al alejamiento de las barreras naturales y a la producción de una creciente riqueza de bienes y de medios, lo que va a la par con la disminución del tiempo de trabajo socialmente necesario para la ejecución de un proceso de trabajo (para la producción de un mismo objeto). Del mismo modo disminuye con el desarrollo de la técnica productiva la cantidad de energía física e intelectual invertida en la fabricación de un (mismo) producto. Es patente aquí la tendencia a la economía. Pero al mismo tiempo —precisamente como consecuencia de la producción de mercancías, de la alienación— el consumo de energía del trabajador particular en el curso de una jornada de trabajo no se rebaja en lo más mínimo. En este caso el economismo no se manifiesta como una menor inversión de energías físicas e intelectuales, sino como aumento de los productos, de las mercancías (o bien como producción de otras mercancías, de productos y mercancías más complejos) con la misma inversión de energía. Por tanto el economismo es un fenómeno que afecta al conjunto de la sociedad y no al hombre particular. Las cosas sólo han cambiado con el período intensivo del desarrollo industrial moderno, cuando se ha convertido ya en un interés del capital el extender el economismo también al particular. Sin embargo, esto sólo tiene lugar en la medida en que sirve al crecimiento de la producción o bien (si es consecuencia de una reivindicación sindical!) no la obstaculiza. Uno (pero sólo uno) de los fines del comunismo es precisamente el transformar el economismo de toda la sociedad en economismo individual, aunque retarde el ritmo de desarrollo de la producción.

El economismo es un fenómeno que también se observa cuando se considera la apropiación de los medios y procesos de trabajo en el curso de un determinado período. Si consideramos como dado el nivel de los medios de producción y de las relaciones sociales de un período determinado y examinamos en qué medida es económico (en el sentido de la palabra aquí usado) el proceso de trabajo, encontramos que éste es tal en todas las circunstancias. No hay esclavo que, apenas se le ha encomendado una tarea, no se esfuerce en apropiarse del modo en que ese trabajo es comúnmente desarrollado con el mínimo dispendio de energía, que no se esfuerce por alcanzar el mínimo dispendio de energía posible en el tiempo determinado. Un peso es más ligero cuando es soportado de un modo adecuado, un movimiento es más mecánico, más rápido, cuando se ha hecho habitual. El impulso interno a elegir la cosa más difícil o bien *la elección de la cosa más difícil, como valor, en el trabajo no se verifica*. O más exactamente, cuando se verifica, la motivación *está fuera* de la objetivación genérica en-sí y es de naturaleza moral, política o estética.

También el objetivo del trabajo, es decir, las cosas producidas que representan valores de uso, contiene este tipo de economis-

mo. Para un determinado uso son producidas las cosas que mejor se adecúan a él, las que pueden ser utilizadas en un tiempo más breve y con un menor dispendio de energía, cuyo empleo resulta espontáneo. Esto es también válido cuando los objetos de uso representan un valor estético. Una flecha puede estar adornada con tallas, pero sólo en la medida en que esto no perjudique su cualidad de flecha. La forma de un vaso puede ser variada según el gusto estético, pero dentro de ciertos límites: el nuevo producto no debe funcionar peor que un vaso no trabajado. Si un objeto de uso supera este límite crítico, ya no es un objeto de uso, aunque posea un valor estético.

Hemos dicho ya que la exclusión de la inventiva es en sí un hecho de economismo. Sin embargo, esta exclusión asume a veces un peso tal que los otros factores del economismo pasan a segundo plano, de modo que es *disminuido* el economismo conjunto en la producción o en el uso del objeto determinado. Estamos hablando de la dificultad de volver a aprender: los hombres podrían desarrollar su actividad de un modo más económico. El temor del período (por breve que sea) en el que será necesario emplear la propia inventiva (que constituye también un momento de economismo) constituye una potencia conservadora y puede obstaculizar el desarrollo del economismo en su conjunto. Es sabido que los campesinos han dudado mucho antes de utilizar el arado de hierro en lugar del de madera y el tractor en lugar de los caballos o de los bueyes, en cuanto que estaban habituados a la forma más antigua.

Esta potencia —por principio económica— de la exclusión de la inventiva, del juego a la costumbre, se percibe más claramente en el mundo de los usos, de las normas sociales, que en la producción y en el uso de los objetos. Por tanto, examinaremos ahora brevemente la especificidad del economismo del mundo de los usos.

Si se observa el desarrollo histórico en su conjunto, se percibe *una tendencia a la disminución* de la parte que tiene la objetivación social de los usos en la guía de las formas de la vida personal. En la sociedad gentilicia ésta domina por así decir cada paso del particular. En las sociedades naturales —es decir, precapitalistas— el margen de maniobra del particular se hace netamente mayor, pero las formas de la convivencia social están articuladas para estratos y capas mediante la ordenación de las costumbres, que pone entre ellos límites rígidos. A partir del capitalismo la red de los usos se entrelaza confusamente. Algunos usos son institucionalizados por el Estado y entran en una nueva esfera, otros pierden el carácter de norma, por lo que su inobservancia ya no conduce a la catástrofe de la vida cotidiana. Esta última tendencia se refuerza ulteriormente en el socialismo (por ejemplo, retroceso de la normatividad de los usos religiosos). Esto no significa que no se formen nuevos usos,

sino significa simplemente que *la estructura conjunta de los usos tiene menor parte en la actividad del particular*, que su importancia como fuerza plasmadora, ordenadora, se reduce al parangón con el número de las acciones de los particulares. Paralelamente la cultura de los usos se hace cada vez más formal y simplificada, mientras que se extiende el aura del límite crítico.

Todo esto no constituye obligatoriamente un proceso de economización. Se trata en primer lugar de esto: en las viejas sociedades eran necesarias para el desarrollo de determinadas funciones estructuras de los usos (que representaban una solución económica) que hoy ya no son necesarias. Y llegados a este punto debemos volver a enlazar con lo que decíamos sobre la exclusión de la inventiva como potencia conservadora. En sociedades con una estructura de los usos relativamente entrelazada, en la que éstos están estrechamente ligados el uno al otro, la fuerza conservadora de la exclusión de la inventiva (la cual, como hemos dicho, por su naturaleza es una potencia económica) es relativamente grande. Sin embargo, la sociedad orientada hacia el futuro, que ejerce la producción por la producción, se ve fuertemente obstaculizada en su desarrollo por los usos conservados mediante la exclusión de la inventiva. Esta sociedad entonces destruye este sistema. De hecho los usos vigentes en virtud de la exclusión de la inventiva *no cumplen necesariamente una función*. Su funcionalidad, su utilidad puede pertenecer a tiempos pasados y haberse agotado, mientras que los usos continúan siendo seguidos. O bien: la función determinada podría ser desarrollada de un modo más simple, pero continúa siendo desarrollada de un modo más complicado, como en el momento de la génesis del uso, por exclusión de la inventiva. O bien: los usos adquieren un valor simbólico más o menos pronunciado, y después dejan de ser signos, mientras que otros usos más ímplies, que podrían expresar mejor el significado, no poseen ningún valor simbólico. En las épocas en que los hombres se dan cuenta más o menos conscientemente de que determinadas estructuras signicas ya no corresponden a su significado (función), que el ser-así de esas estructuras se deriva de funciones, de significados precedentes, que son conservadas por la exclusión de la inventiva y de que no facilitan (ya no plasman económicamente) la vida de los hombres, sino que por el contrario la complican y la hacen más difícil, en estas épocas tales sistemas de usos comienzan a ser considerados como una *convención*. Y en efecto se convierten en convenciones, extinguiéndose poco a poco. (Naturalmente, sólo hablamos aquí de convenciones relativas a los usos. Algunos tipos de decisión moral son ya una convención cuando, sin inventiva, nacen del puro sometimiento a los usos.)

El grado de economismo en el ejercicio y en la apropiación de los usos varía según se refiera el uso a objetos, regule las

condiciones de las relaciones interpersonales o las relaciones interpersonales mismas. En los dos primeros casos es válido todo cuanto se ha dicho sobre los medios: el fin es efectuar la tarea con el mínimo dispendio de energía física, con el mínimo de inventiva, en el tiempo más breve, lo que tiene lugar en virtud de la praxis repetitiva. En el tercer caso, por el contrario, *domina la categoría de la mínima inventiva*, en tal medida que la observancia del uso puede conducir a un derroche de tiempo y a un dispendio de energía superflua respecto a la función. Por tanto, el economismo de los usos de comunicación *no permite ahorrar* al particular movimiento, sino *pensamiento*: el carácter económico de estos usos consiste ante todo en el hecho de que son aceptados y seguidos de un modo irreflexivo como «obvios».

Si y en qué medida el lenguaje es económico, es un tema del cual los mismos lingüistas no han conseguido salir airoso. Según la «teoría de la comodidad» (Curtius) el lenguaje funciona siempre del modo más económico posible; Leskien y Sievers, por el contrario, ponen de relieve algunas características no funcionales y algunos aspectos ultracomplejos de numerosas lenguas. A nosotros nos parece que las cosas son aún más complicadas en el caso del lenguaje que en el de los usos. Por un lado tenemos también aquí el ahorro de inventiva: algunos esquemas lingüísticos y locuciones gramaticales sobreviven incluso después de haber perdido su funcionalidad. Pero más importante es el hecho de que el lenguaje cumple la mayor parte de las funciones entre las objetivaciones genéricas en-sí, por lo que *aquello que respecto a una función es económico puede ser antieconómico respecto a otra*; lo que simplifica las cosas en el ámbito de una función puede complicarlas en el ámbito de otra.

Cuanto hemos dicho sobre los diversos sistemas de usos es también válido para las distintas lenguas. Es decir, *no todas son igualmente económicas*. Y esto sucede incluso cuando se trata de lenguas habladas en el mismo período por pueblos que se hallan en el mismo nivel cultural. La tradición y la historia de la lengua (la tradición y la historia de una integración) contribuyen muchísimo a formar este ser-así. Piensese en la extinción de la forma «tu» en inglés. ¿Quién podría afirmar si con ello esta lengua se ha hecho más simple o más complicada? En el plano gramatical es ciertamente más simple, pero quien habla inglés está obligado a complicados circunloquios para parafrasear esa intimidad que en alemán o en francés se expresa con el simple tu.

Al igual que en las objetivaciones objetuales y en las de los usos, también en el lenguaje hay que distinguir la tendencia histórica al economismo de las formas concretas que caracterizan un determinado estado del lenguaje. Si éste ha surgido como lenguaje fonético, esto no ha sucedido por casualidad (como piensa Saussure), sino, y no en último lugar, por el economismo

de este tipo de lenguaje. De hecho los sonidos pueden cumplir las funciones más heterogéneas con el mínimo dispendio de energía. Estamos de acuerdo con Jespersen según el cual, más allá de las diferencias aportadas por las tradiciones culturales y sociales, el lenguaje (y las lenguas) nace y se desarrolla exhibiendo la tendencia de fondo a la simplificación, al economismo. Según Jespersen, los criterios de este proceso son los siguientes: a) las fórmulas a menudo se hacen más breves; b) la memoria está grabada por pocas fórmulas específicas; c) las formaciones léxicas se hacen más regulares; d) en la sintaxis aparece un número menor de momentos irregulares; e) la lengua se hace más analítica y abstracta, lo que aumenta las posibilidades de combinación; f) la repetición de la concordancia se hace superflua; g) la comprensión inequívoca está garantizada por la construcción fija del período. Jespersen sostiene que, todo sumado, el desarrollo lingüístico muestra una tendencia progresiva que va, de conglomerados irregulares entre ellos indisolubles, hacia elementos breves libre y regularmente combinables.<sup>15</sup>

En cuanto al economismo de un determinado estado lingüístico cumplen iguales funciones. La estructura de la gramática sigue ciertamente una tendencia a la economía, se desarrolla de modo que sea, de acuerdo con el uso plurifuncional del lenguaje, lo más simple posible y aprendida espontáneamente. El economismo actúa también respecto a las combinaciones fonéticas de difícil pronunciación, que son eliminadas en el uso lingüístico mediante la asimilación (la lengua tiende a ser pronunciada de un modo veloz y fácil), aunque a veces sobrevive en la ortografía.

La situación es más complicada para algunas fórmulas lingüísticas que cumplen ciertas funciones determinadas. A causa de la naturaleza comunicativa del lenguaje, tienen también influencia en él usos, los significados sociales de los usos. Si cuando estamos en sociedad deseamos beber un poco de agua, no decimos simplemente: «Agua», aunque ésta sería la fórmula más breve. Decimos: «Un vaso de agua, por favor», o bien «¿Podría darme un vaso de agua, por favor?», etcétera. Aparentemente esto no es mínimamente económico, y ni siquiera contradice la tendencia al economismo. De hecho, la frase «Un vaso de agua, por favor» tiene un significado social distinto que la simple expresión «¡Agua!». Es decir esta forma más breve no significa solamente que el que la pronuncia esté sediento, sino también que no se encuentra bien; por tanto, la fórmula más larga no

15. O. JESPERSEN, *Language, its nature and origin*, Londres, George Allen, 1949. (Otra cosa es aceptar la concepción de Jespersen según la cual se trata de un desarrollo y no de un simple cambio.) Persuasivas tomas de posición contra la teoría del desarrollo lingüístico se encuentran en G. BENCE y J. KISS, *Nyelv és mindennapi élet* (Lenguaje y vida cotidiana), en «*Altalános nyelvezeti tanulmányok*», 1966, num. VII.

significa solamente que se observan los preceptos de la buena educación. La coexistencia de las dos fórmulas, la más breve y la más larga, indica que tienen significados sociales distintos.

### EL VINCULO CON LA SITUACION

Este último ejemplo nos conduce a un nuevo problema: los diversos momentos de la objetivación genérica en-sí *están estrechamente ligados a situaciones interpersonales*. En la esfera del lenguaje *el lenguaje interior constituye una excepción absoluta*, en cuanto no está conectado con ninguna situación de este género. En tal caso, el lenguaje no es vehículo de la comunicación, sino sólo de los pensamientos, y el pensamiento no está *obligatoriamente* ligado a situaciones interpersonales. Tampoco los sentimientos tienen un sentido situacional, pero lo tienen los discursos sobre ellos, donde opera precisamente la comunicatividad del lenguaje.

En la esfera del mundo objetual debemos hacer también una delimitación. Gran parte de los objetos (y de sus usos) no tiene un papel de primer plano en las situaciones interpersonales y por tanto no puede tampoco estar relacionado con éstas. La situacionalidad sólo tiene relevancia respecto a los objetos cuando éstos son signos de usos o bien cuando en la relación con objetos (medios) se realizan usos. Si una mesa está dispuesta de modo que cualquier cubierto sea fácilmente alcanzable, y uno se sirve únicamente del tenedor, este hecho tiene un significado específico (mala educación, descortesía, deseo de llamar la atención), mientras que en una excursión es «natural» comer solamente con el tenedor. La utilización inadecuada (respecto al uso) de las cosas es a menudo tan absurda que es considerada como indicio de locura: por ejemplo, si una mujer va por la calle en camisón de dormir. Pero cuando se prescinde de la situación interpersonal, el camisón de dormir no es distinto de un ligero vestido de verano.

Los usos, por el contrario, están normalmente ligados a la situación. Apropósito de la observancia de los usos, significa siempre cuándo, en qué circunstancias, en qué casos hay que aplicar éste o aquel uso, para qué situaciones es «válido». Se saluda de un modo distinto por la mañana y por la tarde, nos comportamos diferentemente en la escuela y en la iglesia, para los ancianos son válidas las fórmulas de cortesía distintas que para los jóvenes. Según las culturas los usos son distintamente articulados y graduados con respecto a las situaciones; y como consecuencia cambia el momento en que el particular supera el aura de una norma en el seno de una situación en la que obra equivocadamente. Sin embargo, en toda cultura existe una gra-

duación más o menos extendida relativa a las situaciones (los niños a menudo no saludan porque no saben como deben saludar a las distintas personas).

La situacionalidad del lenguaje es al mismo tiempo la más radical y la más variada. El uso lingüístico (el lenguaje) solo adquiere sentido en el contexto, en la situación en que es expresado. Las palabras con más significados solo pueden ser usadas porque la situación (la función ejercida en la frase, en la situación de quien habla) hace el sentido unívoco. La frase «Te quiero» tiene un significado cuando la dice un niño a la madre y otro cuando un hombre la dice a una mujer. Respecto a la situacionalidad se distinguen en lingüística dos tipos principales de proposiciones: las *occasional sentences* y las *standing sentences*.<sup>16</sup> Las primeras sólo poseen un sentido cuando son pronunciadas en una situación determinada. Si uno va de paseo por la calle y grita de improviso «¡Vete al diablo!», nosotros lo consideramos loco. La frase «Tus manos están sucias» sólo tiene un significado cuando está dirigida a alguien. La pregunta «¿Cómo es eso?», «¿Por qué?» y la exclamación «¡Qué dice!» solamente adquieren significado cuando constituyen una reacción adecuada a algo que se ha dicho precedentemente. Si alguien en junio, mirando por la ventana, dice a su mujer: «No llueve», pronuncia una frase sensata, porque en esa situación tiene una función (no hay que coger impermeable). Pero decir en junio, mirando la ventana, en cualquier lugar de Europa, que no nieva, no tiene sentido: de hecho en esa situación no hay ninguna posibilidad de que nieve; etcétera.

El vínculo de las *standing sentences* con la situación es menos directo y de otro género. Siempre se puede decir: «Pedro estuvo ayer en casa de Pablo», o bien: «Budapest se alza a orillas del Danubio», y el sentido de tales enunciados no depende de la situación. Solamente en un sentido más amplio están ligadas a la situación. Es decir, la situación interviene a través del sistema social (y personal) de los usos. Si se está hablando del tiempo y alguien dice de improviso que Budapest se alza a orillas del Danubio, será mirado con sorpresa. Y obtendré esta misma reacción si voy a comunicar a un desconocido, que no conozca ni a Pedro ni a Pablo, que el primero visitó ayer al segundo. Dado que el objetivo de la comunicación es conseguir que el receptor (los receptores) «entre en el circuito», que manifieste una reacción análoga a la mía (o una reacción contraria motivada), no tiene sentido pronunciar una (tal) frase de la cual no hay que esperar una reacción de este género, aunque la frase en sí tiene un sentido prescindiendo de la situación.

Hay que poner de relieve que no sólo los momentos de la objetivación genérica en-sí están caracterizados por este vínculo

16. Cf. W. V. ORMAN QUINE, *Palabra y objeto*, op. cit.

con la situación, sino también, por ejemplo, las decisiones políticas y morales. Sin embargo, tenemos aquí muchas diferencias de fondo. Mientras que en el caso de las objetivaciones genéricas en-sí la violación de la situacionalidad (la violación de la norma) conduce a acciones o actos lingüísticos faltos de sentido o bien, en determinadas circunstancias, a catástrofes de la vida cotidiana, la violación de la situacionalidad en las decisiones morales y políticas nunca está falta de sentido. Puede ser, por el contrario, un acto de perversidad, una falta, una culpa, es decir, posee siempre un contenido de valor (negativo). Puede conducir también a catástrofes de la vida cotidiana, pero la cadena de las consecuencias a menudo afecta al mismo tiempo a otras esferas. Además: mientras que la observancia de la situacionalidad en el caso de las objetivaciones genéricas en-sí no nos dice nada sobre la individualidad como tal,<sup>17</sup> en la política y en la moral el tener en cuenta de un modo correcto la situación expresa la individualidad. Por último, correlativamente: mientras que en el ámbito de las objetivaciones genéricas en-sí el ejercicio de la situacionalidad deviene una función de la praxis y del pensamiento repetitivos, en otras actividades para «captar» una situación son también necesarios el pensamiento intuitivo e inventivo, y a veces incluso el pensamiento puramente teórico.

17. En el caso de los usos este factor cambia según el tipo de uso. Volveremos sobre este tema.

#### IV. Las características específicas de las objetivaciones genéricas en-sí

Hemos considerado hasta ahora la objetivación genérica en-sí como una estructura unitaria, aun sabiendo que de este modo describíamos solamente la *tendencia de fondo* de las objetivaciones. Pero en realidad los tres momentos —el mundo de las cosas, de las costumbres y del lenguaje— poseen también rasgos específicos relevantes y, por añadidura, son *heterogéneos* en sí mismos. Nos ocuparemos ahora precisamente de estas características peculiares y de la estructura interna de las objetivaciones genéricas en-sí. Advertimos, empero, que no tenemos ninguna intención de exhaustividad; sino por el contrario, pondremos de relieve solamente *algunos momentos*, aquellos que es necesario conocer para comprender la actividad y el pensamiento cotidianos.

#### EL MUNDO DE LOS OBJETOS

Quando entramos en relación con el mundo de los objetos, entramos cada vez en relación con la *naturaleza humanizada*. Cada objeto y cada manipulación exitosa de él constituye una prueba de la fuerza del hombre, o sea, una renovada victoria sobre la naturaleza. Como consecuencia la cantidad y la calidad de los objetos utilizados son indicios *directos* del desarrollo de la humanidad (del grado alcanzado en el alejamiento de las barreras naturales), los objetos se encuentran en una relación directa entre ellos. Sin embargo, hay que distinguir entre los objetos en cuanto *medios para la satisfacción de las necesidades* (medios de uso, bienes de consumo) y los objetos en cuanto *medios de producción*. A menudo el distinto modo de uso se objetiva ya en las características de los objetos, pero esto no sucede siempre. El mismo medio puede servir contemporáneamente para la producción y para el consumo; sin embargo, la diversidad de empleo implica una neta diferencia tanto social como personal. Social, en cuanto que nosotros, usando los medios de producción, entramos en la división social del trabajo: el metro para medir nuestras posibilidades de empleo del medio de producción es el grado de éxito con que nos afirmamos en nuestro puesto en el seno de la división social del trabajo. El éxito en el uso de un medio de consumo, por el contrario, depen-

de mucho menos de nuestro puesto en la división social del trabajo. Aunque esta independencia es relativa. A un campesino no se le ocurrirá nunca ponerse una armadura señorial. Pero si se le ocurre (por ejemplo, su señor le obliga a intercambiar los vestidos), no tendrá dificultad, normalmente para dominar la situación. Sin embargo, muy a menudo los miembros de una determinada clase no son capaces de manejar de un modo *adecuado* los bienes de consumo corrientes en otros estratos sociales, a menudo no saben ni siquiera *para qué sirven*. La tendencia histórica (en especial desde que el capitalismo ha comenzado a desarrollarse) es que cada uno sea capaz de usar relativamente cada vez más cosas de las que pueda saber producir.

Esto no significa necesariamente que la universalidad humana sea transferida al acto de uso de los medios cada vez más variados, aunque éste sea uno (pero sólo uno) de los momentos de la universalidad. De hecho, *el valor de la realización* del uso de los bienes de consumo se limita *únicamente a la esfera privada*. Con esto no queremos decir que su empleo (su utilización) sea privado: hemos dicho ya que la utilización de los medios de uso es mediada por los usos, por la tradición, por la importancia, en una palabra, por la objetividad natural socialmente mediada, al igual que la de los medios de producción. (Si no fuese así el mundo de las cosas no constituiría un momento *común* de la objetivación genérica en-sí.) Pero el empleo regulado por normas sociales sirve para la satisfacción de exigencias (necesidades) privadas. La pluma con la que se escribe un diario o con la que se compila una interesante novela traza las mismas volutas en el papel, pero su movimiento en el primer caso satisface una necesidad privada y en el segundo caso una necesidad social (es decir, constituye un medio de ambas necesidades). Los cigarrillos son fumados y naturalmente fabricados: en el primer caso se trata de la satisfacción de una necesidad puramente privada, en el segundo de una necesidad social. Y todo esto sigue siendo cierto aunque el límite no es siempre detectable con claridad.

De ello se desprende que el elemento normativo (y el aura de la norma) almacenado en los medios no tiene la misma intensidad o extensión en el uso de los medios de producción y en el de los medios de uso. (Una vez más, estamos hablando sólo de una tendencia, que por añadidura puede diferir en el seno de determinadas esferas y variar según los períodos.) La tendencia de fondo es que este aura en el uso de los medios como medios de producción es más restringida que en los medios usados como bienes de consumo. Una carta de amor escrita lentamente y con mala caligrafía, puede ser igualmente adecuada a su fin; pero si un empleado es lento de escritura y posee una caligrafía fea, es despedido. Por tanto, la misma desviación de la norma en un caso no tiene consecuencias negativas y en el otro provoca una catástrofe de la vida cotidiana.

Sin embargo, otras expectativas sociales pueden restringir las normas de satisfacción de las necesidades privadas, pueden disminuir el aura. Puedo satisfacer perfectamente mis necesidades privadas manejando «mal» el cuchillo y el tenedor, pero solamente cuando estoy solo. La sociedad lo consideraría un acto de mala educación y me «excluiría», por lo cual, si quiero evitar las catástrofes de la vida cotidiana, estoy obligado a adecuarme al aura más restringida de esta actividad.

Pero la diferencia mayor entre los medios de producción y los medios de uso, o sea, entre el empleo de un objeto como medio de producción y como medio de uso, se presenta en la relación entre uso y desarrollo de las capacidades humanas. En este sentido es interpretable como consumo la apropiación de todo significado objetual, el cual (cuyo sentido) surge sobre todo a través de la mediación social (apropiarse del uso de una bandera significa apropiarse del sentido, ya presente, de la bandera). Por tanto, apropiándose de la representación de un objeto, el hombre no produce nada nuevo. A menudo no produce ni siquiera nuevos objetos (medios), pero ciertamente no produce nuevos significados (un objeto con un nuevo significado o función). Por el contrario, la esencia de los medios como medios de producción es precisamente *la producción de nuevos objetos*. Y éstos pueden tener el mismo significado nuevo. La actividad de trabajo no sólo produce cosas singulares aún no existentes, sino también tipos —en el plano histórico cada vez más numerosos y cuantitativamente consistentes— de objetos y medios que no han existido nunca: es decir, cosas con nuevos significados (funciones, usos). Por ello en la actividad de trabajo el pensamiento inventivo no representa simplemente la fase de desarrollo (relativamente breve) que precede al pensamiento repetitivo. En la media de la sociedad (y no por lo que afecta a cada hombre particular) y como tendencia social (no igualmente en cada sociedad) la actividad de trabajo suscita continuamente el pensamiento inventivo. En el uso de las cosas el hombre (el particular) sólo puede realizarse *a través de la mediación moral*. En la actividad de trabajo, por el contrario, el hombre puede realizarse en un sentido determinado (puede objetivar para la sociedad sus capacidades personales), y esto *incluso sin mediación moral*: naturalmente *no en todas las circunstancias*. Aun prescindiendo de la alienación, no todos los géneros de trabajo ofrecen tal oportunidad.

En el uso de los objetos (de ambos tipos) tenemos una *doble confirmación*. Y es precisamente esta doble confirmación la que distingue el mundo de las objetivaciones objetuales de la estructura de los usos cotidianos y del lenguaje. Las acciones humanas son confirmadas conjuntamente (unitariamente) por la naturaleza y por la sociedad, su éxito o fracaso son confirmados por ambas simultáneamente. Esto es válido si aramos y sembramos, si apretamos el botón del ascensor o si preparamos el *foie-gras*. Por el

contrario, tanto los usos que regulan las relaciones sociales como el lenguaje *funcionan únicamente a través de la confirmación social*. (En cuanto a las aserciones que prevén el comportamiento de la naturaleza, ésta no contradice o confirma el enunciado, sino el saber en él contenido: «Mañana tendremos buen tiempo» es una aserción funcionalmente correcta de perfecto sentido lingüístico aunque mañana llueva.)

Esta doble confirmación es estrechamente afin al *valor de realización*, el cual no es más que *la satisfacción de la necesidad*, o mejor, la confirmación de nosotros mismos en la satisfacción de la necesidad. Las necesidades del hombre son, como es sabido, extremadamente heterogéneas y transmitidas diversamente. Una costumbre, por ejemplo, puede satisfacer o suscitar una necesidad moral *mientras que* retrasa o incluso impide definitivamente la satisfacción de otras necesidades. A este propósito la función de los usos tiene una doble dirección: a menudo el valor de realización va acompañado de la falta de satisfacción de la necesidad. También el lenguaje puede ser un medio para satisfacer las necesidades, pero, dada su función, puede constituir también un freno (Dios prohíbe a la primera pareja humana comer los frutos del árbol del conocimiento). Que a menudo el mismo lenguaje pueda convertirse en una necesidad (el deseo de «hacer confidencias») es un hecho de escaso relieve para nuestro problema.

La característica del mundo de los objetos (medios), por el contrario, es precisamente el ser por su naturaleza capaz de satisfacer las necesidades, el poseer valor de realización. El objetivo del trabajo es producir directa o indirectamente valor de uso: objetos y medios para satisfacer necesidades de consumo o de producción. Todo objeto (medio) está hecho para satisfacer una necesidad y pierde su sentido cuando deja de hacerlo. E incluso: este carácter del objeto está exento de ambigüedad. En un objeto no existe nunca el impedimento para la satisfacción de otra necesidad (para la satisfacción de ésta por parte de otro objeto). Cuando el hombre se abstiene del uso de determinadas cosas, ello sucede *a pesar* de su significado, de su función, por motivos que están fuera del mundo de las acciones que conciernen a las cosas (digamos por escrúpulos morales, higiénicos, etc.).

Por tanto el significado del valor de realización resulta claro por lo que afecta al uso de productos que sirven a objetivos de consumo; igualmente claro es que el fin último del proceso de trabajo es el de fabricarlos. Ahora bien, ¿vale también el valor de realización para el proceso de trabajo, para la actividad misma de trabajo?

La satisfacción de la necesidad humana se distingue de la satisfacción de la necesidad animal —entre otras cosas— por el hecho de que aquél es al mismo tiempo realización de un fin.

Por ello la realización de un fin puede también llegar a ser en sí una necesidad humana. La acción conseguida concerniente a la naturaleza es la forma más simple y menos contradictoria de posición teleológica conseguida. La victoria sobre la naturaleza es ya en sí un éxito absoluto. Cuando el trigo está maduro, cuando el martillo está terminado, hemos «vencido». Éxitos de este tipo son muy raros (extremos) en el ámbito de las acciones puramente sociales. Lo que por un lado constituye un éxito, por otro puede ser una derrota. Además, el éxito constituye la base de ulteriores acciones humanas que en seguida ponen en discusión el éxito obtenido anteriormente (victoria en una batalla, en base a la cual el enemigo cierra sus propias filas y contraataca con mayores energías). Aunque el éxito obtenido en el trabajo sea la base de nuevas actividades, en este caso no puede ser sometido a discusión. El éxito en la actividad de trabajo, en cuanto forma de la lucha victoriosa del hombre con la naturaleza, posee por su índole valor de realización incluso cuando la actividad en sí, a causa del carácter concreto del trabajo, no tiene tal valor.

Si un trabajo exitoso no tiene valor de realización, ello se deriva de la determinación social y en primer lugar de su alienación. Cuando Marx afirma que en el comunismo el trabajo se convertirá en una necesidad vital, ve en él —entre otras cosas— también la conquista del valor de realización.

## EL MUNDO DE LOS USOS

El mundo de los usos está todavía más estructurado que el mundo de los objetos. El tipo de sus estratos depende sobre todo del *género de los contenidos* que regula, de la *amplitud del estrato* en que se verifica la regulación, de la *fuerza de la necesidad* (interés) social que determina la regulación; intervienen además otros factores secundarios.

### *Las normas de los usos elementales*

Las normas elementales de la convivencia social son normativas al grado máximo, en posesión de la mayor intensidad, dotadas de un aura mínima. Algunas de ellas tienen un contenido de valor moral, pero otras son moralmente indiferentes. (Hemos hablado ya de las normas morales elementales en la segunda parte.) Sus *formas concretas* pueden diverger según las épocas y los estratos sociales, pero todas expresan en sustancia el mismo interés social. Cuando los hombres hacen sus necesidades no en público, sino retirados en un lugar destinado a ello (no importa que sea detrás de unos matorrales o en un wáter con agua

corriente), cuando para indicar el inicio de la comunicación se saluda recíprocamente (sea cual sea la forma), cuando en acontecimientos sociales distintos se ponen ornamentos adecuados (las perlas, el *tight*), cuando establecen sus relaciones personales con determinadas ceremonias (juramento de sangre, matrimonio, la declaración: «De ahora en adelante somos amigos»), los hombres no hacen más que desempeñar, en múltiples variantes, siempre la misma función social.

Por variadas, distintas y articuladas en sus tipos que sean, las normas de los usos elementales tienen siempre y solamente una función: regulan las formas más generales de la convivencia humana. Por ello se las encuentra en cada época y en cada clase social, aunque, repetimos, bajo forma de ceremonias distintas.

Por «ceremonia» no entendemos el uso propiamente dicho, sino su forma concreta. No es posible respetar un uso «en su conjunto», sino solamente en la *forma de determinadas ceremonias* (determinados rituales). No se puede saludar «aproximativamente», sino solamente de un modo o de otro; no es posible vestirse «en general», sino solamente de una determinada manera o de otra. A pesar de ello es importante— en especial por lo que afecta a las normas de los usos sociales elementales— distinguir el uso propiamente dicho del ritual. Este último puede también de hecho hacerse más elástico (el mismo uso puede ser expresado por más ceremonias) sin que el uso deje de actuar con la misma fuerza. El paso del matrimonio religioso al civil, del funeral religioso al laico, por ejemplo, cambia el ritual (es suprimida su *forma especial* que expresa el uso religioso), pero permanece la usanza originaria de la convivencia social de subrayar de algún modo los puntos nodales de la vida cotidiana. Incluso en las variantes burguesas existen los rituales (porque no hay uso sin ceremonia), pero ha cambiado su modalidad, sin que sea eliminado el uso que regula la convivencia social.

Entre las características comunes de los usos elementales que regulan la convivencia social se sitúa ante todo el hecho de que éstos —considerando las ceremonias particulares vigentes en una época— son seguidos con *escasa diferencia de intensidad*. En el fondo todos hacen funerales a sus allegados (aquellos que lo querían y aquellos que no lo querían, aquellos que creen en el más allá y aquellos que no), todos saludan cuando entran en un local (sea con cordialidad o con brusquedad, pero permanece la observancia del uso).

De ello se desprende que la observancia de un uso (y de sus ceremonias) que regula la convivencia social *no nos dice nada sobre la personalidad del hombre concreto*, al igual que no es indicativo el que beba de un vaso o maneje el cuchillo y el tenedor. El lenguaje, por el contrario, no es en absoluto indiferente

respecto a la personalidad: incluso la voz (la inflexión) refleja en cierto grado la personalidad del que habla.

El rechazo global de los usos elementales de la convivencia social es por tanto *insensato*. Si alguien decide no saludar más a nadie o ir desnudo por la calle, es considerado justamente como anormal. De hecho, de este modo no expresa su personalidad, sino que demuestra solamente su enfermedad mental. Sin embargo, no es de locos decidir en casos *concretos* el no seguir un uso (por ejemplo, no saludar a ciertas personas). En este caso la *inobservancia del uso es precisamente la prueba de que éste se halla vigente* (a los ojos de quien no lo sigue): si uno voluntariamente no saluda, es porque considera el saludo como una forma de respeto y no quiere tributarlo a determinadas personas. (Para el lenguaje no existen situaciones de este tipo. Una única frase insensata significa ya la violación de las normas lingüísticas.) Pero hay que decir que la posibilidad de transgredir un uso en casos particulares, aun permaneciendo en el ámbito de la normalidad, no vale para *todos* los usos. Además, a veces la transgresión tiene lugar por razones inevitables y por tanto no es intencional (y por consiguiente ni siquiera insensata).

### *Los usos particulares*

De los usos elementales de la convivencia social se distinguen los *usos particulares* que regulan la vida y las acciones de clases, integraciones, personas determinadas y constituyen formas en las que se expresan los intereses, los fines, los sistemas de valores, la ideología de integraciones determinadas. Regulan las formas de contacto *dentro* de la integración, pero también entre las diversas integraciones. El mundo de los usos particulares es también fuertemente estratificado y heterogéneo en su interior; sin embargo, aquí, dado el tema, no nos interesa discutir ahora sobre las diferencias tipológicas que lo afectan. He aquí algunos de estos tipos como ejemplo: los usos religiosos, incluidos los rituales, los usos de capas particulares, los relativos a los dos sexos en el seno de la misma capa, los usos de las mayores unidades locales, etc. *Las ceremonias de los usos concernientes a la convivencia social asumen también a menudo la forma de usos particulares* (pertenecen al sistema de los usos particulares).

Los usos (sistemas de usos) particulares se distinguen de los elementales principalmente porque están en todo momento más o menos dotados de un *contenido ideológico*: Su observancia, por tanto, y el cómo de esta observancia expresan siempre una actitud hacia el sistema de valores de la determinada integración (que la actitud sea espontánea o consciente es indiferente). El hecho de que yo interpele a alguien porque quiero hablar con él, no tiene nada de ideológico; pero el hecho de que interpele

contrario, tanto los usos que regulan las relaciones sociales como el lenguaje *funcionan únicamente a través de la confirmación social*. (En cuanto a las aseveraciones que prevén el comportamiento de la naturaleza, ésta no contradice o confirma el enunciado, sino el saber en él contenido: «Mañana tendremos buen tiempo» es una aseveración funcionalmente correcta de perfecto sentido lingüístico aunque mañana llueva.)

Esta doble confirmación es estrechamente afin al *valor de realización*, el cual no es más que *la satisfacción de la necesidad*, o mejor, la confirmación de nosotros mismos en la satisfacción de la necesidad. Las necesidades del hombre son, como es sabido, extremadamente heterogéneas y transmitidas diversamente. Una costumbre, por ejemplo, puede satisfacer o suscitar una necesidad moral *mientras que* retrasa o incluso impide definitivamente la satisfacción de otras necesidades. A este propósito la función de los usos tiene una doble dirección: a menudo el valor de realización va acompañado de la falta de satisfacción de la necesidad. También el lenguaje puede ser un medio para satisfacer las necesidades, pero, dada su función, puede constituir también un freno (Dios prohíbe a la primera pareja humana comer los frutos del árbol del conocimiento). Que a menudo el mismo lenguaje pueda convertirse en una necesidad (el deseo de «hacer confidencias») es un hecho de escaso relieve para nuestro problema.

La característica del mundo de los objetos (medios), por el contrario, es precisamente el ser por su naturaleza capaz de satisfacer las necesidades, el poseer valor de realización. El objetivo del trabajo es producir directa o indirectamente valor de uso: objetos y medios para satisfacer necesidades de consumo o de producción. Todo objeto (medio) está hecho para satisfacer una necesidad y pierde su sentido cuando deja de hacerlo. E incluso: este carácter del objeto está exento de ambigüedad. En un objeto no existe nunca el impedimento para la satisfacción de otra necesidad (para la satisfacción de ésta por parte de otro objeto). Cuando el hombre se abstiene del uso de determinadas cosas, ello sucede *a pesar* de su significado, de su función, por motivos que están fuera del mundo de las acciones que conciernen a las cosas (digamos por escrúpulos morales, higiénicos, etc.).

Por tanto el significado del valor de realización resulta claro por lo que afecta al uso de productos que sirven a objetivos de consumo; igualmente claro es que el fin último del proceso de trabajo es el de fabricarlos. Ahora bien, ¿vale también el valor de realización para el proceso de trabajo, para la actividad misma de trabajo?

La satisfacción de la necesidad humana se distingue de la satisfacción de la necesidad animal —entre otras cosas— por el hecho de que aquél es al mismo tiempo realización de un fin.

Por ello la realización de un fin puede también llegar a ser en sí una necesidad humana. La acción conseguida concerniente a la naturaleza es la forma más simple y menos contradictoria de posición teleológica conseguida. La victoria sobre la naturaleza es ya en sí un éxito absoluto. Cuando el trigo está maduro, cuando el martillo está terminado, hemos «vencido». Éxitos de este tipo son muy raros (extremos) en el ámbito de las acciones puramente sociales. Lo que por un lado constituye un éxito, por otro puede ser una derrota. Además, el éxito constituye la base de ulteriores acciones humanas que en seguida ponen en discusión el éxito obtenido anteriormente (victoria en una batalla, en base a la cual el enemigo cierra sus propias filas y contraataca con mayores energías). Aunque el éxito obtenido en el trabajo sea la base de nuevas actividades, en este caso no puede ser sometido a discusión. El éxito en la actividad de trabajo, en cuanto forma de la lucha victoriosa del hombre con la naturaleza, posee por su índole valor de realización incluso cuando la actividad en sí, a causa del carácter concreto del trabajo, no tiene tal valor.

Si un trabajo exitoso no tiene valor de realización, ello se deriva de la determinación social y en primer lugar de su alienación. Cuando Marx afirma que en el comunismo el trabajo se convertirá en una necesidad vital, ve en él —entre otras cosas— también la conquista del valor de realización.

## EL MUNDO DE LOS USOS

El mundo de los usos está todavía más estructurado que el mundo de los objetos. El tipo de sus estratos depende sobre todo del género de los contenidos que regula, de la amplitud del estrato en que se verifica la regulación, de la fuerza de la necesidad (interés) social que determina la regulación; intervienen además otros factores secundarios.

### *Las normas de los usos elementales*

Las normas elementales de la convivencia social son normativas al grado máximo, en posesión de la mayor intensidad, dotadas de un aura mínima. Algunas de ellas tienen un contenido de valor moral, pero otras son moralmente indiferentes. (Hemos hablado ya de las normas morales elementales en la segunda parte.) Sus formas concretas pueden diverger según las épocas y los estratos sociales, pero todas expresan en sustancia el mismo interés social. Cuando los hombres hacen sus necesidades no en público, sino retirados en un lugar destinado a ello (no importa que sea detrás de unos matorrales o en un wáter con agua

corriente), cuando para indicar el inicio de la comunicación se saluda recíprocamente (sea cual sea la forma), cuando en acontecimientos sociales distintos se ponen ornamentos adecuados (las perlas, el *tight*), cuando establecen sus relaciones personales con determinadas ceremonias (juramento de sangre, matrimonio, la declaración: «De ahora en adelante somos amigos»), los hombres no hacen más que desempeñar, en múltiples variantes, siempre la misma función social.

Por variadas, distintas y articuladas en sus tipos que sean, las normas de los usos elementales tienen siempre y solamente una función: regulan las formas más generales de la convivencia humana. Por ello se las encuentra en cada época y en cada clase social, aunque, repetimos, bajo forma de ceremonias distintas.

Por «ceremonia» no entendemos el uso propiamente dicho, sino su forma concreta. No es posible respetar un uso «en su conjunto», sino solamente en la *forma de determinadas ceremonias* (determinados rituales). No se puede saludar «aproximativamente», sino solamente de un modo o de otro; no es posible vestirse «en general», sino solamente de una determinada manera o de otra. A pesar de ello es importante— en especial por lo que afecta a las normas de los usos sociales elementales— distinguir el uso propiamente dicho del ritual. Este último puede también de hecho hacerse más elástico (el mismo uso puede ser expresado por más ceremonias) sin que el uso deje de actuar con la misma fuerza. El paso del matrimonio religioso al civil, del funeral religioso al laico, por ejemplo, cambia el ritual (es suprimida su *forma especial* que expresa el uso religioso), pero permanece la usanza originaria de la convivencia social de subrayar de algún modo los puntos nodales de la vida cotidiana. Incluso en las variantes burguesas existen los rituales (porque no hay uso sin ceremonia), pero ha cambiado su modalidad, sin que sea eliminado el uso que regula la convivencia social.

Entre las características comunes de los usos elementales que regulan la convivencia social se sitúa ante todo el hecho de que éstos —considerando las ceremonias particulares vigentes en una época— son seguidos con *escasa diferencia de intensidad*. En el fondo todos hacen funerales a sus allegados (aquellos que lo querían y aquellos que no lo querían, aquello que creen en el más allá y aquellos que no), todos saludan cuando entran en un local (sea con cordialidad o con brusquedad, pero permanece la observancia del uso).

De ello se desprende que la observancia de un uso (y de sus ceremonias) que regula la convivencia social *no nos dice nada sobre la personalidad del hombre concreto*, al igual que no es indicativo el que beba de un vaso o maneje el cuchillo y el tenedor. El lenguaje, por el contrario, no es en absoluto indiferente

respecto a la personalidad: incluso la voz (la inflexión) refleja en cierto grado la personalidad del que habla.

El rechazo global de los usos elementales de la convivencia social es por tanto *insensato*. Si alguien decide no saludar más a nadie o ir desnudo por la calle, es considerado justamente como anormal. De hecho, de este modo no expresa su personalidad, sino que demuestra solamente su enfermedad mental. Sin embargo, no es de locos decidir en casos *concretos* el no seguir un uso (por ejemplo, no saludar a ciertas personas). En este caso la *inobservancia del uso es precisamente la prueba de que éste se halla vigente* (a los ojos de quien no lo sigue): si uno voluntariamente no saluda, es porque considera el saludo como una forma de respeto y no quiere tributarlo a determinadas personas. (Para el lenguaje no existen situaciones de este tipo. Una única frase *insensata* significa ya la violación de las normas lingüísticas.) Pero hay que decir que la posibilidad de transgredir un uso en casos particulares, aun permaneciendo en el ámbito de la normalidad, no vale para *todos* los usos. Además, a veces la transgresión tiene lugar por razones inevitables y por tanto no es intencional (y por consiguiente ni siquiera *insensata*).

#### *Los usos particulares*

De los usos elementales de la convivencia social se distinguen los *usos particulares* que regulan la vida y las acciones de clases, integraciones, personas determinadas y constituyen formas en las que se expresan los intereses, los fines, los sistemas de valores, la ideología de integraciones determinadas. Regulan las formas de contacto *dentro* de la integración, pero también entre las diversas integraciones. El mundo de los usos particulares es también fuertemente estratificado y heterogéneo en su interior; sin embargo, aquí, dado el tema, no nos interesa discutir ahora sobre las diferencias tipológicas que lo afectan. He aquí algunos de estos tipos como ejemplo: los usos religiosos, incluidos los rituales, los usos de capas particulares, los relativos a los dos sexos en el seno de la misma capa, los usos de las mayores unidades locales, etc. *Las ceremonias de los usos concernientes a la convivencia social asumen también a menudo la forma de usos particulares* (pertenecen al sistema de los usos particulares).

Los usos (sistemas de usos) particulares se distinguen de los elementales principalmente porque están en todo momento más o menos dotados de un *contenido ideológico*: Su observancia, por tanto, y el cómo de esta observancia expresan siempre una actitud hacia el sistema de valores de la determinada integración (que la actitud sea espontánea o consciente es indiferente). El hecho de que yo interpele a alguien porque quiero hablar con él, no tiene nada de ideológico; pero el hecho de que interpele

al aristócrata llamándolo «señor» y de que me dirija al burgués con un simple «usted», oculta un contenido ideológico. Cuando doy de comer a un hombre medio muerto de hambre (norma elemental de la conducta moral), no expreso ninguna ideología; pero cuando desaffo a un duelo a alguien por una ofensa mínima, real o presunta, expreso una ideología. El comportamiento de un joven que tiene en cuenta el consejo de un adulto no es ideológico, pero sí lo es si se somete a él de un modo absoluto. El funeral de un pariente no es ideológico, pero sí lo es la elección entre un funeral religioso y uno civil. En las sociedades naturales este contenido ideológico en general está oculto, pero se hace explícito a partir del capitalismo.

Esta diferencia remite en seguida a otra no irrelevante. A saber, en la observancia de los usos particulares *la intensidad puede ser muy diferente* y esta diversa intensidad constituye un *espejo de la personalidad* y en primer lugar de la moral. La intensidad con que es respetado un tipo de uso particular revela y expresa hasta qué punto el particular se identifica con su integración (estrato, clase, capa), hasta qué punto ha interiorizado los valores y la ideología de su integración. Un monje puede disciplinarse ligeramente o de tal manera que se procure realmente dolor; nos podemos batir para salvaguardar el «honor» (el puesto en la sociedad) o bien la vida; etcétera. Los ejemplos citados muestran cómo la mayor intensidad, la identificación más profunda con el uso, no implica necesariamente un comportamiento más rico de valor genérico, aunque esto pueda suceder. La tendencia de fondo es que *en el seno de una integración se aprecia más la identificación más intensa*, aunque también aquí pueden darse casos en los cuales la intensidad de la identificación aparece como un híbrido a los ojos del público determinado.

Pero también *el cómo, la manera* en que los usos particulares son respetados, nos dice mucho sobre la personalidad. Estos usos se organizan en sistemas que no son elementales, sino complejos, y que por tanto afectan a otros aspectos de la personalidad. (Las ceremonias de los usos elementales, naturalmente, constituyen una excepción.) Una parte de los usos particulares afecta al comportamiento en general y no directamente al contacto con las otras personas; se presentan en las situaciones más variadas, incluso en situaciones en las cuales *no está presente ningún público* (o bien no el público habitual). En épocas y en estratos sociales, como por ejemplo en la antigua polis, donde el sistema de los usos prescribía a los hombres una conducta digna y donde el llanto era considerado como una violación de esta dignidad, un verdadero hombre no lloraba ni siquiera cuando estaba solo. El pequeño príncipe de Mark Twain exige que en su presencia todos estén de pie incluso cuando viste en harapos.

Las características del sistema de los usos particulares son de tal modo que permiten que en la misma época *estén vigentes*

*usos diversos para personas diversas.* Allí donde el llanto de un hombre constituye una transgresión de la norma del uso, una mujer puede llorar tranquilamente, puesto que haciéndolo no viola las normas *que le afectan*. Mientras que las estructuras sociales y sus integraciones son económica y políticamente sólidas, a causa de esta «división del trabajo» entre los usos, su intensidad, la necesidad de identificarse con ellos permanece intacta. Cuando las estructuras (e integraciones) se hacen débiles internamente, cuando comienzan a disolverse, esta pluralidad de usos se convierte, por el contrario, en uno de los motivos intelectuales y sentimentales que llevan a disminuir la intensidad y a violar los usos.

Hemos llegado así a la diferencia quizá más evidente: *la violación de los usos particulares no es insensata, falta de sentido.* Esto no solamente es válido para algunos casos particulares, que son frecuentes —como hemos visto— también para los usos elementales, sino que se basa precisamente en el reconocimiento de la validez general de las normas de los usos (Creonte prohíbe la sepultura del joven que había combatido contra Tebas, porque a sus ojos la sepultura de los muertos es una norma del uso absolutamente obligatorio). Ni siquiera *la violación global* de una norma es insensata cuando lo que impulsa a violarla es el hecho de que *el uso en cuestión ya no es aceptado*. Si uno decide no saludar nunca más a nadie, su gesto resulta falto de sentido. Pero cuando el Poliuto de Corneille decide no hacer más sacrificios según el viejo uso de los antiguos dioses, su gesto tiene un sentido muy claro: expresa el hecho de que Poliuto ya no acepta a los antiguos dioses, que se ha separado de la fe, de la ideología, de la que el rito del sacrificio es la expresión. Ha elegido otra ideología, otro sistema de usos: el cristianismo.

Esta característica de la relación con los usos particulares, o sea, la posibilidad de negar su validez, distingue netamente el sistema de los usos de los otros dos momentos de la objetivación *genérica en-sí*: el mundo objetual y el lenguaje. Es cierto que en casos excepcionales puede suceder que uno decida no usar las mercancías a su disposición y fabricarse por sí mismo los objetos que necesita. Sin embargo, una decisión de este tipo no se desprende del carácter de la objetivación objetual, con la que no tiene nada que ver, sino de posiciones puramente morales o políticas (por ejemplo, en el caso del movimiento de Gandhi se trataba de un acto más o menos político). Se puede también proponer hablar en una lengua distinta que en el pasado; sin embargo, esta lengua distinta expresará los mismos contenidos, asumirá las mismas funciones, etc. Es inútil buscar aquí cualquier analogía.

Resulta claro que la observancia de las reglas de los usos particulares posee implícitamente una impronta ideológica. Y cuando estas reglas son violadas, el aspecto ideológico emerge

con una claridad todavía mayor. Pero no en el caso de que yo viole una regla particular reconociendo su validez (a causa de un deseo o de una necesidad, por malignidad, etcétera) —en tal caso el momento ideológico tiene tan poco peso como en la observancia aparente—, sino, por el contrario, cuando la violo conscientemente, cuando «denuncio» los contenidos (valores, intereses) presentes en ella.

Hagamos aún una observación «horizontal» sobre los tipos de usos discutidos hasta ahora: los usos elementales de la convivencia social y los usos particulares, pero especialmente estos últimos, *pueden ser institucionalizados* por el conjunto de la sociedad. Pero, incluso en el segundo caso, se trata siempre de una parte relativamente pequeña. Además, aun siendo posible, esto no se verifica siempre. Algunos usos pueden ser institucionalizados incluso después de siglos de existencia (como por ejemplo —en parte— la beneficencia).

#### *Los usos condicionados*

Lo que acabamos de decir nos introduce en un tercer tipo de usos que denominaremos *usos condicionados*. También en este caso nos encontramos frente a un grupo extremadamente heterogéneo, cuyos elementos están ligados entre ellos por algunos caracteres importantísimos desde el punto de vista de la sociedad. El primero nos remite precisamente al problema mencionado ahora: *los usos condicionados no pueden nunca ser institucionalizados por el conjunto social*. Cuando (como puede suceder en casos excepcionales) se convierten en instituciones, éstas tienen un carácter local o de grupo y no son nunca válidas para una integración socialmente *primaria*. Las logias masónicas, por ejemplo, son instituciones, pero de importancia secundaria para la sociedad.

Serán condicionados aquellos usos que son *característicos de grupos o de un número relativamente grande de personas*, pero cuya observancia *no representa una condición necesaria para que el particular viva en conformidad a las normas de los relativos a su puesto en la división del trabajo*. Muchos de ellos lo son de tal modo que *por principio solamente pueden ser seguidos, pero no violados*: por ejemplo, las supersticiones. Cuando antes de dormirme cuento los ángulos de la habitación para que mi sueño se verifique, cuando toco madera para evitar la desgracia, indudablemente sigo usos, y usos ligados a determinadas creencias. Pero, cuando no cuento los ángulos y no hago gestos de hechicería, no transgredo ningún uso. De hecho los usos citados se refieren exclusivamente a mi particularidad (*mi sueño debe verificarse, la desgracia debe estar lejos de mí*), no contienen valores o intereses del conjunto social. Si, por el contrario, en un

ambiente donde predominan los usos católicos, no hago la señal de la cruz al pasar delante de una iglesia, transgredo el sistema de usos de una institución e ideología social, mientras que el daño que personalmente recibo por esta omisión es de orden subordinado en el plano social.

Pero existen también usos condicionados transgredibles: los locales, que afectan a integraciones menores. Si en una aldea existe desde hace siglos el uso de que en un día determinado los muchachos de la parte alta luchan contra los de la parte baja, aquel que no tome parte en la batalla o bien, habitando en la parte alta, se alinee con los muchachos de la parte baja, viola un uso. Transgrede una norma *local*, lo que puede tener como consecuencia la expulsión de la aldea, etc. Sin embargo, esto no le impedirá, por ejemplo, asentarse en otro pueblo y alcanzar incluso —asumiendo el mismo puesto en la división del trabajo— una posición de preeminencia. Si alguien no respeta las reglas de su logia masónica, puede ser expulsado, pero seguir siendo igualmente un noble o un burgués *comme-il-faut*. Tales tipos de usos podemos denominarlos, sintetizando, tradiciones.

Dado que se trata del grupo de usos más heterogéneo, no intentaremos ni siquiera examinar cuál es en su ámbito la relación entre personalidad y comportamiento (su intensidad y carácter). Diremos solamente que tal relación puede estar también en gran medida fuera de la normalidad, hasta ser totalmente personal. No obstante, resulta claro que el rechazo total de un uso de esta esfera es igualmente sensato que en la esfera de los usos particulares.

Sin embargo, hay que decir que el carácter general (elemental, concerniente a la convivencia social), particular o condicionado de los usos es de una extrema movilidad. El mismo uso puede en un momento determinado ser particular y elevarse luego a validez general; así como puede suceder que usos particulares descendan al nivel de la condicionalidad. Sabemos por Lévi-Strauss que en las épocas prehistóricas comer alimentos cocidos era un uso particular de determinadas tribus, pero que más tarde se difundió y se hizo general. Los usos de numerosas religiones se han transformado con el tiempo, cuando se han adelantado otras religiones, en usos condicionados, en supersticiones. Ni es infrecuente que un uso particular sea prohibido en el ámbito de sucesivos sistemas de usos de la convivencia social (el sacrificio humano).

El número increíblemente elevado y la gran difusión de los usos condicionados nos revelan un hecho general: *los usos son «contagiosos»*. Hacen más fácil a los hombres orientarse en las complejas estructuras de actividades, dan encuadramiento y forma (a menudo incluso de naturaleza estética y moral) a la vida cotidiana. Lo que produce una especie de pleonasmos. No hay grupo por pequeño que sea, incluso sólo un círculo de amigos,

que no produzca determinados usos, que no tenga tradiciones, cuya inobservancia no revela nada sobre la actitud del transgresor hacia la integración (aunque puede ser algún modo indicativa de su personalidad).

### *Los usos personales*

Para moverse con éxito en la esfera heterogénea de la vida cotidiana, es necesario una especie de orden o de regulación, y las formas objetivadas de tal regulación están constituidas precisamente por los sistemas de usos sociales generales o particulares. Estos no sólo fijan determinadas formas de acción; sino también y en cierta medida *el ritmo de la vida*. Nuestro levantarnos por la mañana, nuestra comida del mediodía y la de la noche, son acciones que, como marcadas por un ritmo, representan un alivio, en el sentido en que Gehlen ha usado ese término. Pero el regulador de fondo de la vida no es, obviamente, el uso sino el lugar ocupado en la división social del trabajo: el uso sólo actúa como regulador *en el seno de ese cuadro*. Ahora bien, si el cuadro es establecido por el uso (como mediador), el modo concreto del ritmo de la vida depende en gran medida del «ser-*así*» antropológico del particular. Un hombre lento e inhábil empleará *a priori* más tiempo que uno veloz y hábil en el desempeño de ciertas actividades socialmente necesarias. Si esto es cierto, con mayor razón las características (y las necesidades) personales influirán sobre el modo y las formas en que es seguido un uso, la distribución del tiempo, etcétera. Se obtienen así variantes personales en el interior de la observancia general de los usos, las cuales, empero, deben permanecer absolutamente dentro del «aura» de los usos socialmente vigentes.

Una ulterior función de los usos personales es la de ordenar la vida del particular *sólo en el seno del cuadro que lo caracteriza*. Sin embargo, también entre estos usos, es difícil que algunos sean hasta tal punto singulares que no puedan ser seguidos por nadie más. Se puede ser tan maniático de la extravagancia como para nadar todos los días de invierno en el Danubio, pero casi seguro que no será el único en hacerlo. *La singularidad del uso no se desprende de su unicidad*, sino del hecho de que éste no tiene relación con los vigentes sistemas de usos objetivados o bien con las representaciones colectivas predominantes en determinados ambientes. La inobservancia de los usos personales, por tanto, no se identifica nunca con la transgresión de una norma social: se refiere exclusivamente a la persona que la cumple. El uso personal es fuertemente indicativo de la personalidad del particular, y ello es también válido cuando éste es transgredido o suspendido. Por otra parte, si la singularidad del uso personal no consiste en el hecho de que el particular es el único en seguir-

lo, por el contrario, el sistema de los usos personales, su conjunto, y la relación de tal sistema con las prescripciones objetivadas de los usos, son únicos. No existen dos personas que tengan una idéntica *estructura* de usos personales.

### El hábito

La costumbre (el uso) y el hábito son dos categorías *distintas*; con todo, no es casual que en numerosas lenguas se basen en la misma palabra. De hecho, el primer sentido del hábito es el *surgimiento de la praxis repetitiva*. En nuestra relación con la esfera de la objetivación genérica en-sí debe producirse obligatoriamente una praxis repetitiva puesto que de otro modo no podríamos sobrevivir. Pero esto no significa que el hábito sea únicamente una categoría de la apropiación de la objetivación genérica en-sí. El hábito —*sensu lato*— significa que determinados tipos de acciones, tipos de decisiones, modos de comportamiento y modos de pensar aparecen como totalmente «naturales», que su práctica ya no es puesta en discusión, porque constituyen *partes coherentes de nuestra personalidad*. Es posible habituarse a un comportamiento decoroso, a la sinceridad, a mantener los compromisos, al pensamiento matemático; es posible incluso habituarse a no fiarse incondicionalmente de los esquemas de la praxis y del pensamiento repetitivos. Gehlen afirma justamente que en el mundo del hombre no existe un límite rígido entre el instinto y el hábito. Un claro signo de individualidad se tiene precisamente cuando *las costumbres traspasan ampliamente el hábito al mundo de los usos*, y además cuando la interiorización de los usos particulares —especial desde que la relación con la sociedad se ha hecho casual— para el individuo se hace cada vez menos importante.

### EL LENGUAJE

El lenguaje, según la definición de Sapir, es un *medio perfectamente homogéneo*, lo cual lo distingue del mundo de las objetivaciones objetuales y de las de los usos. Sapir pretende decir con esto que toda la cultura de una determinada época es expresable mediante el lenguaje de esa época, que el lenguaje, como todo medio homogéneo, por una parte *homogeniza en su medio las esferas y actividades más heterogéneas*, y por otra *introduce* al hombre en el mundo de esa determinada cultura, característica esta que el lenguaje posee en común con todos los medios homogéneos. Aunque esta tesis, por lo que sabemos, sólo ha sido expresada explícitamente por Sapir, es acogida implícitamente por la mayoría de los estudiosos de la materia. En todas partes la encon-

tramos incluso a nivel teórico: por ejemplo en Gehlen, cuando dice que el lenguaje reduce a común denominador los acontecimientos externos e interiores, o bien en Lefèvre,<sup>18</sup> para quien el lenguaje es el mediador entre el silencio «superior» y el «inferior». Wittgenstein es quizás el único que refuta claramente la concepción del medio homogéneo en su teoría de los «juegos lingüísticos». Pero a nosotros no nos parece que las funciones lingüísticas descritas por él formen medios homogéneos separados, sobre todo porque éstas no aparecen nunca aisladas (ni en el plano histórico, como se desprende del ejemplo de los pescadores de Malinowski, ni en el seno de cualquier estado lingüístico determinado). No existe ninguna situación en la que el lenguaje consista exclusivamente en órdenes y directrices, así como no existen situaciones que expresen puramente sentimientos o que comuniquen puramente hechos. En todo lenguaje es posible preguntar, responder, confirmar (cosas que forman parte de las órdenes, de las expresiones de sentimientos y de la comunicación de hechos). Además, como justamente sostiene Rhees,<sup>19</sup> el uso lingüístico no viene dado por la simple agregación de frases o sintagmas, sino por su empleo según un sentido. Y, podemos añadir, el sentido, aun siendo relativo a la situación, no está ligado a una sola situación. Rhees pone de relieve, con razón, que un juego lingüístico con funciones de mando no constituye aún un lenguaje. También los animales pueden aprender a reaccionar ante determinadas palabras cada vez del mismo modo, o bien se puede enseñar a los hombres a reaccionar unívocamente a proposiciones enteras griegas que no comprenden. A todo esto hay que añadir que la comprensión surge en el seno del lenguaje, en el interior de este medio homogéneo; los hombres sólo comprenden cuando la frase (el sintagma) es referida a la situación determinada, pero al mismo tiempo es interpretada en la totalidad del medio homogéneo, o sea, en la totalidad de la vida que el medio homogeneiza.

Llegados a este punto debemos clarificar el concepto de medio homogéneo referido al lenguaje. Ante todo hay que poner en relieve cómo *el lenguaje cotidiano (corriente) constituye el medio homogéneo de la vida y del pensamiento cotidianos*, el medio que homogeneiza sus esferas heterogéneas. Como es sabido, el lenguaje puede también ejercer como medio de varias objetivaciones genéricas para-sí. La terminología del lenguaje científico homogeneiza el pensamiento especializado, el poético homogeneiza el pensamiento y el comportamiento artístico. La tendencia fundamental consiste en que cuanto más la disciplina en cuestión (o el comportamiento requerido por ella) está próxima a la cotidianidad, tanto más el lenguaje se aproxima al lenguaje cotidiano.

18. H. LEFÈVRE. *Le langage et la société*, Paris, Gallimard, 1966.

19. R. RHEES. *Can there be a private language? - Philosophy and ordinary language*, Urbana, University of Illinois Press, 1963.

La literatura amena, por ejemplo, está más próxima a la vida cotidiana que los dramas de Shakespeare, por lo cual su lenguaje se aproxima en mayor medida al lenguaje corriente. Cuanto más un sector científico (por ejemplo, la física) se aleja de la experiencia y del conocimiento cotidianos, tanto más aparecerán en su medio lingüístico fórmulas (por ejemplo, signos matemáticos) que no están presentes en el lenguaje cotidiano. Pero dado que la vida y el pensamiento cotidianos constituyen el fundamento de toda objetivación genérica para-sí, consideramos que no es nunca posible una separación completa del lenguaje cotidiano, ni siquiera en la matemática, cuyos conceptos de igual, mayor, menor, etc., se basan en el lenguaje cotidiano. (Las tentativas de elevar las experiencias puramente cotidianas a «ciencia especial» a través del simple empleo de una terminología científica, clasificándolas sobre la base de estos términos técnicos, son fenómenos marginales desde el punto de vista del desarrollo de la humanidad; y su fracaso debería ser una prueba suficiente. Piénsese en el experimento de Ch. Whright Mills, quien, «traduciendo» algunos enunciados de Parsons del «idioma técnico» al inglés cotidiano, ha puesto claramente en evidencia la obviedad de su contenido.)<sup>20</sup>

Función homogeneizadora del lenguaje común significa *conceptualización* de las experiencias cotidianas. Pero esto no significa que sólo sea posible expresar en forma lingüística los pensamientos; se puede expresar todo lo que es *pensable*. Y mis sentimientos, mis percepciones o sensaciones, son *tan* pensables como mis pensamientos, aunque no *exactamente del mismo modo*. Sería muy complicado examinar ahora tal coincidencia no perfecta, la extensión de la diversidad. Nos basta aquí el «tanto como»: y esto es posible ante todo porque entre sensaciones, percepciones, etcétera, y pensamientos no existe una muralla china. Mis sentimientos pasan siempre a través de la reflexión, al igual que la mayor parte de mis percepciones y sensaciones, del mismo modo en que mis pensamientos (cotidianos) no están totalmente separados de la percepción (en los conceptos cotidianos, que Vygotski denomina «pseudo-conceptos» está siempre más o menos presente un algo de «figurativo»), mientras que mis juicios y mis aserciones en la vida cotidiana poseen siempre un substrato (y a menudo también un contenido) afectivo. Por ello resulta unilateral ver en la verbalización de los sentimientos, de las percepciones y de las sensaciones *sólo o sobre todo* la pérdida de su riqueza de contenido concreto a causa de la generalización conceptualizante (con este propósito es citada a menudo la frase de Schiller: «Si el alma habla, ya no habla el alma»). Por el contrario, y es al menos tan importante para nuestro ser hombres, *sólo podemos percibir en concreto estos sentimientos* con el auxilio, a través, a causa del

20. Cf. Ch. W. MILLS, *The social imagination*, Oxford, Oxford University Press, 1959.

lenguaje (de la generalización conceptualizante). Sólo puedo estar enamorado si existe el concepto de amor en general; sólo sé que tengo un dolor de cabeza si sé qué es la cabeza y el dolor local (de otro modo sería simplemente un dolor); sin la distinción conceptual (lingüística) de los colores no existiría la sensibilidad cromática del hombre, etcétera. Con lo que no queremos infravalorar el problema esbozado en la frase de Schiller. Simplemente que, como aclararemos más adelante, esto no se deriva de un «defecto» específico o de una carencia del lenguaje, sino que se trata de una característica (la incapacidad de captar el elemento singular) que es común a toda la objetivación genérica en-sí.

Dentro del conjunto heterogéneo de la vida cotidiana, por tanto, todo es pensable y, como consecuencia, homogeneizable en el medio del lenguaje. En este sentido «todo es pensable» significa también que «todo es enunciable». (Una aserción está falta de sentido cuando no es pensable.) Esta pensabilidad y enunciabilidad tiene, evidentemente, unos límites, pero que *no son de naturaleza lingüística*. Incluso lo que en realidad no existe (comprendidas las representaciones colectivas), incluso lo que está falto de función es pensable: pero normalmente no es pensado precisamente porque está falto de función; de hecho el lenguaje sirve a fin de cuentas (constituye su rol social) para favorecer la orientación en la realidad presente. Los obstáculos que se yerguen frente a la enunciación son mucho más concretos: se trata de los límites establecidos por las reglas de los usos. Una cosa se puede decir en público, y otra sólo en privado; y aun otra no se puede enunciar en absoluto, sino solamente pensar. (En las culturas animísticas, en las que las palabras y las cosas son identificadas, son innumerables las reglas que prohíben pronunciar ciertas palabras.)

El lenguaje como medio del pensamiento conceptualizante posee una particularidad que lo distingue netamente de los otros dos momentos de la objetivación genérica en-sí. A saber, la manipulación de las cosas y la observancia de los usos se traducen en *acciones que se objetivan directamente*. Por el contrario, la operación ejecutada con el pensamiento puede constituir quizás un acto preparatorio de ésta, pero no la operación propiamente dicha; la costumbre seguida en el pensamiento puede significar la intención de seguirla, pero no la observancia de la costumbre propiamente dicha. La acción objetiva y la observancia de la costumbre sólo son tales cuando son traducidas *a la práctica*, cuando se objetivan *efectivamente*.

Llegados a este punto, no podemos olvidar que existe un *lenguaje interior*, un monólogo interior. Entre tanto hay que subrayar que este lenguaje interior sea probablemente más reciente que el lenguaje comunicativo «externo». En todo caso Vygotski ha demostrado experimentalmente que el monólogo interior aparece en una fase relativamente tardía en el desarrollo del mundo; al principio el lenguaje es siempre fonético, y a veces cumple una

función de comunicación, o a veces acompaña una acción objetiva (solución de un problema) como lenguaje egocéntrico. El monólogo interior como resultado de la interiorización es probablemente efecto de dos factores. El primero es de naturaleza puramente social (la ocultación de los pensamientos frente al público), el segundo es económico-funcional. Esto es, el monólogo interior requiere un dispendio de energía menor que el lenguaje en general (es eliminado el lenguaje fonético, y por añadidura emplea fuertes abreviaciones). Como muestra Vygotski, también en el lenguaje fonético se tiene la exigencia de abreviar: si para hacer comprensibles los pensamientos basta con un fragmento de frase, las frases enteras no son pronunciadas. (Entre amigos que recíprocamente se «leen el pensamiento», el lenguaje se hace mucho más breve.)

El monólogo interior no es la preparación para hablar (mientras que la reflexión sobre un acto manipulativo es la preparación para ejecutarlo), sino ya lenguaje que, aunque de forma abreviada, sigue las normas del fonético. El lenguaje interior —hay que subrayarlo— *no se objetiva directamente*. Si uno dice antes un texto dentro de sí y luego pronuncia *el mismo* texto delante de alguien, la objetivación sólo se obtiene en la segunda fase; el monólogo interior que precede participa sólo *mediadamente* en la objetivación (se puede expresar algo con más exactitud, mejor, más claramente, cuando la expresión ha sido primeramente concebida como monólogo interior). Pero se trata, también en esta forma, de un caso extremo. Es decir, entre los complicados complejos del pensamiento interior solamente *algunas variantes* entran en el proceso de objetivación, las otras permanecen en el estado de intenciones o desaparecen totalmente. Es cierto que algunos de estos rudimentos lingüísticos interiores también se objetivan —pero pasando a través de múltiples mediaciones— (incluso cuando no son pronunciados): si se verifican repeticiones en la personalidad del hombre, en actos contemporáneos o sucesivos, etcétera. Pero en el cerebro del hombre bullen múltiples pensamientos que nunca se convertirán en característicos de su personalidad o de sus acciones y que no entrarán de ningún modo en la cadena de la comunicación. Entre el lenguaje hablado y el monólogo interior existe una *diferencia de responsabilidad*. Cuanto más sólidamente se insertan un pensamiento, una opinión o un sentimiento en la cadena de la comunicación, tanto mayor es la responsabilidad que se deriva. En el monólogo interior nunca es necesario retractarse públicamente, como por el contrario ocurre muy a menudo en el lenguaje exterior y también en los tipos de actividad relativos a las otras dos objetivaciones genéricas en-sí. Un objeto mal fabricado es destruido, abandonado, es considerado falto de función; frente a una expresión mal colocada se debe admitir que «no se quería decir esto»; cuando no se respeta una

costumbre hay que pedir disculpas; etcétera. Todo lo cual no es válido para el monólogo interior.

Pero queda la posibilidad de hacer públicos los contenidos del monólogo interior en el momento oportuno (sí uno lo recuerda). Si bajo nuestros comportamientos ocultos no estuviere más que el «subconsciente», su conceptualización (sucesiva) sería imposible por principio. Por el contrario es un hecho muy habitual en la vida cotidiana que uno conceptualice su comportamiento oculto, es decir, que lo objetive retardadamente (en otra situación), por ejemplo: «Hace dos años pensaba que entre nosotros habría terminado todo».

No es necesario detenerse para demostrar que el lenguaje fonético constituye una objetivación inmediata. Wittgenstein dice justamente que «las palabras son también actos»,<sup>21</sup> y no importa que la objetivación sea relevante e intensa o bien irrelevante (lo cual es válido para todas las objetivaciones pertenecientes al ámbito de la vida cotidiana). Mis expresiones «Hace sol» y «¡Maldito!», son actos de peso muy diferente. Incluso, la misma frase puede ser relevante o irrelevante según la situación. La despedida cuando parto de vacaciones durante quince días es un acto distinto de la despedida de cuando me voy para siempre. Pero lo esencial es que las palabras pronunciadas por mí (no separadas de los otros actos míos) tienen un eco más o menos fuerte: en parte en la objetivación misma (en el lenguaje, que vive a través de la palabra de los hombres y que cambia a través suyo), y en parte en la totalidad de la vida heterogénea de la que el lenguaje es el medio homogéneo.

Al inicio hemos dicho que en el lenguaje no hay que distinguir las estratificaciones, como, por el contrario, en los otros dos momentos de la objetivación genérica en-sí. Con esto no queríamos decir que el lenguaje no tiene funciones diferentes, sino sólo que es imposible apropiarse solamente de una u otra función lingüística (mientras que, por ejemplo, es posible apropiarse de la manipulación de las cosas y no de la operación de trabajo, o bien es posible apropiarse de algunos usos rechazando conscientemente la validez de otro). *Apropiarse de un lenguaje significa usarlo en todas sus funciones.*

Hasta ahora hemos considerado el lenguaje totalmente en general, sin tener en cuenta que existen diversas lenguas. Esto ha sido posible porque *todas las lenguas cumplen la misma función*; opinamos que Chomsky está en lo cierto cuando dice que la estructura profunda —en la que se expresa el hecho de que en todas las lenguas el significado es común— es a su juicio un simple reflejo de las formas del pensamiento.<sup>22</sup> Sin embargo, en la vida cotidiana

21. L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, op. cit., p. 193.

22. N. CHOMSKY, *Lingüística cartesiana*, Madrid, Ed. Gredos, 1969.

las diferencias lingüísticas son importantes y por esta razón deberemos detenernos brevemente en este problema.

Las lenguas concretas son lenguas de determinadas *integraciones*. De ahí una analogía superficial con los usos particulares. Pero mientras que las unidades de los usos particulares desde la disolución de la sociedad gentilicia son la mayoría de las veces relativas a determinados estratos o existen en el interior de instituciones —la unidad geográfica no tiene mucha importancia—, en lo referente a la identidad de las lenguas particulares la división en clases o estratos ha sido relativamente irrelevante y, por el contrario, *los factores geográficos y étnicos* han tenido hasta ahora una importancia decisiva. (Esto no significa que la división en capas, clases o estratos haya carecido de influencia. La misma lengua es hablada por la clase dominante con un léxico más variado y en parte distinto, e incluso con una gramática más diferenciada, pero se trata siempre de la misma lengua usada por la «plebe». En los siglos XVI-XVIII y parcialmente también en el XIX la nobleza media húngara hablaba latín en la oficina, pero no en la cocina, donde se servía del mismo idioma que los campesinos.)

La integración y la lengua se interactúan recíprocamente. Estamos de acuerdo con Saussure, según el cual la lengua estuvo hace tiempo limitada a pequeñas unidades étnico-territoriales y constituía por tanto un «dialecto». No es la lengua unitaria la que (junto a otros factores) produce las grandes integraciones, sino al contrario: cuando por causas económicas se forman unidades mayores, como consecuencia y por una especie de selección natural toman iniciativa aquellos dialectos que, más tarde, se difunden en toda la integración y se convierten en lenguas nacionales. *La necesidad general de contactos* en el seno de una unidad mayor es la que puede ser considerada como la promotora de las lenguas concretas. Resulta claro que no todos los dialectos tienen las mismas posibilidades de transformarse en una lengua más o menos general. La lengua de la unidad étnica que guía la formación del Estado, que habita en la zona económicamente más avanzada, etc., tiene mayores posibilidades de convertirse en la lengua principal.

Llegados a este punto conviene recordar otro carácter específico del lenguaje. El lenguaje es la única objetivación genérica en sí en la cual, junto al sistema de signos primario, se ha producido también un sistema de signos secundario: la *escritura*. No es por casualidad que el lenguaje aparezca en primer lugar como lenguaje fonético. Hemos mencionado antes que Saussure y otros creen que el lenguaje fonético ha surgido *por casualidad*, que cualquier otro sistema de signos habría podido muy bien asumir la función del sistema de signos lingüísticos (Schaff todavía va más lejos al afirmar que el lenguaje originario estuvo probablemente compuesto por gestos y que el lenguaje fonético sería un producto posterior). Por el contrario, cuando se estudian las circunstancias efectivas de la humanización o la función actual del lenguaje se descu-

bre que el lenguaje fonético es el sistema de signos lingüísticos natural. (Lo mismo afirma sobre una base antropológica Gehlen.) Y no sólo porque el sonido requiera el mínimo empleo de energía en el acto de señalar, porque es de por sí más económico que cualquier otro signo, sino también porque no depende de la capacidad visual<sup>23</sup> y de la iluminación. Esta última constituye ya una exigencia esencial en la forma más primitiva de la caza (está oscuro, los cazadores no se ven el uno al otro). Además, la necesidad de independizarse de la vista no sólo aparece en el trabajo, sino también en las relaciones sociales más primitivas, por ejemplo, en las discusiones en grupo (yo puedo hablar de modo que cada uno me oiga aunque no todos me vean, etcétera). Frente a aquéllas son *importantes, pero históricamente secundarias* todas las demás ventajas naturales del sonido presentes en este sistema de signos, que, por el contrario, sólo aparecen parcialmente en otros sistemas de signos (enriquece la parte perceptible del mundo, permite expresar una posición teórica, es reproducible en todo momento, puede ser variado, es posible combinarlo libremente con las formas más diversas de la denominada metacomunicación).

Todos los otros sistemas de signos lingüísticos (el lenguaje gestual de los sordomudos absolutos y la escritura) no son más que sistemas de signos del sistema primario, es decir, la «traducción» secundaria del lenguaje fonético. El lenguaje gestual es socialmente irrelevante, mientras que la escritura tiene gran importancia. Dado que el medio homogéneo es el lenguaje y no (como en la música) el sonido, «traducción» no significa transposición a otro medio homogéneo: el medio homogéneo de la escritura es el mismo que el del lenguaje fonético.

Sin embargo, la especificidad del sistema de signos produce un cambio en el uso lingüístico. Mientras que en la lengua hablada la relación con la situación está dada objetivamente por las circunstancias del discurso y es evidente para cualquiera, al escribir tal relación debe ser expresada lingüísticamente. (En el discurso decimos simplemente: «¿Cómo te va?», porque la situación clarifica a quién dirigimos la pregunta. En una carta, por el contrario, se escribe, por ejemplo: «Querida madre, ¿cómo te va?», dado que es necesario decir a quién se dirige.) Es bien sabido, para ser discutido aquí de nuevo expresamente, que la lengua escrita no puede ser abreviada en la misma medida que la hablada, donde se deben componer frases completas describiendo e incluso parafraseando lo que en el contacto personal puede ser expresado mediante un gesto, por un acento, etcétera. Cambia también el carácter de la reacción de confirmación —alejada en el espacio y en el tiempo—, pueden diferenciarse claramente las funciones del lenguaje, etc. Cuando aprendemos a escribir, aprendemos, también,

23. Es cierto que la capacidad del oído es menos extensa que la de la vista, sin embargo, el sonido no se propaga solamente en línea recta.

junto al nuevo sistema de signos, un uso lingüístico relativamente distinto.

En el curso de la historia de la humanidad la lengua escrita no ha jugado durante largo tiempo *ningún papel* en la vida cotidiana. La gran mayoría de los hombres no sabía leer ni escribir, y los que sabían aplicaban este saber al derecho, a la ciencia y al arte, y no a la vida cotidiana. Sólo con la llegada de la economía burguesa el sistema de signos escritos se convierte en un factor de la vida cotidiana. En la actualidad no es posible sobrevivir en ningún ambiente cultural sin saber leer y escribir; la letra del alfabeto se ha convertido, junto con la palabra hablada, en la mediadora del saber acumulado (desde las prescripciones de los usos hasta las recetas de cocina), ha asumido una parte de las funciones señalizadoras (en la actualidad, en lugar de colgar fuera una palangana, se pone un rótulo con el escrito «barbería»), constituye el vehículo por excelencia de la información (desde la carta privada hasta el periódico) y es parte ineludible de un número creciente de actividades de trabajo. A pesar de todo se puede afirmar que en la actualidad —y seguramente aún por mucho tiempo— *el sistema de signos lingüísticos al que le corresponde la función del primer plano en la conducta de la vida cotidiana es y seguirá siendo el lenguaje fonético.*

## V. Los esquemas de comportamiento y de conocimiento más corrientes en la vida cotidiana

En todo nuestro discurso precedente, no hemos podido en ningún momento hablar de las objetivaciones genéricas en-sí sin tener en cuenta los modos de apropiación relativos. De hecho la estructura de las objetivaciones —que precisamente son actividades objetivadas— contiene también la manera en que el hombre puede apropiárselas. Pero hasta ahora nos hemos fijado sobre todo en la estructura como tal; nos detendremos aquí a analizar con más precisión el modo de apropiación. De esta forma, perfeccionaremos su imagen: tomando en consideración los modos de comportamiento comunes hacia las objetivaciones genéricas en-sí, al mismo tiempo iluminaremos mejor cualquier aspecto de su particular carácter.

Describiendo los tipos de comportamiento y de conocimiento necesarios para apropiarse las objetivaciones genéricas en-sí, abandonamos ya, empero, la esfera de las objetivaciones examinadas hasta ahora y nos situamos en el terreno de los *esquemas generales* de apropiación de la vida cotidiana. De hecho, es característico de la vida cotidiana que *las formas de actividad más heterogéneas estén ordenadas a través de la estructura relativamente fija de las objetivaciones genéricas en-sí*. Por tanto, para infundir algún orden a estas actividades heterogéneas, es necesario precisamente apropiarse de las objetivaciones. En el seno de tales estructuras fijas pueden presentarse los hechos y las acciones más inesperadas, las motivaciones y las tendencias más imprevistas; *la repetición es la que indica el camino en medio de tantos hechos casuales y únicos*. Los esquemas de la vida y del pensamiento cotidianos son, por tanto, los de la *subsunción* (producida mediante el pensamiento repetitivo o intuitivo): las tendencias, acontecimientos, situaciones, elecciones únicas, casuales, inesperadas, del particular son ordenadas a través suyo de modo que sean asumidas en parte o totalmente bajo lo que es habitual y acostumbrado.

### EL PRAGMATISMO

El pensamiento y el comportamiento cotidianos son en primer lugar *pragmáticos*. Como sabemos, el particular se apropia —de un modo económico— del significado (la función) de las objetivaciones genéricas en-sí prescindiendo prácticamente del *por qué*

de la función, reaccionando a ésta tal como es y *sin cuestionar cuál es su génesis*. Preguntarse el por qué, el origen de las funciones, normalmente es, en el plano de las objetivaciones genéricas en-sí, *infantil*. Cuando un niño pregunta estas cosas, el adulto responde a menudo afirmando pragmáticamente su ser-así. ¿Por qué hay que saludar? ¿Por qué está bien saludar? ¿Por qué hay que cortar con las tijeras? Porque las tijeras están hechas para ello. ¿Por qué hay que decir esto de este modo? Porque se dice así.

Pero se pueden formular también preguntas de tipo no infantil, cuando la *forma concreta de la objetivación genérica en-sí es puesta en discusión a partir de una objetivación superior o es elegida como objeto de estudio*. Lo cual sucede también en el marco de la vida cotidiana —son sometidas a discusión o refutadas costumbres que en la actualidad han cristalizado en convenciones—, pero la mayoría de las veces esto sucede fuera del radio de acción de la vida y del pensamiento cotidianos: un reexamen operado con conceptos morales, artísticos y, especialmente, científicos.

La actitud pragmática constituye un signo de la *unidad inmediata entre teoría y praxis*.<sup>24</sup> Puesto que el significado de las objetivaciones genéricas en-sí se presenta en su uso, a menudo en el marco de la vida y del pensamiento cotidiano no se tiene hacia ellas una relación puramente teórica. Ni tal relación es necesaria para operar con ellas. Se puede muy bien encender la luz, sin comprender nada de las leyes de la electricidad. Estos conocimientos ni siquiera son necesarios para cambiar unos plomos fundidos: bastan poquísimas nociones técnicas para desenroscar los viejos y enroscar los nuevos. El pragmatismo, por tanto, no es un «defecto» presente en la vida cotidiana. *For principio es imposible adoptar una actitud teórica hacia todo objeto de uso*. Si sólo utilizásemos los objetos cuando conociésemos su estructura científica, no podríamos sobrevivir.

Pero esto nos muestra que el *comportamiento pragmático hacia las objetivaciones genéricas en-sí implica la unidad inmediata entre teoría y praxis solamente como tendencia*. Hay casos —totalmente accidentales, pero existentes— en los que es precisamente la actitud pragmática la que exige la renuncia a esta unidad inmediata y la asunción de una actitud teórica. Respecto a los objetos, el ejemplo más claro es el fracaso. Si una acción habitual en una o más ocasiones no conduce al éxito, es precisamente el pragmatismo, la aspiración al éxito, el que nos obliga a cuestionar el por qué: y constituye el comienzo de la actitud teórica.

Lo mismo sucede con el lenguaje. La apropiación tiene lugar como en el caso de los objetos. Cuestionar por qué es infantil a

24. De este problema se ocupa extensamente G. Lukács en el primer capítulo de la *Estética*.

menudo es un hecho que pertenece a la lingüística. La gramática y el significado de las palabras son tratados como cosas obvias. Pero también aquí sucede a veces que la actitud pragmática requiere algún principio de actitud teórica: por ejemplo cuando es necesaria una *definición* del significado de las palabras. No nos referimos al caso en que se quiere precisar el significado de un término desconocido aún, porque no se trata aquí del modo en que se presenta su aspecto pragmático. (La introducción de nuevos conceptos en el uso lingüístico no forma parte del pensamiento cotidiano.) Nos referimos, por el contrario, al fenómeno denominado en lingüística «metalenguaje». Jakobson dice, en nuestra opinión justamente, que los elementos del metalenguaje se hallan también presentes en el uso cotidiano cuando es necesario. Ciertas expresiones son usadas espontáneamente en un sentido determinado, hasta que no se está en situaciones en las que está obligado a definir el significado (porque de otro modo no podríamos reaccionar de un modo adecuado). Supongamos que un hombre diga a una mujer: «Te amo»; si la mujer pregunta: «¿Qué entiendes por amor?», la respuesta, para ser adecuada al fin (al problema planteado con la pregunta), se moverá dentro de ciertos límites en el plano del metalenguaje. Aunque aún no estamos más allá del pragmatismo: de hecho la pregunta es formulada por la mujer con el fin de elaborar una reacción adecuada propia, un comportamiento práctico propio.

En el campo de los sistemas de usos sociales el problema es más complicado. En lo referente a las reglas más corrientes de la convivencia social: aquí el pragmatismo es inevitable al igual que en los otros momentos de la objetivación genérica en-sí; lo mismo puede decirse de la unidad inmediata de teoría y praxis. La misma tendencia se da en los usos relativos a unidades particulares, aunque su observancia, su contenido y el modo de la observancia, e incluso su transgresión, pueden también estar mediados por motivaciones morales. Esto significa que si no el uso propiamente dicho, la intensidad, el modo, etcétera, de la observancia también pueden ir más allá del ámbito del puro pragmatismo. Por lo demás, un determinado sistema de usos puede ser puesto en discusión por quien siga un sistema distinto, y no sólo por razones éticas, sino también pragmáticas. Esta actitud puramente pragmática hacia los sistemas de usos distintos es más característica de los miembros de sociedades orientadas hacia el pasado que de miembros pertenecientes a las sociedades orientadas hacia el futuro, está más ligada al estado de alienación subjetiva que a la liquidación de este estado en el seno de una sociedad orientada hacia el futuro.

## LA PROBABILIDAD

Las acciones concernientes a las objetivaciones genéricas en sí se basan siempre en la *probabilidad*. Y esto no sólo es válido para estas acciones, sino también para todas las actividades efectuadas en el plano de la vida cotidiana. Spinoza distinguía ya del siguiente modo el pensamiento cotidiano del científico: «En la vida ordinaria estamos obligados a seguir lo verosímil; pero en la especulación estamos obligados a perseguir la verdad. El hombre moriría de hambre y de sed si se negase a comer y a beber antes de haber alcanzado una demostración perfecta a la utilidad de la comida o de la bebida. Pero esto no ocurre en el caso de la contemplación, donde por el contrario debemos guardarnos muy bien de admitir como verdadero algo que sea solamente verosímil.»<sup>26</sup> Lo que Spinoza nos hace notar es que la acción basada en la probabilidad constituye una consecuencia coherente de la unidad entre economía y pragmatismo, y de la repetición. Puesto que en la vida cotidiana se deben llevar a cabo muchísimas operaciones heterogéneas, si no se actuase en base a valoraciones probabilistas no se podría vivir. Si tuviese que calcular con exactitud científica la posibilidad de atravesar antes que los automóviles me rebasaran, nunca alcanzaría la otra acera. La valoración probabilista es el *máximo* a que puedo aspirar en la ejecución de las actividades cotidianas, pero también el *mínimo*. De hecho, *para orientarse en la vida cotidiana no basta con actuar solamente sobre la base de la posibilidad*; esto puede conducir —como demuestra la praxis— a catástrofes de la vida cotidiana, de modo que es mejor no fiarse únicamente de las probabilidades. Consideremos el ejemplo de Spinoza. En nuestra sociedad se nos pone delante un alimento; es probable que no sea nocivo (sólo en casos extremos y excepcionales pensaríamos hoy que se nos quiere envenenar, y sólo entonces evitaríamos tocar el alimento). Comemos, por tanto, sin ninguna prueba de la comestibilidad del alimento. Si, por el contrario, acontece en una isla deshabitada y encontramos un fruto desconocido, no lo comeremos a ojos cerrados (es decir, sin una verificación más científica). Ciertamente es posible que el fruto sea comestible y no nocivo, pero el riesgo ligado a la mera posibilidad es tan grande que en la mayor parte de los casos no se asume.

Este ejemplo muestra que el fundamento objetivo de la acción probabilista es el hábito y la costumbre, es decir, la repetición. Dado que en la sociedad a menudo se reciben alimentos comestibles, uno se confía. Dado que a menudo se ha atravesado la calle ante automóviles que proceden a una determinada velocidad, y dado que nosotros lo hemos hecho ya (lo hemos aprendido con el ejercicio), podemos llevar a cabo esta acción con

26. B. SPINOZA, *Epistolario*, Turín, Einaudi, 1951, pp. 242-243.

un cierto valor de probabilidad. Aparece claro aquí que la repetición viene obligatoriamente complementada por la intuición, cosa de la que ya hemos hablado. Si el automóvil aumenta de improviso la velocidad se puede (cuando los reflejos sean buenos) intuitivamente saltar rápido. Evidentemente también una acción llevada a cabo sobre la base de la probabilidad puede conducir a la catástrofe. Esto sucede sobre todo cuando la situación o el acontecimiento al que se aplica el criterio de la probabilidad elaborado en la praxis repetitiva por cualquier motivo se desvía de la norma: piénsese en el ejemplo del alimento envenenado. En aquellos tipos de acción en que las catástrofes son frecuentes, en el cálculo del valor de probabilidad se tiene en cuenta incluso la eventualidad. Cuando conducimos un automóvil tenemos presente el espacio de frenada preveyendo cualquier caso fortuito (por ejemplo, un defecto del vehículo que nos precede). Sin embargo, no se pueden tener en cuenta *todas* las eventualidades y prevenirlas, si se quiere (como es necesario) permanecer en el plano de la acción probabilista.

Acción probabilista significa que el éxito, dado el tipo de acción y dada la situación, es probable. Por ejemplo, es muy alto el grado de probabilidad de que la observancia de las normas elementales de la convivencia social sea coronada por el éxito. Es posible fiarse aquí de la simple repetición. Con igual probabilidad la repetición llevará al éxito en el manejo de los objetos de uso. En las situaciones de la vida cotidiana más complicadas, cuando existen muchas posibilidades de elección, la probabilidad sirve de *vector de más factores*. Actuar sobre la base de la probabilidad en este tipo de situaciones significa actuar sobre la base de *fundamentos suficientes*, pero donde están unidos contenidos y motivos heterogéneos. Piénsese en la elección del cónyuge. Durante mucho tiempo esta elección ha sido realizada sobre la base de la costumbre (en general no eran los esposos los que elegían, sino sus padres). Era el uso el que establecía las familias de las que podían ser elegidos la mujer o el marido. Sin embargo, la *solá* observancia de este uso no constituía un «fundamento suficiente». Para obtener un buen matrimonio había que tener también en cuenta otros factores, incluso en un ambiente guiado por la tradición. Era necesario, por ejemplo, considerar si la joven era apta para engendrar hijos sanos, si el estado financiero era adecuado, etcétera. Cuanto mayor peso tiene la tradición, tanto más numerosos son los factores que entran en el «fundamento suficiente»; y viceversa, cuanto más se afirma la convicción de que los matrimonios no deben durar obligatoriamente toda la vida, menos factores son considerados, puesto que se considera también un éxito un matrimonio feliz aunque de breve duración. No obstante, por numerosos que sean los factores que determinan el fundamento suficiente de tales decisiones, éstas son tomadas

sobre la base del valor de probabilidad. Quien quisiese proceder con absoluta seguridad, quien quisiese tener en cuenta todos los factores posibles y prever cualquier eventualidad, sería incapaz de tomar cualquier decisión.

En cuanto a las acciones concernientes a las objetivaciones genéricas en-sí, la búsqueda del fundamento suficiente para una acción probabilista está fuertemente «aligerada»: basta con seguir el uso (el hábito) para tener un indicador adecuado en el cálculo de las probabilidades. Cuando la objetivación genérica en-sí (sobre todo el uso) no indica el camino, o apenas lo esboza, o sólo lo indica respecto de un único factor, es la *personalidad* la que interviene para establecer la probabilidad. La personalidad no sólo interviene en la búsqueda del fundamento suficiente de la probabilidad, sino también en la elección del *fin de la acción*. Lo que es especialmente importante cuando se trata de acciones con un contenido más o menos moral. En tal caso, el *modo* en el que se intenta encontrar la probabilidad puede ser muy variado (según la persona y según el caso concreto): va desde la acción puramente impulsiva a la premeditada y calculada, pero también son posibles diversas combinaciones de impulso y cálculo.

En la búsqueda del valor de probabilidad de las acciones cotidianas una parte importante corresponde a la *fe*, que es acompañamiento afectivo y a menudo también fuente impulsora de todas las elecciones y de todas las acciones. En este sentido amplio la fe es, en esencia, un *sentimiento de sí* sin el cual no es posible ninguna decisión de ningún género. Cuando en el mercado elijo entre dos repollos, creo en el hecho de que uno proporcionará una comida mejor que el otro. Cuando dudo entre dos máquinas de escribir, reflexionando sobre con cuál debo quedarme, y elijo luego una, confío en que ésta hará mejor su trabajo. Cuando elijo una profesión, creo que así podré utilizar mejor mis capacidades, o ganar más, etcétera. Pero dado que examinaremos todavía el problema de la fe desde otros aspectos, por el momento nos limitaremos a esta constatación.

## LA IMITACIÓN

En la apropiación y en la conducta de la vida cotidiana tienen una parte importante tres distintas —pero relacionadas— formas de *imitación*: se trata de la imitación de acciones, de la imitación de comportamientos y de la imitación evocativa.

La actividad imitativa es también notoria en el reino animal. La imitación de acciones es también imitación de actividades, pero en su específica forma humana: en la acción, recordemos, objeto y motivación son distintos y esto sólo es posible en el hombre. Si repetimos una palabra delante de un papagayo hasta que —por imitación— la haya aprendido, su actividad continúa siendo una imitación de actividades por numerosas que sean estas palabras. Si decimos una palabra a un niño y ésta la repite (por ejemplo, «mamá»), al inicio puede ser sólo imitación de actividad, en cuanto que él se apropia de la palabra «mamá» no como palabra, sino como un conjunto fonético. Pero apenas la palabra «mamá» comienza a explicar una función signica utilizable en varios contextos («mamá, ven», «mamá tengo hambre»), el niño se ha apropiado del *significado* de la palabra y se puede hablar de apropiación de acción. La imitación verbal del niño, por tanto, no se limita simplemente a la pronunciación de la palabra, sino que sirve también a un fin (separado); quiere así obtener algo. En la apropiación de la lengua la imitación constituye solamente uno de los momentos, es una parte orgánica de una creación, al igual que en el aprendizaje de una melodía.

No es necesario insistir en la importancia de la imitación de acciones en la apropiación de la vida cotidiana. Pero hay que poner de relieve un aspecto. En las esferas del mundo de los usos y del lenguaje —es decir, en aquellos tipos de acción y de pensamiento guiados por los usos y la lengua— la imitación de acciones raramente aparece aislada; en general constituye una parte o momento de la imitación de un conjunto de comportamiento. Cuando un niño va a la escuela encuentra a alguien que le muestra cómo debe alzar la mano cuando quiere decir algo, dónde debe poner los libros y los cuadernos; pero el niño imitará estas formas de acción como parte de la apropiación de las normas generales del comportamiento de un «escolar». Por el contrario, *es muy importante la imitación de acciones aisladas en la esfera del mundo objetual*, tanto para el uso como para la producción de objetos. Cuando aprendemos a encender la luz, no imitamos los actos necesarios para mover el interruptor como parte de un tipo de acción o comportamiento. Cuando el tornero muestra al aprendiz determinados actos relativos a su trabajo éste intentará imitarlos tal como los ha visto ejecutar al operario, también de un modo relativamente independiente de un conjunto de comportamiento. El soldado imita a quien le enseña a apuntar, pero no como si éste apuntar fuese una parte del comportamiento del soldado: la imitación de los gestos tiene lugar también en este caso de un modo relativamente independiente de la imitación de un comportamiento.

sobre la base del valor de probabilidad. Quien quisiese proceder con absoluta seguridad, quien quisiese tener en cuenta todos los factores posibles y prever cualquier eventualidad, sería incapaz de tomar cualquier decisión.

En cuanto a las acciones concernientes a las objetivaciones genéricas en-sí, la búsqueda del fundamento suficiente para una acción probabilista está fuertemente «aligerada»: basta con seguir el uso (el hábito) para tener un indicador adecuado en el cálculo de las probabilidades. Cuando la objetivación genérica en-sí (sobre todo el uso) no indica el camino, o apenas lo esboza, o sólo lo indica respecto de un único factor, es la *personalidad* la que interviene para establecer la probabilidad. La personalidad no sólo interviene en la búsqueda del fundamento suficiente de la probabilidad, sino también en la elección del *fin de la acción*. Lo que es especialmente importante cuando se trata de acciones con un contenido más o menos moral. En tal caso, el *modo* en el que se intenta encontrar la probabilidad puede ser muy variado (según la persona y según el caso concreto): va desde la acción puramente impulsiva a la premeditada y calculada, pero también son posibles diversas combinaciones de impulso y cálculo.

En la búsqueda del valor de probabilidad de las acciones cotidianas una parte importante corresponde a la *fe*, que es acompañamiento afectivo y a menudo también fuente impulsora de todas las elecciones y de todas las acciones. En este sentido amplio la fe es, en esencia, un *sentimiento de sí* sin el cual no es posible ninguna decisión de ningún género. Cuando en el mercado elijo entre dos repollos, creo en el hecho de que uno proporcionará una comida mejor que el otro. Cuando dudo entre dos máquinas de escribir, reflexionando sobre con cuál debo quedarme, y elijo luego una, confío en que ésta hará mejor su trabajo. Cuando elijo una profesión, creo que así podré utilizar mejor mis capacidades, o ganar más, etcétera. Pero dado que examinaremos todavía el problema de la fe desde otros aspectos, por el momento nos limitaremos a esta constatación.

## LA IMITACIÓN

En la apropiación y en la conducta de la vida cotidiana tienen una parte importante tres distintas —pero relacionadas— formas de *imitación*: se trata de la imitación de acciones, de la imitación de comportamientos y de la imitación evocativa.

### *La imitación de acciones (el aprendizaje)*

La actividad imitativa es también notoria en el reino animal. La imitación de acciones es también imitación de actividades, pero en su específica forma humana: en la acción, recordemos, objeto y motivación son distintos y esto sólo es posible en el hombre. Si repetimos una palabra delante de un papagayo hasta que —por imitación— la haya aprendido, su actividad continúa siendo una imitación de actividades por numerosas que sean estas palabras. Si decimos una palabra a un niño y ésta la repite (por ejemplo, «mamá»), al inicio puede ser sólo imitación de actividad, en cuanto que él se apropia de la palabra «mamá» no como palabra, sino como un conjunto fonético. Pero apenas la palabra «mamá» comienza a explicar una función signíca utilizable en varios contextos («mamá, ven», «mamá tengo hambre»), el niño se ha apropiado del *significado* de la palabra y se puede hablar de apropiación de acción. La imitación verbal del niño, por tanto, no se limita simplemente a la pronunciación de la palabra, sino que sirve también a un fin (separado); quiere así obtener algo. En la apropiación de la lengua la imitación constituye solamente uno de los momentos, es una parte orgánica de una creación, al igual que en el aprendizaje de una melodía.

No es necesario insistir en la importancia de la imitación de acciones en la apropiación de la vida cotidiana. Pero hay que poner de relieve un aspecto. En las esferas del mundo de los usos y del lenguaje —es decir, en aquellos tipos de acción y de pensamiento guiados por los usos y la lengua— la imitación de acciones raramente aparece aislada; en general constituye una parte o momento de la imitación de un conjunto de comportamiento. Cuando un niño va a la escuela encuentra a alguien que le muestra cómo debe alzar la mano cuando quiere decir algo, dónde debe poner los libros y los cuadernos; pero el niño imitará estas formas de acción como parte de la apropiación de las normas generales del comportamiento de un «escolar». Por el contrario, *es muy importante la imitación de acciones aisladas en la esfera del mundo objetual*, tanto para el uso como para la producción de objetos. Cuando aprendemos a encender la luz, no imitamos los actos necesarios para mover el interruptor como parte de un tipo de acción de comportamiento. Cuando el tornero muestra al aprendiz determinados actos relativos a su trabajo, éste intentará imitarlos tal como los ha visto ejecutar al operario, también de un modo relativamente independiente de un conjunto de comportamiento. El soldado imita a quien le enseña a apuntar, pero no como si éste apuntar fuese una parte del comportamiento del soldado: la imitación de los gestos tiene lugar también en este caso de un modo relativamente independiente de la imitación de un comportamiento.

En este contexto son necesarias algunas palabras sobre el *aprendizaje*. Pero no tenemos la intención de ofrecer una teoría unitaria del aprendizaje: es tarea ésta de la psicología, y además no creemos que una teoría unitaria sea correcta. El aprendizaje depende en gran parte de *qué* se aprende. Sin embargo, muy en general se puede decir que la *invención* (comprender y resolver problemas nuevos) y la repetición *conscientemente intencionada* tienen la función decisiva. En la acción conscientemente repetida se apunta al objetivo, se abrevia el proceso mental, se transforman determinados procesos mentales inventivos en procesos repetitivos, etc. En el aprendizaje humano la imitación de acciones tienen una parte *subordinada*, aunque no se puede negar su presencia. Sin embargo, no por casualidad hablamos de aprendizaje precisamente en este punto. El hecho es que en dos momentos de la objetivación genérica en-sí —en la manipulación de los objetos y medios, y en los usos— ésta posee una parte notablemente más importante que los otros tipos de aprendizaje.

El aprendizaje de los particulares, concretos procesos de trabajo, tiene lugar a través de una imitación plenamente consciente, paralelamente a la repetición (ejercicio).

### *La imitación del comportamiento*

Entre los tipos de imitación usuales en la vida cotidiana, la imitación de los modos de comportamiento ocupa un lugar de primer plano. Ésta no se limita a determinados usos, sino que comprende unos o más *tipos de conducta* complejos. El fenómeno en sociología es denominado «imitación del rol» o «apropiación del rol». Pero nosotros no usamos el término «rol» en el sentido anodino de los estereotipos de comportamiento, sino cuando nos enfrentamos con sus formas cristalizadas en clichés, en modelos.<sup>27</sup> Por esta razón en el curso del razonamiento sobre este fenómeno evitaremos el concepto de rol.

Pero la apropiación de los tipos de conducta, de los estereotipos de comportamiento, no se verifica solamente a través de la imitación. Las sollicitaciones mediante el lenguaje (advertencias morales, preguntas) son también importantes en la guía de la apropiación. Sin embargo, la guía a través de las palabras no es nunca independiente de la invitación (presentación) del ejemplo, del modelo, puesto que hace también de motivación de la imitación. Cuando explicamos a un niño cómo se debe comportar en una determinada circunstancia, añadimos (si pode-

27. Sobre este punto véase, más extensamente, A. HELLER, *Historia y vida cotidiana*, Barcelona, Ed. Grijalbo, 1970, pp. 71 v ss. («De los prejuicios») y 123 y ss. («Sobre los roles»).

mos): «Mira lo que hace fulano o mengano, y haz lo mismo.» Pero la imitación funciona también sin este tipo de guía verbal: es suscitada por la simple necesidad de saberse «mover» en el ambiente. Un niño apenas llegado a un colegio imita lo que hacen los «antiguos», y evita así los equívocos más graves y las catástrofes de la vida cotidiana.

Con la *imitación del comportamiento*, el particular (de un modo distinto que en la pura imitación de acciones) se apropia siempre de un comportamiento dotado de un contenido de valor concreto y socialmente significativo y de una carga más o menos ideológica: es decir, asume su propia conducta bajo modos de comportamiento que poseen un contenido de valor social y un alcance ideológico. Cuando un niño se comporta por imitar al padre de una forma grosera con los criados negros (conscientemente o no) se apropia de un prejuicio social. Si un niño, por el contrario, siempre bajo la impronta del padre, trata a los criados como hombres iguales a él, se apropia también de un comportamiento con significado social: el rechazo del prejuicio.

En las épocas históricas, en los ambientes y en los períodos de la vida en los que el particular, a propósito de un determinado aspecto, encuentra un solo género de comportamiento, el hecho de que lo imite no dice nada sobre su nivel moral. Si, pongamos por caso, los dos niños citados han observado únicamente la actitud de su padre hacia los negros, es posible que más tarde, enfrentados con otros tipos de comportamiento, se avergüencen del propio y que el primero se arrepienta de haber observado de niño un mal comportamiento, y el segundo uno bueno. Cuanto más numerosos son los modos de comportamiento con los que el particular se enfrenta para un determinado aspecto, tanto mayor es la posibilidad de elección de lo que debe imitar, qué comportamiento debe asumir como modelo: es decir, en mayor medida la imitación del tipo de conducta y su contenido concreto se convierten en una cuestión moral. Sin embargo, hay que recordar que no existe un hombre en esta tierra —y no hablamos sólo de los niños, sino también de los adultos— de cuya apropiación y de cuyo ejercicio de un comportamiento esté totalmente excluida la imitación (con o sin elección).

El carácter de las relaciones sociales fija en gran parte a qué tipo (más amplio o más restringido) de complejos se refiere (o puede referirse) la imitación del comportamiento. Existe una relación directa entre la densidad y la intensidad de los sistemas de usos particulares y la amplitud, la universalidad de los tipos de comportamiento. Pero incluso cuando los tipos de conducta forman un bloque casi unitario, este complejo se verifica por la homogeneización de diversas unidades concretas de comportamiento. La conducta del noble frente al rey, de las mujeres, de los criados, etc., es homogeneizada en el denominado

comportamiento aristocrático; en la imitación se intentará alcanzar este último, pero esto solo será posible apropiándose conjuntamente de todos aquellos tipos de conducta. Solamente con la sociedad burguesa se observa el fenómeno típico según el cual los tipos de conducta heterogéneos, los estereotipos de comportamiento ya no forman una síntesis, sino que se juxtaponen coexistiendo de un modo relativamente independiente el uno del otro. Es en este marco donde los estereotipos de comportamiento cristalizan en *roles*.

### *La imitación evocativa*

La imitación evocativa consiste en aquel tipo de imitación que despierta el recuerdo de actos o sentimientos concretos, provocando así un efecto sentimental y/o intelectual. Nos encontramos aquí ya, por tanto, con una imitación surgida a través de la elaboración conceptualizada. La forma fundamental de la imitación evocativa es, en la cotidianidad moderna, el relato. Cuando relato lo que me sucedió ayer en el trabajo, hago revivir a los otros el acontecimiento con el fin (confesado o recóndito) de suscitar un efecto: en general la solidaridad hacia mí: quiero que se me «dé la razón». En este caso el lenguaje es ya un medio que guía la mimesis. Sin embargo, la comunicación mimética lingüística está necesitada de las formas de la imitación directa: durante el relato «atribuyo las partes», imito la cadencia, el estilo, la periorización y quizá también los gestos de las personas, etcétera. En la vida cotidiana están también presentes las formas de la imitación evocativa inmediatamente mimética (imito a mi profesor, a mi jefe, etcétera), pero tienen menor importancia que el relato.

Mientras que en las sociedades primitivas la mimesis evocativa tenía gran relieve en la apropiación de las objetivaciones genéricas en-sí (piénsese en las culturas animistas), su importancia en la sociedad moderna va decreciendo gradualmente. Como máximo posee una función secundaria de sostén (historias ejemplares), pero nos hallamos ya en la esfera del prearte; lo que restringe todavía más su presencia en la esfera general de la vida cotidiana.<sup>28</sup>

28. De la imitación evocativa habla extensamente Lukács en los capítulos de la *Estética sobre la mimesis*.

En la analogía están también contenidos algunos momentos de la imitación. Pero mientras que en la imitación un contexto, un comportamiento, un acto existente inducen a producir *exactamente la misma cosa*, la analogía, por el contrario, lleva a producir algo *similar*. *La analogía juega un papel de primer plano en el desarrollo estructural de la objetivación genérica en-sí*, y en tales y tantos aspectos que aquí solo podemos examinar algunos, y por añadidura de un modo incompleto y casual.

En el mundo de los medios objetuales la analogía es importante tanto para la producción de nuevos objetos como para su uso. Durante el largo (no el primerísimo) periodo de «*invención*» de los medios de producción el hilo conductor fue la analogía con las funciones del organismo humano y, más en general, con el natural. Se intentó transmitir las funciones del puño, de la uña o del diente canino a los utensilios, fabricando estos últimos en analogía con los caracteres funcionalmente importantes de aquellos. Marx indica esta tendencia incluso en algunos tipos de máquinas del periodo de la revolución industrial. Las primeras ideas (y las primeras tentativas prácticas) del aeroplano estaban basadas en la analogía con el vuelo de los pájaros: se pensaba en máquinas con alas móviles. Luego este tipo de analogía fue disminuyendo en importancia con la desantropomorfización de la técnica y especialmente con el predominio en ella de la ciencia. Solamente el arte vuelve a representar el objeto mecánico de un modo analógico y antropologizado, pero a un plano superior.

Además los productos intencionados tienden a la analogía con los precedentes: la convención social impulsa en este sentido. En sus inicios los recipientes de materias plásticas no fueron más que imitaciones del cristal y de la porcelana; sólo más tarde se ha desarrollado un estilo autónomo del plástico. Sólo la moderna industria consumista, fuertemente manipuladora, es capaz de hacer la competencia a esta necesidad de analogía.

En lo referente al uso de los objetos, la analogía opera teniendo presente la función concreta. Si no tenemos a mano precisamente el clavo que necesitamos, cogemos uno similar; si no tenemos un vaso bebemos de un recipiente que cumpla la función de un modo análogo.

La presencia determinante de la analogía en el lenguaje es bastante conocida. Saussure la considera directamente el medio capaz de eliminar la casualidad lingüística. Las palabras extranjeras son asimiladas en una lengua en base a la analogía; y la analogía se la encuentra por todas partes, desde la formación de los modos verbales hasta la *armonía vocal de los prefijos*. Los sentidos desplazados nacen también por esta vía (pata de la mesa, pie de la montaña, «encender» la luz eléctrica, etcétera).

Como se desprende de estos ejemplos, la analogía lingüística nos revela también otra cosa, a saber, *el carácter general analógico del pensamiento cotidiano*. Frente a nuevas conexiones, en el pensamiento cotidiano nos apoyamos en las viejas. Y es esta apoyatura la que nos ayuda a alcanzar nuevos conocimientos, aunque más tarde se haga superflua. Hemos recordado a menudo que la imagen cotidiana de la naturaleza (al igual que la imagen religiosa del mundo) se basa en la analogía y que ha sido necesario un largo proceso de desantropomorfización para que fuese eliminada (al menos tendencialmente) del mundo conceptual de las ciencias naturales. Aunque una analogía controlada —consciente, metodológica— (el modelo) es siempre indispensable.

Esto es válido en lo referente a la imagen del mundo de las ciencias naturales; las ciencias sociales, por el contrario, están hoy completamente entretejidas de analogías (en primer lugar las ciencias históricas). Más que iluminar el nexo entre el ser-asi de las formaciones o de los hechos y el proceso histórico, incluso hoy se nos remite frecuentemente a la analogía (piénsese en los innumerables análisis en los que la victoria política de Stalin sobre la oposición ha sido parangonada con el Terremor o con el bonapartismo). En este ámbito la fuerza del pensamiento cotidiano es enorme.

Un signo de la naturaleza analógica del pensamiento cotidiano es que sus conceptos o al menos una gran parte de ellos son de naturaleza tipológica: designan lo que es *análogo* desde el ángulo visual del pensamiento cotidiano. Este fenómeno lo encontramos (entre otros) en el frecuente equívoco de las palabras con que es clasificado lo que es «análogo». El concepto de «pequeño burgués», por ejemplo, se basa en una analogía vista desde un cierto ángulo pragmático (o desde varios ángulos pragmáticos) y fuertemente cargada de afectividad. Lo mismo puede decirse de la palabra «soldado» (¿qué significa «soldado de la paz»?).

Observamos que la investigación social (y ante todo la filosofía) ya en la Antigüedad había declarado la guerra al pensamiento analógico, sobre todo en el estudio de los hechos sociales. Platón afirma incluso que la filosofía comienza con la maravilla, y *¿qué es la maravilla, sino el maravillarse del ser-asi del fenómeno, la suspensión de la analogía?* Considera qué es verdaderamente lo que tú ves, antes de decir que es «precisamente como»: he aquí la maravilla como base del pensamiento filosófico. (Otro asunto es que precisamente la filosofía de Platón esté plagada de las analogías más diversas.) En cuanto a los conceptos tipológicos, la batalla contra ellos fue emprendida por Aristóteles. La capacidad aristotélica de *distinguir*, refinada en *análisis* científicos, no tiene otro significado que la «descom-

posición» de los conceptos cotidianos, la separación de las cosas análogas en base a sus diferencias, donde las expresiones de la vida cotidiana se convierten en términos técnicos (en el buen sentido) con un significado definido (y ya analógicamente confuso).

Pero sobre la naturaleza analógica del pensamiento cotidiano sería necesario un estudio exprofeso; aquí deberemos limitarnos a decir alguna cosa más sobre la analogía en el *mundo de los usos*. Entre tanto podemos observar que todos los usos válidos para el conjunto de la sociedad (y casi todos los usos condicionados) surgen sobre una base analógica. Usos de este tipo no pueden ser «inventados». Por el contrario, una vez que existen, pueden alejarse de la objetivación en analogía a la cual han surgido; entonces se mueven autónomamente y, por analogía consigo mismos (o por ampliar su propia función), producen nuevas ramificaciones. El ritual cristiano ante el altar puede también haber nacido, por ejemplo, en base al rito del sacrificio romano ante el ara. Sin embargo, primero la comunidad específica que lo ejercía y luego las nuevas relaciones sociales han cambiado ampliamente, enriquecido, dilatado las formas concretas y el ejercicio de este ritual. (Existe toda una literatura especializada sobre los precedentes de cada ritual cristiano, sobre los ritos en base a los cuales o a partir de los que cada uno de ellos se ha originado. Pero, en cada caso, todos se han alejado de la forma originaria.) Con esto no queremos afirmar que no existe nada nuevo bajo el sol, sino simplemente que cada hecho nuevo, incluidos los ideológicos, es incorporado sobre una base analógica en esquemas de usos, precisamente para divulgar lo nuevo. Marx observa que los jacobinos divulgaron su lucha de clases, burguesa de arriba abajo, bajo los ropajes de la romanidad y que incluso Napoleón denominó «consulado» e «imperio» a su nueva forma de gobierno, que no tenía modelo en la historia.

Sabemos, además, que en la vida cotidiana el pensamiento y la actividad forman una unidad indisoluble —de un modo absoluto por lo que afecta a la apropiación de las objetivaciones genéricas en-sí, sólo como tendencia en otros casos. Y nuestra actividad cotidiana está conducida sobre todo por analogías. Cuando en una cierta coyuntura debo tomar una decisión, lo hago en la mayoría de los casos operando espontáneamente una analogía, es decir, subsumiendo el caso específico bajo un caso típico corriente y tomando la decisión que usualmente se toma en aquel caso típico.<sup>29</sup> (Repetimos que esto sucede en general de un modo irreflexivo, espontáneamente.) Lo mismo ocurre cuando debo emitir un juicio sobre una persona o sobre un

29. Subsunción y analogía, que en la ciencia están netamente separadas, en el pensamiento cotidiano aparecen normalmente unidas. La mayoría de las veces la subsunción está mediada por analogías.

caso. Subsumo la persona o el caso bajo el correspondiente tipo analógico y aplico, por tanto, la norma, el modo de juzgar, la opinión (socialmente vigentes y aceptados por mí) «que le corresponden». En este caso el pensamiento (praxis) intuitivo y repetitivo operan una vez más simultáneamente: por medio de la praxis intuitiva yo «sé» dónde está situada la cuestión, por medio de la praxis repetitiva tomo la medida (tomo la decisión, emito el juicio). Instituir analogías es, por tanto, absolutamente necesario para actuar de un modo económico en la vida cotidiana (también juzgar es actuar).

Pero existe una subforma de analogía —también usual en la vida cotidiana— en la que la tendencia económica no se resuelve en ahorro de tiempo, en velocidad de decisión sino que apunta, por el contrario, a la *seguridad*. Interviene aquí ya la reflexión. Estamos hablando de la referencia a los «precedentes». Cuando en una situación quiero decidir (cómo actuar o juzgar), busco puntos de referencia. Estos puntos de referencia son los casos análogos al caso en cuestión. Las decisiones tomadas en casos análogos servirán de modelo y yo, por tanto, configuraré mi decisión actual de un modo análogo.

La referencia a los «precedentes» quiere ser también un descargo, en cuanto que, con el crecimiento —aunque ilusorio— de la seguridad de la decisión disminuye el sentido de la responsabilidad y se hace más fácil la decisión misma. Pero hay que subrayar la ilusoriedad de la seguridad. Dado que, de hecho, la acción basada en los precedentes no es praxis repetitiva, sino que sirve para «descargar» la praxis intuitiva e inventiva, con posibles errores aún más numerosos respecto del ser-así que en las otras formas de analogía.

En las distintas épocas históricas ha cambiado el papel de los precedentes, que son más importantes en las comunidades naturales y menos en las sociedades «puras». Se detecta también examinando el sistema jurídico. En la Antigüedad solamente el derecho romano revolucionado se apartó de la estructura construida sobre el precedente; en la moderna sociedad burguesa ha sido el Código de Napoleón el que ha roto definitivamente los vínculos con el derecho medieval. El mismo proceso se verifica en la fijación de un ideal y en el juicio sobre una situación política. El ideal, el modelo, es también por su naturaleza un precedente relativo a un comportamiento humano: para Alejandro Magno era Aquiles. Cuanto más dinámica es una sociedad, tanto menor es la función constructiva de estos ideales. El dinamismo restringe el valor del precedente, en cuanto hilo conductor, incluso en las decisiones políticas. Con la aparición de la sociedad burguesa, entre el ser-así de las situaciones particulares y el de las situaciones precedentes existe una diferencia mucho más grande que la que existía en las sociedades orientadas hacia el pasado. Quien en la actualidad juzga (o analiza) con el mé-

todo de los «precedentes», se confía a una falsa conciencia: este método sólo ofrece una pseudoseguridad e impide el conocimiento concreto tendente a una seguridad electiva, relativamente creciente.

### LA HIPERGENERALIZACION

Tanto en la imitación del comportamiento como en la decisión sobre la base de la analogía, así como también en la apreciación de los precedentes nos encontramos con el fenómeno de la *hipergeneralización*. Es evidente que subsumiendo espontáneamente un caso a otro análogo generalizamos la solución (el juicio) de nuestro caso, puesto que aplicamos a éste las normas generales, corrientes. De este modo podemos conseguir —cosa que a menudo no depende de nosotros, sino del caso determinado— que el asunto resulte «liquidado», es decir, satisfacemos las exigencias de la vida y del pensamiento cotidiano relativas al caso concreto. Pero cuando en los casos que se presentan prevalece el elemento singular, específico, cuando nos enfrentamos con un fenómeno nuevo, la generalización conduce a un *tratamiento aproximativo de la singularidad* y —incluso cuando se considera como norma la exigencia cotidiana— se convierte en una hipergeneralización, lo que produce los fracasos y las catástrofes de la vida cotidiana. Cuando aparece este tratamiento aproximativo de la singularidad —que es una consecuencia del pensamiento y de la praxis cotidianos— se hace inevitable que en el curso de la praxis y del pensamiento repetitivos surjan tales generalizaciones exageradas, por lo cual se convierten también en inevitables las consiguientes catástrofes, ya sean pequeñas o grandes. (El pensamiento intuitivo actúa de contrapeso.)

Pero para comprender mejor la problemática de la hipergeneralización, debemos preguntarnos *de dónde tomamos* los juicios, los tipos, las normas de acción bajo los cuales subsumimos espontáneamente el hecho singular. Muchos los tomamos simplemente de nuestro ambiente, sin someterlos a discusión, sin verificarlos, y se trata, por tanto, de datos que *preceden a la experiencia del particular*. Los definiremos como normas, tipos y juicios preconstituidos. Lo cual no significa que no hayamos tenido nunca experiencias personales al respecto (lo que es perfectamente posible), sino solamente que encuadramos siempre las experiencias personales en tales esquemas sin poderlas ampliar y en parte cambiar o revisar. De este modo aparece un tipo social de acción (y pensamiento) *que, aun siendo psicológicamente activo, en el plano del conocimiento y de la moral es pasivo*. El uso de normas, tipos y juicios como datos preconstituidos —la unión de la actividad psicológica con la pasividad cognoscitiva y ética— constituye el pilar de la hipergeneralización.

Pero llegados a este punto se plantea la siguiente pregunta: ¿frente a *qué* decimos que la generalización es exagerada? De hecho no está excluido que la subsunción se realice bajo un tipo preexistente, que este género de juicio o de modo de actuar sea *suficiente* para la vida cotidiana, y que, por tanto, no conduzca —y seguramente no lleva *en-seguida*— a la catástrofe. Y también: por esta vía es posible además tener por un cierto periodo —a menudo incluso durante toda la vida— una vida cotidiana correcta, es decir, es posible que el particular consiga conservarse en un determinado ambiente. Sin embargo, dado que de este modo se hacen imposibles nuevos conocimientos e impedida la decisión moral individual, o sea la frónesis (de la que hemos hablado extensamente en la segunda parte de este volumen), lo que no puede tener lugar es el *desarrollo* del particular como personalidad. Y esto puede crear problemas no sólo en el plano ético —como mostraremos más adelante—, sino también en la conducta de la vida cotidiana. Surgirán problemas apenas el particular se encuentre en situaciones imprevistas, inesperadas, o porque cambien las circunstancias sociales o su condición personal. En tales casos proceder sobre la base de juicios preconstituidos puede conducir a resultados fatales para el particular incluso considerando solamente su simple conservación en la vida cotidiana. Por ello dijimos que la subsunción por sí sola a veces no conduce a la catástrofe e incluso no conduce nunca pero que *puede producirla* si la crítica práctica al comportamiento cristalizado del particular es difícil. Más frecuente que la historia de Robinson Crusoe es que el particular en una situación totalmente nueva sea incapaz de orientarse, y dado que la pura subsunción ya no es funcional, se rinde y se hunde (piénsese en la suerte de la mayor parte de los desclados).

La decisión u opinión hipergeneralizada sobre la base de tipos y juicios preconstituidos cumple una doble función en la vida cotidiana. Por un lado es indispensable e inevitable para la economía en la conducta de la vida cotidiana. Cuando no se tienen experiencias personales, en la vida cotidiana no se puede actuar de otro modo (mientras que en la ciencia sí): en el marco de la vida cotidiana la simple subsunción de las experiencias en general es «adecuada». Sin embargo, la vida cotidiana requiere también una modificación (de dimensiones y a un nivel distinto) y a veces incluso la suspensión práctica de los tipos y juicios preconstituidos corrientes. Si esto no sucediese, no podrían acumularse en la vida cotidiana las nuevas experiencias que son necesarias para el desarrollo de la producción y de la sociedad, y además para que nazca y se desarrolle la ciencia. *La superación de la hipergeneralización de los juicios preconstituidos es, por tanto, (según los casos particulares) un interés social (y no solamente relativo al particular) al menos tanto como la práctica generali-*

*zada de la subsunción.* (Pero esto no solamente es válido para la vida cotidiana, sino también —e incluso más— para esferas como por ejemplo el derecho y la política. Pero la cuestión queda al margen de nuestro actual campo de investigación.)

Cuando la hipergeneralización basada en juicios y tipos preconstituidos respecto del mundo de los objetos constituye un fenómeno general en una sociedad, ello conduce a una especie de estancamiento técnico. Valen como ejemplo determinadas culturas animistas, en las cuales las normas de la actividad de trabajo están prescritas de un modo tan riguroso y están tan sobrecargadas de ritos que sólo se hace posible la pura subsunción, por lo cual el desarrollo de las fuerzas productivas resulta impedido a nivel ideológico. Es cierto que en tal caso la hipergeneralización no es la causa, sino simplemente la mediadora ideológica. Dada la rigidez de la sociedad, y sobre todo de la división social del trabajo, la praxis puramente repetitiva (basada en normas preconstituidas) se generaliza de tal modo en cada zona de la producción, de la distribución y del intercambio, que a partir de un cierto punto se hace imposible el desarrollo de la misma sociedad (modo de producción asiático). Cuando se considera la cuestión desde el punto de vista del particular, puede decirse, solamente que la hipergeneralización respecto al mundo de los objetos conduce como máximo al fracaso personal del particular.

Por el contrario, la hipergeneralización por parte del particular respecto de las normas, opiniones y juicios sociales contiene también un momento ético específico (y quizá también político).<sup>30</sup> *La acción exitosa desde el punto de vista de la vida cotidiana puede estar en contraste neto con lo que tiene valor moral* (o al menos puede ser diferente). Si acepto las normas y los juicios de mi sociedad (clase), considero sus usos particulares como estructuras absolutas y subsumo espontáneamente todas mis experiencias a tales normas y juicios, es ciertamente posible, incluso es probable que consiga moverme óptimamente en mi ambiente, que proceda correctamente desde el punto de vista de la vida cotidiana, que consiga permanecer a flote en este ambiente e incluso obteniendo éxitos, y que evite las catástrofes. Pero estas normas y estos usos pueden contener también contradicciones morales objetivas, e incluso desvalores, de tal modo que la solución respecto al contenido moral en acciones particulares puede entrar en contradicción con la práctica de la simple subsunción. Lo que es particularmente frecuente en el período de decadencia de ciertas integraciones o clases, cuando los usos se han cristalizado en convenciones. En tal caso los juicios preconstituidos se convierten en prejuicios, que las experiencias no consiguen corregir o eliminar porque existe un interés afectivo (pero no únicamente sentimental)

30. Cf. A. HELLER, *Társadalmi szerep és előítélet*, op. cit.

— hacia ellos: piénsese en el conformismo o en los prejuicios religiosos, raciales, etc.

Un juicio preconstituido sólo puede ser eliminado, en cuanto prejuicio, cuando es *objetivamente posible* corregirlo, cuando la sociedad posee ya o al menos son configurables en ella otras generalizaciones más adecuadas a las experiencias, a lo nuevo, aunque los representantes del juicio preconstituido se resistan a estas generalizaciones más adecuadas. Nos referimos a las nuevas normas sociales y a los nuevos usos, pero también a las conquistas científicas.

Evidentemente, los juicios preconstituidos y los prejuicios no existen sólo en la vida cotidiana. Sin embargo, cuando se actúa en base a juicios derivados de prejuicios, se está igualmente fuera de la esfera de las objetivaciones genéricas para-sí, en cuanto que falta la libertad de movimiento que en tal esfera es indispensable. Un artista o un científico que en su trabajo (y no en su vida privada, aquí irrelevante) se deje guiar por prejuicios, se halla fuera del dominio del arte o de la ciencia, aunque en la vida cotidiana consiga afirmarse muy bien (quizá precisamente *en virtud* de sus prejuicios). La esfera de la economía se encuentra a este respecto en una posición históricamente variable. En las sociedades guiadas por la tradición los juicios preconstituidos (los usos, los tipos de conocimiento, etc. tradicionales) bastan para orientarse en esta esfera. En la sociedad burguesa, por el contrario, con su infinito desarrollo productivo, con la producción por la producción y con la competencia capitalista, permanecer atados a juicios preconstituidos en cuanto prejuicios sería fatal (para las personas particulares siempre, pero a veces incluso para sociedades enteras) también en la esfera de la economía. De ahí —aunque no solamente de ahí— el apasionamiento con que la burguesía en ascenso fustiga los prejuicios.

### EL TRATAMIENTO APROXIMATIVO DE LA SINGULARIDAD

Examinemos ahora más atentamente qué significa que la estructura de fondo de la vida cotidiana conduce a un tratamiento aproximativo de la singularidad (del fenómeno único).

Observemos ante todo que, una vez más, nos encontramos con una categoría extremadamente heterogénea, por lo cual —como en otros casos— sólo tomaremos en consideración algunos puntos, corriendo el riesgo de la casualidad. Aceptemos además que el tratamiento aproximativo de la singularidad deriva en todas sus formas principalmente de la esfera de las objetivaciones genéricas en-sí. Cuando en la vida cotidiana operan las objetivaciones genéricas para-sí o cuando surge una relación consciente con esta

genericidad, el tratamiento aproximativo de la singularidad va disminuyendo proporcionalmente a la función o a la relación hasta desaparecer.

Trataremos este problema dividiéndolo en dos partes (a su vez también heterogéneas). En la primera tomaremos en consideración cómo y hasta qué punto la particularidad (el hombre particular) puede expresarse en su concreción y cualidad dentro de la estructura de la vida cotidiana. En la segunda analizaremos el modo mediante el cual el hombre consigue captar en el mundo existente fuera de él la cualidad específica del caso singular, del acontecimiento singular, de la cosa singular.

### *La expresabilidad de lo singular*

El lenguaje, por su naturaleza, generaliza; es incapaz de expresar adecuadamente los hechos interiores (percepciones, sentimientos, sensaciones) del sujeto: esto ha sido analizado hasta la saciedad por la lingüística. Hemos visto brevemente un aspecto de este fenómeno al hablar de la homogeneización lingüística. Afrontaremos ahora el núcleo racional del problema.

Es indudable que, por ejemplo, un sentimiento concreto expresado en conceptos cotidianos no puede ser expresado mediante tales conceptos en su concreto ser-así. Un ejemplo palmario: se prueban tantos sentimientos de amistad como amigos se tengan. Sin embargo, refiriéndose a todos estos amigos no se consigue más que hablar de un «sentimiento de amistad». No se trata ni de un caso aislado, ni de una prueba de la «incognoscibilidad» del alma, sino simplemente de una forma del tratamiento aproximativo de la particularidad como se experimenta en la vida cotidiana. La inexpressabilidad del ser-así de los sentimientos mediante el sistema conceptual cotidiano no implica en absoluto la incognoscibilidad de éstos. (Si ésta existe, es *por otros motivos*. Podemos imaginarnos un lenguaje capaz de reproducir el ser-así; pero si los particulares no estuviesen dispuestos a servirse de este lenguaje, se daría igualmente la incognoscibilidad.) Wittgenstein, dice con razón que se puede expresar adecuadamente lo «interior», pero no solamente con el lenguaje, y ni siquiera con la descripción (la forma cotidiana de la mimesis), sino más bien con el comportamiento: mediante el modo concreto de comportarse, donde las palabras —como actos— son simplemente momentos (aunque necesarios): «Los criterios de verdad de la *admisión* según la cual yo había pensado esta cosa así y así, no son los criterios de la *descripción* conforme a verdades de un proceso. Y la importancia de la aceptación verdadera no consiste en el hecho de que reproduce con seguridad y correctamente un proceso. Consiste más bien en las consecuencias particulares que se pueden sacar

de una aceptación, cuya verdad está garantizada por los criterios particulares de la *veracidad*.»<sup>31</sup>

Que la expresión de sentimiento o pensamientos privados mediante el lenguaje cotidiano sea inadecuada, no es, por tanto, un «defecto» a eliminar. El lenguaje sólo es utilizable (y es lenguaje) porque —entre otras cosas— en este caso es o puede ser inadecuado. Solamente en una esfera *diversa* del lenguaje, es éste capaz de expresar adecuadamente (con la mediación de esta esfera) el estado subjetivo efectivo del particular, y en tal caso la expresión es realmente adecuada. Wittgenstein cita la comunicación mediada por el comportamiento moral. En este caso son el comportamiento y la moralidad, tal como se expresan, los que garantizan la autenticidad y el contenido de verdad de las palabras, los que comprueban la adecuabilidad de la aserción y de las palabras. Pero se podría poner también otro ejemplo: el lenguaje poético (es decir, mediado por el arte) es capaz de algo que el lenguaje cotidiano no sabe hacer: está en condiciones de expresar adecuadamente mediante palabras sentimientos y pensamientos singulares.

El mundo de los usos puede ser mencionado como ejemplo también concluyente. Sabemos que la sola observancia de los usos elementales de la sociedad nada nos dice sobre el particular en cuestión. Y sabemos también cómo, por el contrario, la intensidad con que son seguidos (o refutados) los usos particulares nos ilumina ya sobre la singularidad del particular. Pero una vez más nos encontramos con que está actuando una relación diversa del mundo de los usos (de la objetivación en-sí), esto es, de nuevo la moral.

En la actividad del trabajo son generalizadas también algunas capacidades. Las demás para poderse objetivar, a causa de la división del trabajo, se transforman en determinadas capacidades especiales. Después, en el producto del trabajo, el particular que lo ha originado desaparece; si no desaparece del todo, tenemos un tipo intermedio entre trabajo y actividad artística. Finalmente, las cosas son usadas también de un modo típico y no singular: personas profundamente distintas llevan zapatos similares. Los hombres no consiguen casi nunca o con dificultad adaptar sus objetos de uso a su propia personalidad o a ciertos rasgos de ella. Y ésta no se revela ni siquiera en el uso de las cosas únicas. Cuando la personalidad se expresa, ello tiene lugar —una vez más por *mediación de la moral o de la concepción del mundo*— sobre todo en el gusto individual. Aquello que instituye una escala de importancia entre los objetos de uso, lo que fija su lugar en la conducta cotidiana, etc., constituye el gusto, en el que se sintetizan la moral, la concepción del mundo, la cultura y los usos.

31. L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, op. cit., segunda parte, p. 291.

Esto significa que la expresión (la expresabilidad) de la particularidad en la vida cotidiana es ciertamente posible, pero no por medio de las objetivaciones genéricas en-sí, sino en primer lugar por medio de objetivaciones heterogéneas enfrentadas a ellas. (De todos modos, donde la objetivación genérica en-sí hace de sistema de confrontación.)

### *La aferrabilidad de lo singular*

De un modo totalmente análogo es posible describir la capacidad de aferrar la singularidad. Es sabido que las palabras no expresan la singularidad de las cosas, ni siquiera los nombres propios. «María García» no nos dice nada sobre María García, a menos que la conozcamos. «La mesa de García» designa efectivamente un único objeto, pero sólo nos lo podemos representar cuando ya hemos visto la mesa de García, sólo cuando podemos visualizarlo. El lenguaje se sirve de medios que tienen la función específica de expresar la relación con lo singular; como justamente dice Wittgenstein: «"Yo" no denomina ninguna persona, "aquí" ningún lugar, "esto" no es un nombre [...]. Los nombres son explicados a través de ellos.»<sup>32</sup>

La intención de aferrar singularmente lo no perceptible (o no percibido) se presenta además en la descripción (mímesis evocativa, prearte) y en la *definición* (en el pensamiento precientífico). Sin embargo, la singularidad es, por principio, inagotable. Su descripción y definición sólo puede ser adecuada y satisfactoria desde el punto de vista de un objetivo determinado o de una situación. Es posible aplicar adecuadamente los usos y en su interior las costumbres morales, los estereotipos y las normas, el caso particular (a la decisión particular) por medio de la frónesis. Pero precisamente la frónesis, como ya hemos puesto de relieve, no es más que una categoría moral, y una categoría moral que exige la aplicación del pensamiento y de la praxis intuitivos e inventivos. De modo que nos encontramos de nuevo más allá de la objetivación genérica en-sí.

Toda decisión singular no simplemente de subsunción contiene un momento moral o la intención de conocer lo nuevo; además puede poseer también en sí una intención política (como sucede a menudo). Cuando es oportuno impulsar una revuelta, no se pueden tomar las decisiones sobre la base de la pura subsunción: son necesarios los análisis de la situación y de las posibilidades, además de las reflexiones morales y políticas. Se puede elegir la propia carrera en base a la subsunción (por ejemplo: el segundo hijo de un noble emprende, siguiendo la tradición, la carrera eclesiástica), pero en este caso se tiene precisamente un trata-

32. *Ibidem*, pp. 162-163.

miento aproximativo de la singularidad y se halla dentro de la esfera de la objetivación genérica en-sí. Si, por el contrario, la carrera no es establecida o no lo es necesariamente por la tradición, se tiene al menos la *posibilidad* de tomar en consideración la singularidad: se tiene en cuenta el propio carácter y las aptitudes, se intenta juzgarse a sí mismos de un modo adecuado, examinar la situación; de modo que entran también en juego aspectos morales (se debe establecer qué es más importante para nosotros: si ganar mucho dinero o servir con abnegación). Nos encontramos aún, como es evidente, en el plano de la acción probabilista, no hemos superado ni un centímetro la esfera del pensamiento y de la praxis cotidianos. Sin embargo, procedemos teniendo ampliamente en cuenta la singularidad, en cuanto que nuestra motivación no está dada solamente por las normas de la objetivación genérica en-sí, sino también por sistemas normativos extraños a ella.

Hemos llegado así al término de nuestras consideraciones sobre la apropiación de la estructura fundamental de la vida cotidiana. Resumiendo podemos decir que tal estructura, como tendencia, guía a toda persona que se mueva en la esfera de la vida cotidiana. Las objetivaciones genéricas en-sí delimitan rígidamente el marco de este proceso de apropiación. *Sin embargo, la estructura puede ser también corregida, en el interior de la relación con este último, en el ámbito de aquel marco, lo que efectivamente sucede.* Pero en este caso las objetivaciones genéricas en-sí son conducidas por factores extraños.

Estos factores heterogéneos pueden influenciar (modificar) la relación con la estructura fundamental de la vida cotidiana en dos direcciones. Por una parte, como hemos visto, suspendiendo provisionalmente el pragmatismo, haciendo aparecer la actitud teórica dentro de la esfera cotidiana (preciencia) y provocando el análisis de los «conceptos tipológicos» (basados en la analogía) para así impulsarlos en la dirección de los conceptos científicos. Por otra parte, esto puede tener lugar en cuanto la singularidad se aferra sobre la base de la genericidad, es decir, elaborando un comportamiento o una relación artística, pero sobre todo una relación moral, una vez más en el interior de la esfera de la vida cotidiana. Para captar la estructura de la vida cotidiana en su totalidad, debemos examinarla ahora como fundamento de las objetivaciones genéricas para-sí.

Cuarta parte

LOS GÉRMENES EN LA VIDA COTIDIANA  
DE LAS NECESIDADES Y DE LAS  
OBJETIVACIONES QUE SE DIRIGEN  
A LA GENERICIDAD PARA-SÍ

## I. El saber cotidiano

Afrontaremos el problema del saber cotidiano<sup>1</sup> desde diversas vertientes. En primer lugar consideraremos el *contenido* del saber cotidiano, y por tanto, su *carácter antropológico*. Luego nos preguntaremos qué significa «saber algo» en la vida cotidiana y finalmente examinaremos las formas en las cuales se manifiestan las *actitudes relativas a las objetivaciones para-si* en el pensamiento cotidiano.

### EL CONTENIDO DEL SABER COTIDIANO

Entendemos mediante la expresión «*contenido del saber cotidiano*» la *suma de nuestros conocimientos sobre la realidad* que utilizamos de un modo efectivo en la vida cotidiana del modo más heterogéneo (como guía para las acciones, como temas de conversación, etcétera).

El saber cotidiano es, por tanto, una categoría *objetiva* y al mismo tiempo *normativa*. Es objetiva en cuanto la suma del saber cotidiano de una época, de un estrato social, de una integración, es relativamente independiente de lo que de tal saber se convierte en patrimonio de *un solo sujeto*. Es normativa en cuanto que, para que un estrato o integración cumpla su función, es la totalidad de tal estrato o integración la que *debe apropiarse* de este saber cotidiano.

Pero hay que apuntar algunas precisiones. En primer lugar debemos poner de relieve la existencia de un determinado mínimo de saber cotidiano: la suma de los conocimientos que todo sujeto debe interiorizar para poder existir y moverse en su ambiente. Nos referimos al conocimiento de la lengua, de los usos elementales, de los usos particulares y de las representaciones colectivas normales en su ambiente, del uso de los medios ordinarios, etc. Hay que notar que según las épocas y los estratos sociales no sólo

1. La idea según la cual el saber cotidiano constituye el fundamento de todo saber ha sido discutida por György Márkus en un estudio (inédito) que lleva por título *Tudásunk fundamentuma* (El fundamento de nuestro saber). El autor tiene intención de exponer esta idea en un trabajo de mayor envergadura; por tanto, lo que aquí se dice —relativo solamente a algunos aspectos de la cuestión— hay que entenderlo solamente como ensayo preliminar.

cambia el contenido de tales conocimientos, sino también su extensión. El mínimo necesario para el habitante de una ciudad moderna es mayor que el necesario para un campesino medieval. Hemos recordado ya que la lectura y la escritura sólo en nuestro siglo se han convertido en conocimientos obligatorios. Sin embargo, la suma de los conocimientos necesarios para el funcionamiento de la vida cotidiana en un determinado periodo puede no ser poseída por cada sujeto, y la posibilidad de que todos posean tal suma de conocimientos *disminuye paralelamente al desarrollo de la división del trabajo*. Y esto no sólo es válido, como es obvio, para el conocimiento del proceso determinado de trabajo; la posición de clase o de capa social implica también numerosos conocimientos y capacidades específicas. El campesino medieval no conocía las reglas de esgrima, pero por otra parte sabía prever el tiempo mirando el estado de las nubes. Ninguno de estos conocimientos se basa en la experiencia personal: son todos aprendidos. El viejo pastor transmite al joven los conocimientos relativos a la conexión entre el tipo de nube y la lluvia al igual que el maestro de esgrima enseña al joven aristócrata las modalidades de su arte.

De esta suma de conocimientos quedan eliminadas, por el filtro del saber cotidiano, aquellas nociones que los particulares ya no necesitan a ningún nivel de la división del trabajo. Simultáneamente el saber se enriquece con aquellas nociones necesarias a cualquier estrato social para poder llevar adecuadamente su propia vida. El conocimiento de las nubes está hoy desapareciendo; el saber sobre el tiempo —al menos en las ciudades— se obtiene del boletín meteorológico. Por el contrario, la capacidad de vestirse adecuadamente y con gusto continúa formando parte del saber cotidiano, aunque indudablemente estos conocimientos han sido y continúan siendo patrimonio de aquellas personas que poseen la base material sin la cual no se puede ni siquiera pretender el conocimiento de tales cosas. En la actualidad este saber —a partir de un cierto nivel— se está haciendo cada vez más general. Conducir un automóvil sólo se ha convertido en un conocimiento a disposición de todos a partir del momento en que ha comenzado la fabricación industrial de automóviles. Y se podrían continuar multiplicando los ejemplos.

La obligatoriedad de los conocimientos cotidianos es también muy relativa. Como hemos dicho, existe un criterio mínimo general. Pero de ahí en adelante, la medida de la obligatoriedad varía según el puesto en la división del trabajo. Las mujeres (hasta hace poquísimo tiempo, e incluso hoy existe sobre este punto un cambio en realidad sólo teórico) debían apropiarse de conocimientos distintos de los de los hombres. No obstante, los conocimientos obligatorios y los posibles divergen notablemente según el lugar en la división del trabajo.

En cuanto al contenido del saber cotidiano, «saber qué» y

«saber cómo» son *igualmente importantes* y a menudo incluso inseparables el uno del otro. El «saber qué» es, tendencialmente, la preparación del «saber cómo». Cuando Marx escribe que los hombres «no lo saben, pero lo hacen», no quiere decir que actúan sin saber «qué» hacen, sino que no poseen un saber adecuado, genérico, para-sí (científico, filosófico) sobre lo que hacen, o dicho en otras palabras, que actúan con un saber cotidiano. El «saber qué» es, en el plano de la vida cotidiana, una preparación para el «saber cómo» y, viceversa, el «saber cómo» es el estadio preliminar del «saber qué». Dado que tendremos que volver a tratar del aspecto pragmático del saber cotidiano, nos contentamos por el momento con poner de relieve esta identificación tendencial. Sin embargo, en la vida cotidiana, en el seno de la estructura del pensamiento cotidiano, existe un «saber qué» absolutamente del todo libre de vertientes pragmáticas —que forma parte integrante de la orientación social del particular. Saber que Dios ha creado el mundo, no provoca acciones prácticas de ningún género; pero sin este saber los hombres no pueden moverse adecuadamente en un ambiente cristiano. Tiene, sin embargo —mediadamente— una relación con una habilidad práctica, aunque ésta no se *deriva* de aquel saber. Considerando el problema desde otro aspecto: el «saber cómo» es totalmente posible cuando el «saber qué» no existe ni siquiera en el plano del saber cotidiano, cuando la noción cotidiana por sí sola dice sobre la cosa, sobre el origen de la acción, más de lo que el particular sabe efectivamente.

¿Quién y qué son los portadores y los trámites de los contenidos del saber cotidiano, es decir, de nuestros conocimientos cotidianos? Y ¿cuáles son los factores que determinan la *medida de la apropiación* de éstos por parte nuestra?

*Los portadores del saber cotidiano.  
El saber «transmitido» y el saber «añadido»*

Portadores del contenido del saber cotidiano —que puede ser muy distinto según los estratos y las clases— son los mismos hombres, las generaciones «adultas». El *saber cotidiano* de las generaciones adultas es el que hará de fundamento del saber cotidiano de las generaciones sucesivas. Sin embargo, a este respecto, las proporciones entre las sociedades orientadas hacia el pasado y las orientadas hacia el futuro no son las mismas. Mientras que en las primeras el saber cotidiano se deriva *casi exclusivamente* del saber de las generaciones precedentes, las segundas están caracterizadas por el cambio del saber cotidiano. El desarrollo de los medios de producción y el cambio de las relaciones sociales pueden ser tan rápidos que no sólo las generaciones más jóvenes toman una parte de su saber de otras fuentes, sino que

las mismas generaciones más viejas están obligadas a aprender de nuevo, a apropiarse de un nuevo saber cotidiano. No obstante, incluso en presencia de tal orientación hacia el futuro, la *materia prima* del saber cotidiano es llevada y transmitida sobre todo por las generaciones precedentes.

Aunque todos sean portadores y mediadores del saber cotidiano, en toda sociedad existen algunas personas principalmente aplicadas a su transmisión. En muchas formaciones sociales el transmitir tal saber a las nuevas generaciones es tarea de los padres. En las sociedades naturales esta función corresponde a los ancianos, que por su edad son los portadores de la mayor parte de las experiencias sociales. En ambos casos las formas y los métodos de la transmisión pueden más o menos —en diversa medida según las épocas— estar institucionalizados. En las comunidades rigidamente religiosas los sacerdotes desarrollan también una función análoga: recuérdese lo que hemos dicho, en la segunda parte, sobre el papel de la religión en la vida cotidiana. Un canal institucionalizado (socialmente cada vez más importante) de este saber es la escuela. Desde la aparición de la forma escrita y de la opinión pública burguesa, la prensa ejerce también en parte tal función, y en la actualidad participan en ella todos los medios de comunicación de masas. A través de la radio y de la televisión sabemos qué dieta es sana, cómo se hace gimnasia, cuánto tiempo hay que dormir, cómo comportarse correctamente en público, etc.: cosas todas que antes eran transmitidas oral y personalmente por las generaciones más viejas. Este nuevo modo parece muy dudoso en el plano de los resultados. El lado positivo es que se hace teóricamente posible proponer a toda una sociedad el saber cotidiano de un estrato relativamente culto (otro asunto es que los medios de comunicación de masas no exploten tales posibilidades). El aspecto negativo es que estas comunicaciones nunca apuntan hacia el particular. Cuando un padre transmite el saber a su hijo, incluso transmitiendo una experiencia cognoscitiva general, a causa del contacto directo la adapta a la persona a la que se dirige. La radio y la televisión, por el contrario, hablan a cientos de miles de hombres, a masas impersonales, por lo cual no pueden ser adaptadas al particular ni el mismo saber ni la forma de su transmisión. Además, la superación de los límites de clase en el marco de las formas de conocimiento permite privar a determinadas clases (en primer lugar a las explotadas) de su saber, que se deriva de sus necesidades y las expresa, sustituyéndolo por un saber portador de las necesidades y de los intereses de otras clases. De modo que los medios de comunicación de masas se convierten en medios más o menos eficaces de *manipulación*.

Como hemos dicho, las generaciones adultas constituyen el principal vehículo del saber cotidiano. Sin embargo, es evidente que el saber de la generación sucesiva, incluso en las sociedades orientadas hacia el pasado, no es *exclusivamente* el saber transmi-

tido. La suma del saber disminuirá o se acrecentará según las necesidades sociales de las respectivas generaciones. Nos hemos referido ya a su disminución: tiene lugar cuando un determinado saber se hace superfluo en el uso cotidiano. Su aumento es alimentado por dos fuentes. La primera esta constituida por las *nuevas experiencias sociales* que se derivan de las situaciones sociales nuevas, de las nuevas tareas, y *que se depositan bajo la forma de saber cotidiano*. Estas experiencias son transmitidas luego a las generaciones sucesivas de modo tradicional. La segunda fuente esta representada por los *conocimientos que de la esfera de las objetivaciones genericas para-si descienan a la vida cotidiana*, donde son introducidos tal como son o bien en una forma adaptada.

Algunas cogniciones religiosas, especialmente por lo que afecta a las religiones dogmáticas, son introducidas conscientemente en la vida cotidiana, sin que tengan un fundamento inmediato en la experiencia de esta esfera. Como sabemos, la estructura del pensamiento religioso es afin a la del pensamiento cotidiano, especialmente del pensamiento cotidiano del hombre particular. Esto no significa que los dogmas de las diversas religiones —cuando los tienen— hayan sido configurados a traves de la simple *intentio recta* sobre la base de las experiencias cotidianas. El saber religioso es la ideología de una objetivación para-si alienada y como tal debe ser introducido en el pensamiento cotidiano de los hombres particulares. Luego que un pensamiento religioso ha nacido ya, de nuevo es sólo el pensamiento cotidiano de las generaciones adultas el portador de sus elementos indispensables para el saber cotidiano. Son éstas las que lo transmiten a los jóvenes. Sin embargo, los representantes institucionales de la religión (sacerdotes, adivinos, funcionarios de la teocracia) intervienen continuamente en este proceso e impiden el curso «natural» de la transmisión del saber, evitando que la idea, contaminándose con experiencias locales y cogniciones particulares, se aleje lentamente del dogma originario. Esta intervención continua de corrección es muy evidente, totalmente declarada la exigencia de no alejarse de la «pureza» del saber originario, en las religiones mundiales (no sabríamos imaginarnos el cristianismo sin sus luchas contra las supersticiones y las herejías).

El saber científico cala de un modo análogo en el saber cotidiano. Este proceso —en la forma de saber distinto del religioso— constituye un fenómeno totalmente moderno. La introducción consciente de los conocimientos científicos en el material cognoscitivo cotidiano es aún más reciente: se verifica paralelamente a la difusión de los medios de comunicación de masas burgueses. La «ilustración» personal, por importante que sea en el plano ideológico, tiene aquí, desde el punto de vista social, una posición subordinada. Sólo la Atenas del siglo V puede proporcionarnos un ejemplo de sociedad en la que el saber filosófico

se convierte en parte integrante del saber cotidiano de una integración social entera, y precisamente a través de la comunicación personal.

Aunque el saber religioso transformado en saber cotidiano sea originariamente introducido también desde fuera, el pensamiento cotidiano está en condiciones de asimilar las cogniciones relativas tal como son (precisamente como consecuencia de la afinidad de los dos tipos de pensamiento); aunque primeramente deben ser «traducidas» al lenguaje de los conceptos cotidianos. Por el contrario, por lo que afecta al saber científico las cosas suceden de otro modo. El saber cotidiano acoge (o puede suceder que acoja) ciertas *adquisiciones científicas*, pero no *el saber científico como tal*. Cuando un conocimiento científico cala en el pensamiento cotidiano, el saber cotidiano lo asimila englobándolo en su propia estructura. Más adelante hablaremos de la diferencia entre estos dos tipos de haber; nos limitaremos aquí a indicar algunos problemas. En primer lugar: las adquisiciones científicas particulares se presentan en el saber cotidiano aisladas (aisladas de su medio homogéneo) e implicadas en el *pragmatismo* del pensamiento cotidiano. Se convierten parcialmente en el trampolín puramente intelectual, en la guía de una acción cotidiana; cumplen en parte la función de informaciones heterogéneas; y finalmente —y también aquí se trata de un uso práctico, aunque de alto nivel— contribuyen a desfeticizar la vida cotidiana, a formar la conducta de vida (lo que vale sobre todo para el saber filosófico). En el plano del saber cotidiano, por el contrario, no es necesario conocer la *génesis* de todas las adquisiciones, ni la derivación ni la demostración. Para la ciencia un resultado es en el verdadero sentido de la palabra un resultado, que se basa sólo en última instancia en determinados hechos evidentes. Para el pensamiento y saber cotidianos, por el contrario, el saber científico es algo formado de antemano y es en sí un *hecho evidente* («¿Cómo lo sabes?» «Por el periódico.»)

Examinemos ahora los tres modos de empleo del saber científico. Nosotros decimos a nuestros hijos que deben beber limonada porque contiene mucha vitamina C. Con esta aserción expresamos un conocimiento científico. Pero si preguntamos a las madres que incitan a sus hijos a tomar vitamina C, qué son las vitaminas o cuál es la fórmula química de la vitamina C, estas entusiastas partidarias de la vitamina no saben responder. Ni es necesario; para ellas la vitamina C no es el tema de una investigación científica, sino un saber tomado de la ciencia, que es importante para organizar la dieta de los niños, es decir, para una actividad absolutamente práctica. Por ello aceptan la existencia de la vitamina C como algo formado de antemano, como un hecho tan indemostrable e irrefutable como la estructura de los usos y la utilización de los objetos o, quinientos años atrás, los consejos de las ancianas sobre la dieta. Un empleo tal de los co-

nocimientos científicos, por tanto, no cambia en su esencia la estructura del saber cotidiano.

Pero las informaciones científicas introducidas en el saber cotidiano no sirven solamente como guía del saber práctico. Pueden también satisfacer simplemente *el interés y la curiosidad* del hombre. El interés y la curiosidad hacia el ser-así de las cosas constituyen indudablemente el germen de la actitud teórica en el pensamiento cotidiano. Representando aquel comportamiento humano necesario para que surja la ciencia. Sin embargo, las informaciones obtenidas a través del interés y la curiosidad hacia el conocimiento del mundo aún no constituyen saber científico. El modo en que tales informaciones son aprendidas y asimiladas en el saber cotidiano no difiere sustancialmente de aquel en el que eran acumuladas en el pasado informaciones en absoluto científicas (basadas en mitos o supersticiones). En el saber cotidiano nos comportamos en relación a la aserción según la cual la tierra es redonda exactamente igual como hacia aquella según la cual la tierra estaría apoyada en una tortuga. No podemos demostrar ninguna de las dos, ambas son acogidas como informaciones sobre hechos evidentes. Pero a veces sucede —y no tan raramente— que la curiosidad y el interés inducen a alguien a no aceptar el resultado científico como un dato, como ley, sino a estudiar la génesis y a penetrar en el medio específico de la ciencia. Pero en este punto ya no nos enfrentamos con el pensamiento cotidiano, sino con el pensamiento científico (lo que no significa necesariamente que el particular se haya convertido en un científico).

La adquisición de informaciones científicas y su englobamiento en el saber cotidiano no son sólo consecuencia de la curiosidad y del interés. Hay ambientes sociales que exigen la posesión de estas informaciones, en cuanto forman parte simplemente de su *cultura*. Son necesarias para poderse mover en estos ambientes, es decir, recuperan, aunque a través de algunas mediaciones, el carácter pragmático. Es cierto que los estudiantes de las escuelas superiores son instruidos a un cierto (bajo) nivel científico, que les introduce en el medio homogéneo de las ciencias particulares, pero lo que «queda» de lo que se ha aprendido, si no se prosigue ocupándose de la ciencia, es notoriamente sólo información científica, que los estudiantes podrán o deberán usar más tarde en un determinado ambiente social.

Los conocimientos científicos (y filosóficos) sirven para plasmar la conducta de vida. El influjo del saber científico-natural no ideológico es, en este sentido, irrelevante (el saber sobre mi enfermedad puede influir en un determinado aspecto —pero en uno solo— sobre mi conducta de vida). Mucho más relevante es la acción de las ciencias portadoras de ideología. Es sabido que el epicureísmo ha guiado durante siglos la vida de sus seguidores y que el conocimiento de las ideas marxistas ha cambiado la

conducta de vida de cientos de miles de trabajadores. Pero hay que poner de relieve que no se trata, tampoco aquí, de conocimiento científico y ni siquiera filosófico. El abad de Coignard, de Anatole France, estaba en condiciones de vivir siguiendo los principios epicureos sin ser capaz de refutar en el plano filosófico las teorías que negaban las doctrinas epicureas. Los trabajadores que cambiaron su conducta de vida en base al marxismo, sólo conocían algunas —pero decisivas— conclusiones de esta teoría y pocos de ellos habían leído ni tan solo *El capital*.

En lo referente al arte las cosas son un poco distintas, porque su tarea principal no es el introducirse en el saber cotidiano, enriquecerlo. Mediante el goce artístico, mediante la catarsis, el nombre se eleva —de un modo distinto según el grado de intensidad de su experiencia interior— sobre su propia cotidianidad y deviene, con auxilio del medio homogéneo del arte, en una esfera para-sí, que de este modo se convierte en para-él. Pero cuando consideramos el enriquecimiento del saber cotidiano provocado por el goce artístico, el modo en que este último se inserta en la estructura de tal saber, encontramos hechos análogos (aunque no idénticos) a los de la ciencia y la filosofía. Toda obra de arte comunica conocimiento (información) sobre el mundo y sobre los hombres, realizando al mismo tiempo una jerarquía específica de valores que corresponde a la jerarquía objetiva y autónoma de los valores genéricos. No pocas veces sucede que el material cognoscitivo (el contenido de la obra de arte) comienza a vivir una vida independiente sucesiva al goce de la obra de arte, que el particular interioriza como mera información. En este sentido podemos también «aprender» de la obra de arte un saber que se convierte en guía de nuestro comportamiento práctico (por ejemplo, cómo debe hacerse una declaración de amor). Muestras precedentes (si otro lo ha hecho así, también yo puedo hacerlo del mismo modo), proporcionan ideales (los héroes como modelo de comportamiento), etc. La obra de arte también, como la información científica, satisfacer simplemente el interés y la curiosidad. A partir de las novelas puede saberse cómo se vive en otros países, cómo se comportan los miembros de otras sociedades con los cuales no se tienen contactos personales, etc. Además, la estructura basada en una jerarquía de valores de la obra de arte puede ejercer también una fuerte influencia sobre la conducta de vida: el «debes cambiar tu vida» es, según Rilke, el enunciado de toda obra de arte. Es decir, la obra de arte comunica contenidos y juicios morales que, como consecuencia de su carácter moral, pueden tener la capacidad de cambiar y ordenar una conducta de vida (cumpliendo así, una vez más, una función práctica superior).

Hemos visto, por tanto, los cambios en el contenido del saber cotidiano desde dos lados. Por uno hemos observado cómo éstos

se verifican «desde abajo», desde el lado de las necesidades sociales y personales, partiendo de la expresión y generalización de la experiencia social y personal. Por otro, hemos visto cómo inciden en ellos la cala en el saber cotidiano y la mediación de las objetivaciones genéricas para-sí. Examinaremos ahora brevemente cómo los dos tipos de saber derivados de tales fuentes se «encuentran» en el plano del saber cotidiano.

Primeramente tomaremos en consideración la estructura y, por tanto, el contenido de ese encuentro. En cuanto a la primera: de lo que hemos dicho se desprende que en tales casos la estructura del pensamiento cotidiano es la que marca todo el saber. Pero cuando el saber no cotidiano plasma (o perfecciona) la conducta de vida, aún no cambiando la estructura del saber cotidiano, cambia sin embargo la *actitud* hacia la vida cotidiana del hombre que la vive. Lo que lleva en última instancia a posibles desplazamientos en el seno de la estructura determinada. Volveremos a hablar sobre este punto.

Por lo que afecta al contenido: las objetivaciones genéricas para-sí nacen de la intención de satisfacer una determinada necesidad social (aunque los productores de las obras no lo sepan). Los hombres cotidianos sienten y viven (aunque parcialmente) en sus experiencias cotidianas las mismas necesidades sociales, y las expresan también —al nivel de la particularidad o de la genericidad en-sí— en su saber cotidiano. Aunque fragmentarias, a causa de la división del trabajo, tales experiencias cotidianas en su unidad inmediata con la praxis, a pesar de su parcialidad y unilateralidad, son en un cierto sentido experiencias iguales. Al mismo tiempo el esquema conceptual fijado en el lenguaje constituye también la base conceptual unitaria de todas las objetivaciones genéricas para-sí. Por ello el encuentro con una objetivación genérica para-sí introducida en el saber cotidiano es (o puede ser) también un acto súbito de conocimiento. Las cogniciones de la ciencia (de la ciencia social), de la filosofía y del arte (su contenido), obtenidas ya preformadas de estas diversas esferas y luego articuladas, pueden hacerse conscientes de tales experiencias reclamando la atención de los hombres sobre su ser-así, y, por tanto, pueden también *influir en el proceso de la experiencia cotidiana*. Quien entra en posesión de muchas nociones científicas no sistematizadas, puede llegar a ser capaz de subsumir una nueva experiencia bajo el saber apropiado e, incluso, puede hallarse en condiciones de aprender cosas que hasta aquel momento no había aprendido. Los impresionistas enseñaron a la gente a percibir (mediante la observación de la naturaleza que formaba parte de su saber cotidiano) lo que hasta entonces no había percibido nunca. Ciertamente también antes la gente era fisiológicamente capaz de distinguir tales colores, sólo que nunca les había prestado «atención». La literatura puede enseñar un tipo de conocimiento de los hombres (y también el conocimiento de los hombres constituye

una pieza en el mosaico del saber cotidiano) del cual el particular, aun necesitándolo, no era capaz. Un oído educado en la música percibe algunos sonidos de un modo distinto y más complejo (un científico húngaro, que tuvo la idea de escuchar el gorjeo de los pájaros en un magnetofón que giraba a una velocidad muy reducida, detectó inequívocamente estructuras musicales primarias). Un trabajador que haya asimilado el marxismo sentirá de un modo distinto que en el pasado su condición de explotado (sus «malos» sentimientos se transformarán en rebelión), etcétera. Por el contrario, la experiencia cotidiana puede servir a menudo para controlar las objetivaciones para-sí y para descubrir en ellas aspectos no auténticos. Y no es raro que algunas objetivaciones para-sí resuman simplemente experiencias cotidianas, por lo cual su práctica cotidiana (adecuada) se convierte en parte orgánica del saber cotidiano (por ejemplo, los cantos populares). En numerosos casos la esfera de origen del saber es incierta (proverbios, modos de decir, etcétera). Sobre estos últimos ejemplos puede decirse que son característicos de una fase primitiva del desarrollo del hombre. Pero la excepcional predilección de la ilustración y del clasicismo alemán por la poesía popular muestra cómo vieron en ella también un elemento normativo, a saber, la posibilidad de que el género humano liberado de la división del trabajo, quizá sólo en algunos sectores, construya una unidad más estrecha entre el saber cotidiano «de abajo» y el «elevado». E incluso si consideramos utópica la concepción del joven Marx según la cual en el comunismo ya no habrán pintores, no juzgamos en absoluto utópico prever que habrá muchos hombres los cuales, entre otras cosas, también pintarán: hombres que expresarán sus experiencias de vida a través de las objetivaciones para-sí, que serán capaces de elevar su propia particularidad al nivel de la genericidad (aunque no con la misma habilidad que los pintores de profesión). Que en el comunismo la distancia entre las fuentes «superiores» e «inferiores» del saber cotidiano será menor, aun permaneciendo intacta la estructura general del saber cotidiano, se desprende a nuestro parecer del desmantelamiento de la división social del trabajo.

### *El saber personal*

Digamos algunas palabras sobre el saber cotidiano que surge de la necesidad y de la experiencia personales. Todo saber proviene naturalmente de la experiencia de los particulares, pero no todas las experiencias particulares son sociales *en la misma medida*, igualmente generales, igualmente extendibles e importantes para un determinado estrato o integración. Es evidente que las experiencias de los particulares cuanto más socialmente generales son las necesidades o la satisfacción de las necesidades a que se

refieren, cuanto más se derivan de situaciones típicas, tanto más se resuelven en los contenidos generales del saber cotidiano. La validez del saber cotidiano, tiene, por tanto, límites amplios, va desde la singularidad hasta la generalidad.

El saber con validez puramente personal aparece muy a menudo en la vida cotidiana. Si noto que alguien me engaña, tengo una cognición que puede convertirse en un saber importantísimo en mi vida, pero que de tal forma no podrá nunca tener validez relativamente general (como máximo será oportuno comunicar este saber a las personas que están en contacto con el mismo personaje, aunque no sea en absoluto cierto que los engañe también a ellos). Cuando se tiene consciencia de que se trata de un *hecho del particular*, el saber personal adquiere gran importancia en la conducta de la vida cotidiana. Sus ventajas sólo se convierten en desventajas cuando se hipergeneraliza, como sucede a menudo en el pensamiento cotidiano: cuando la propia experiencia es presentada falsamente como saber de validez general; cuando, siguiendo con nuestro ejemplo, partiendo de nuestra experiencia se dice: «Todos me engañan», o bien: «Todos los hombres son mentirosos.» La confusión entre hechos *personales* y hechos *generales* es una fuente importante de prejuicios.

### *El secreto*

Junto al saber personal, es también importante en la vida cotidiana el *saber particular*. El saber puede ser particular de dos modos: *por el carácter del saber o en virtud de prescripciones, usos y normas sociales*. El primer tipo aparece cuando el saber sólo encuentra de hecho aplicación en un círculo restringido. Un sastre debe saber sobre telas muchas cosas que otros no están obligados a saber; un científico debe conocer si alguien en el mundo se está ocupando de un tema análogo al suyo: no se trata de un saber científico, sino cotidiano (y, en este ámbito, particular), sin distinguirse sustancialmente del saber del negociante que sabe quiénes son sus propios clientes.

Pero en la historia el tipo de saber particular que debe su particularidad a las prescripciones sociales ha tenido una parte relevante: por ejemplo, el secreto. *El secreto es la privilegización de algunos contenidos cognoscitivos cotidianos*, es la iniciación al conocimiento de algún saber cotidiano que no es transmitido simplemente de generación en generación, sino que, por el contrario, es comunicado a personas elegidas según determinados criterios. Los secretos pueden tener una función económica (como los secretos técnicos de las corporaciones), o servir al mantenimiento del poder ideológico (iniciación en determinados cultos misteriosos), pero pueden también ser simples medios para obtener el aislamiento y un estado iniciático (una parte de los secretos familia-

res, etcétera). A menudo, el saber que nace del pensamiento anticipatorio asume también la forma del saber particular (cuando se refiere a un acontecimiento que se presume que debe verificarse en el futuro). Este último tiene siempre gran importancia social cuando se refiere a una acción que podría ser verificada mediante la divulgación de este saber. La salvaguardia de la particularidad del saber puede tener tanta importancia hasta el punto de ser tutelada con *ceremonias*. Se está obligado a jurar que no se contará a otros lo que se ha oído, que no se traicionarán los proyectos del grupo, etcétera. La comunicación a extraños del saber particular constituye siempre una culpa, prescindiendo del hecho de que la comunicación del saber concreto provoque o no daños prácticos.

En el ámbito del saber cotidiano es extremadamente fascinante el sentirse privilegiados. Baste recordar la frecuencia del secreto en el juego infantil. Igualmente fascinante es *darse importancia* con algún saber particular. Pregonar secretos constituye un hábito tan común como el fabricarlos. En la mayor parte de los casos los secretos no son traicionados para perjudicar voluntariamente o para beneficiarse, sino por el deseo de subrayar la propia posición privilegiada. Es lo mismo que sucede en general cuando se habla de hechos personales íntimos.

*Por principio* las objetivaciones genéricas para-sí comunican un saber general y público. Por principio no son, en consecuencia, secretas. La moral no lo ha sido nunca: no existen virtudes secretas. La condición fundamental para que la ciencia llegase a ser ciencia fue la superación del secreto de las corporaciones y los gremios, fue el derecho de cada uno a tener acceso a las nuevas adquisiciones. En cuanto al arte, pueden existir también secretos técnicos (la fabricación de determinados colores, el uso de aglutinantes, de procedimientos), pero la obra de arte en cuanto tal no ha sido nunca ni podía ser secreta. Cuando su comunicación ha dependido de determinados ritos secretos, el secreto afectaba a la función religiosa de la obra de arte y no a su naturaleza artística. Desde el momento en que las religiones se han convertido en objetivaciones genéricas en-sí y para-sí, es decir, en religiones mundiales, sólo contienen conocimientos secretos en cuanto no se hayan separado de la estructura del pensamiento cotidiano. Si en la objetivación genérica para-sí aparece el secreto, esto no se deriva de la objetivación misma, sino de su relación con la vida cotidiana. Piénsese en el deber de los médicos de mantener el secreto, lo que de ningún modo es válido para los resultados científicos. Las conquistas de la ciencia médica (como disciplina científica) son públicas al igual que las de cualquier otra ciencia. La obligación del secreto tiene por objeto solamente las personas empíricas (los pacientes), es decir, el hombre particular empírico al que «pertenece» la enfermedad. Pero lo cual forma parte del saber cotidiano y es totalmente indiferente para la ciencia. «Secreto»

significa aquí lo mismo de siempre: un saber particular que sólo es comunicable a los iniciados (en el caso apuntado los médicos) y cuya divulgación viola, por tanto, la ética.

### EL CARACTER ANTROPOLOGICO DEL SABER COTIDIANO

En lo referente a ese aspecto del saber cotidiano, hay que poner de relieve ante todo que para interiorizar el saber de las generaciones adultas, para poder adquirir nuevo saber, se deben poseer primeramente percepción humana, determinadas actitudes sentimentales y el pensamiento lingüístico. *Resumiendo, hay que aprender a percibir, a sentir y a pensar.* El hecho que estos tres factores sólo sean separables el uno del otro en el plano teórico, que en la praxis —en la vida cotidiana— aparezcan indisolublemente unidos, es para nosotros extremadamente significativo. En la vida cotidiana no existe una «pura» percepción, un «puro» pensamiento, un «puro» sentir. O mejor, la pura percepción es posible, pero sólo en casos-límite, irrelevantes para el desarrollo de la humanidad (Gehlen cita sobre este punto el reflejo provocado por la percepción de una repentina luz intensa). Cuando consigo producir un objeto, cuando digo a una persona: «Si te portas bien, seré tu amigo», o bien declaro mi amor, observo el cielo estrellado, miro la hora y rápidamente salto de la cama: en todos estos casos absolutamente cotidianos, ¿quién sabría aclarar la sensación o el pensamiento o el sentimiento?

#### *La percepción cotidiana*

En un estudio sobre la percepción, György Márkus la describe como una especie de condición de disponibilidad.<sup>2</sup> Las infinitas afecciones interiores y exteriores se convierten (o pueden convertirse) en señal en el momento en que reaccionamos con disponibilidad (es decir, con percepción) a lo que es esencial para la autoconservación. En el animal los límites de la perceptibilidad no están fijados por la estructura de los órganos sensoriales, sino que establece lo que es esencial para la conservación de la especie). El ejemplo citado por Engels de la vista del águila y del hombre es universalmente conocido. El ojo del águila es en sí un órgano visual completo, sin embargo, dado el conjunto de su constitución biológica, el águila «ve» poquísimo, sólo ve lo que es biológicamente importante para ella. Paralelamente al proceso con que la autoconservación del hombre se hace social, sus capacidades

2. Cf. G. MÁRKUS, *Az észlelés és a pszichofizikai problema* (La percepción y el problema psicofísico), en «Magyar Filozófiai Szemle», 1968, núm. 2.

perceptivas se liberan de los límites de la unilateralidad animal. El hombre es capaz por principio de percibir todo lo que entra en los límites de la capacidad perceptiva de sus órganos sensoriales. Esta especie de liberación de la percepción destruiría el mundo animal. El hombre, por el contrario, no se pierde en esta «inundación sensorial»<sup>3</sup> porque, produciéndose el hombre, se produce también paralelamente la canalización socio-conceptual de la percepción. En este caso es todavía la autoconservación la que elige lo que hay que percibir y cómo percibirlo, pero ya no la *autoconservación biológica, sino la social*.

Después de la «maduración» biológica de la percepción, el hombre se halla en condiciones de percibirlo todo. Pero estamos orientados hacia determinados tipos de percepción (objetos, formas, colores), es decir, nuestra percepción se verifica, con la mediación del esquema conceptual, de un modo «ordenado». Nuestros tipos de percepción están ya «formados» por el ser social, donde hace de guía el saber transmitido preformado por las generaciones precedentes, con el lenguaje en primer plano. El niño debe aprender a percibir de un modo humano, o sea, a percibir *lo que* el mundo de los adultos le presenta y *del modo* en que se lo presenta. El niño no percibe algo redondo, sino la pelota: la percepción se hace humana cuando se aprende a nombrar el objeto o se conocen sus funciones. No se empieza por percibir el rojo, sino objetos rojos, objetos cuyo índice de diferenciación es el color rojo (respecto a los colores la función no tiene un papel primario). Cuando se llega a percibir el rojo o lo redondo, no se da un paso atrás hacia la pura percepción, sino que, por el contrario, se está a un nivel más elevado de generalización conceptualizante.

La inconceptualizabilidad del ser-así de las cualidades secundarias (y de las sensaciones interiores), de las que ya hemos hablado, no cambia las cosas. La dificultad de conceptualizar el ser-así sólo se hace consciente para el hombre cuando la mide en base al consenso social relativo a la percepción, cuando la pone en relación con éste. «No sabes exactamente qué dolor siento» implica la presunción de que el otro sabe qué es el dolor, significa que el consenso existe. El hecho de que en tales casos se pueda errar, no tiene nada que ver con la percepción (la misma posibilidad existe en el caso de los hechos internos relativos al pensamiento). La relación de las cualidades secundarias y de las percepciones interiores con el consenso general constituye en realidad una característica del comportamiento cotidiano y no de la filosofía.

En el saber recibido de las generaciones precedentes aparecen

3. «*Sinnesüberflut*». Se trata de una expresión usada por Arnold GEHLEN (en el volumen *Der Mensch-Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Bonn, Bouvier, 1955).

englobadas las nuevas percepciones: y aquí opera la subsunción analogizante. Cuando se percibe algo absolutamente nuevo, inesperado, siempre se pregunta, acaso para sí mismo: «Qué es.» Y se trata de un interrogante en el que se expresa la exigencia de subsumir el nuevo fenómeno bajo las categorías del saber cotidiano. Precisamente por esto el *milagro* asume una función importante en el pensamiento cotidiano. Esta categoría sirve simplemente para subsumir todos los fenómenos que hemos percibido (o que otros afirman haber percibido), pero que no sabemos insertarlos en la estructura del saber cotidiano.

El horizonte y los contenidos de las percepciones cambian muchísimo en el curso de la historia. Pero el horizonte de la percepción se dilata también en la vida de un solo hombre. El niño no percibe muchas cosas simplemente porque no sabe que existen. Por el contrario, en las cosas que le son conocidas observa más detalles que los adultos, porque éstos son para él más importantes. Además, el horizonte de las percepciones concretas es distinto según las clases y los estratos. El pobre frente a un escaparate elegante nota solamente el esplendor y la abundancia; el rico, por el contrario, percibe las diferencias entre las mercancías hasta los matices más sutiles. En la determinación del horizonte perceptivo o de su contenido intervienen luego el trabajo, el puesto en la división del trabajo, la necesidad individual, el interés, etcétera.

Pero repitamos: el hombre en su vida cotidiana es capaz de percibir por principio todo lo que sus órganos sensoriales son capaces de percibir. Pero de hecho, percibe solamente lo que el saber cotidiano le presenta como perceptible y digno de ser percibido. La «inundación sensorial», hecha posible para el hombre por su estructura social, se hace —indirectamente— imposible precisamente a causa de esta estructura social.

La percepción científica al igual que la cotidiana está guiada por el saber, sólo que no es el saber cotidiano sino el científico (el sistema conceptual científico) el que hace de guía. Usando las palabras de Gvögv Márkus, la evidencia empírico-sensible de la ciencia viene dada por sus «propios modos de observación».<sup>4</sup> La ciencia operando con conceptos puros generales, con un sistema conceptual propio, suspende la analogía, el sometimiento a los conceptos cotidianos y de este modo organiza percepciones propias. En las ciencias sociales esta percepción propia es determinante en cuanto que los conceptos cotidianos son en sí fetichistas. En las ciencias naturales la ascensión de la ciencia a ciencia y la formación de un modo de observar propio proceden necesariamente de un modo paralelo: la percepción aquí puede (con el auxilio de instrumentos) superar ampliamente las posibilidades ofrecidas por los órganos sensoriales.

En el arte la percepción no puede nunca superar los límites de

4. Cf. G. MÁRKUS, *Tudásunk fundamentuma. op. cit.*

los órganos sensoriales. Son predominantes aquí, como ha observado santo Tomás de Aquino, las percepciones de dos únicos órganos: el ojo y el oído. El medio homogéneo de las obras de arte está constituido por las distintas formas de visibilidad y de audibilidad. La percepción artística es también *guiada*, y precisamente por el medio homogéneo, tanto en el proceso de creación como en el de recepción. De ello se desprende claramente que el arte posee también «percepciones propias», aunque de un modo distinto de la ciencia. En el arte la percepción propia muy raramente implica un objeto distinto; «propio» quiere decir por el contrario que se realiza de otro modo. Es decir, tampoco en el arte las percepciones son asumidas simplemente bajo conceptos cotidianos. Lo cual no significa que la percepción artística no sea expresable mediante conceptos cotidianos. La literatura no posee un lenguaje distinto del de la vida cotidiana: la poesía no estriba en el distinto carácter del lenguaje, sino en la naturaleza diferente de su empleo. Pero, incluso en el caso en que la percepción artística se realiza en conceptos cotidianos, estos conceptos, por el modo en que son usados, conectados y organizados entre ellos, se convierten en instrumentos para captar una especificidad en la cual lo general no es lo que es generalmente aceptado, sino por el contrario lo que es genéricamente esencial. Por ello la percepción es también de naturaleza distinta: el artista al producir una obra de arte ve cosas distintas o las mismas cosas de un modo distinto que en la vida cotidiana, y la obra de arte hace conocer al hombre cosas distintas de las experiencias cotidianas.

Creemos haber clarificado suficientemente la indisolubilidad de percepción cotidiana y pensamiento cotidiano; nos detendremos ahora brevemente en la carga afectiva de las percepciones cotidianas. Rasgos afectivos son también observables en los animales de grados superiores, pero la gama de sentimientos es en ellos muy restringida (alegría, miedo, ira, agradecimiento, repugnancia, etcétera). Pero, en el hombre, a las percepciones particulares se ligan más o menos intensamente «asociaciones» indiferenciadas, constituidas por los sentimientos más variados. La contemplación de un escarpate elegante puede estar acompañada por la alegría, aprensión, ira, deseo, desprecio, envidia, admiración, orgullo, y por las más variadas combinaciones. La observación de polvo sobre la mesa puede suscitar ira, resignación, un sentido de familiaridad, repulsión, etcétera. Es evidente que lo sentimental depende en gran medida del significado del objeto o acontecimiento para el particular o para la sociedad, de las asociaciones, de los recuerdos relacionados, de su capacidad de satisfacer o no necesidades, etcétera.

Todo esto significa, por tanto, que la percepción viene acompañada de sentimientos. Pero en percepciones particulares los sentimientos pueden tener un *papel de guía* al igual que en el pensamiento. En el rostro de la persona amada se ven cosas dis-

tintas y más numerosas que observando a una persona indiferente, y también la antipatía nos hace descubrir lo que antes no habíamos notado. La ira, como es sabido, «ciega», es decir, disminuye la capacidad de percepción frente a un hombre, un objeto o una situación. La vanidad, por el contrario, incapacita para la observación correcta de sí mismo a la luz del consenso social.

Pero a menudo no es posible distinguir si se trata de percepción o de sentimiento. El sentido de agrado —a la vista de un color o al introducirse en un baño tibio— contiene al mismo tiempo tanto el momento de la percepción como el del sentimiento. Pero lo mismo sucede en casos mucho más complicados. Piénsese, por ejemplo, en la sensación de *familiaridad*: ¿es un sentimiento o simplemente la percepción del hecho de que todo está «en su sitio», exactamente como se está acostumbrado a ver?

### *Sobre el pensamiento cotidiano en general*

El pensamiento cotidiano es el pensamiento destinado a resolver los problemas cotidianos. De ahí su carácter pragmático, que ya hemos subrayado en otras ocasiones. Tal pragmatismo no sólo significa que estos procesos de pensamiento son preparativos realizados en función de determinados objetivos prácticos (como sucede en el pensamiento político y en determinados tipos de pensamiento científico-natural, por ejemplo, el médico), sino también que tales pensamientos no se independizan de los problemas a resolver, no constituyen un orden propio, no producen una esfera autónoma (un medio homogéneo), significa que sólo adquieren un sentido relacionados con el objetivo determinado, con el problema y *solamente en esta relación*. Por lo cual el saber cotidiano no constituye, como saber, una esfera autónoma, sino que es y sigue siendo siempre la totalidad —ordenada en un esquema conceptual-lingüístico unitario y, por el contrario, heterogénea, incógnica, en el plano del contenido— de los conocimientos necesarios para la conducta de la vida cotidiana en una determinada época.

El pensamiento cotidiano está, en primer lugar, dirigido siempre a los problemas del *particular* o de su ambiente. El saber sobre el que se basa el pensamiento del particular —es decir, el pensamiento cotidiano— no es casi nunca personal, sino que está formado principalmente por la generalidad de las experiencias de vida de las generaciones anteriores. Por el contrario, la tarea para la que el particular lo emplea es la mayoría de las veces personal: quiere encontrar su puesto en el mundo dado. Del saber cotidiano, de la experiencia acumulada, el particular se apropia sólo de lo que le es necesario o puede serle necesario para mantener y estructurar su vida en la época y en el ambiente determinado. Tenemos, por tanto, *no un pragmatismo en general, sino un*

*pragmatismo personal*, cuya materia está dada por el saber cotidiano recibido preformado o por el conocimiento personal adquirido sobre esta base.

Evidentemente existen épocas en las que el pragmatismo personal debe tener alguna relación con una integración —más o menos amplia— y debe estar acompañada por una actividad de pensamiento en interés de esta integración. En tales épocas el pensamiento cotidiano incluye también el pensamiento relativo a la integración. Entonces —y sólo entonces— se hace posible que la actividad concerniente a la integración proceda sobre el plano del saber cotidiano o que en su desarrollo apenas se eleve más allá de este nivel. Por ejemplo, los asuntos de la antigua polis o de una familia noble en el Medioevo podían ser regulados con poco más que el saber cotidiano: en éste, simplemente, estaban «contenidos» los conocimientos que necesitaban los hombres particulares para resolver adecuadamente las cuestiones concernientes a la integración. Desde la disolución de las comunidades naturales y el surgimiento de la sociedad burguesa, la tarea de la autoconservación del particular y el de la conservación de la sociedad van divergiendo cada vez más (la separación entre *homme* y *citoyen*), de modo que no hay que sorprenderse si el pensamiento cotidiano va transformándose progresivamente en la base de pensamiento de sólo el particular, mientras se hace cada vez más imposible tomar decisiones sobre problemas que afectan a la integración sólo en base al saber cotidiano.

El pragmatismo hace que, respecto a una gran parte de las actividades necesarias para la vida, el trabajo del pensamiento cotidiano no sea más que la preparación mental de estas actividades o bien la reflexión sobre acciones concretas ya realizadas. La gama de los tipos de preparación o de reflexión es, en verdad, muy variada. A veces, como dijimos ya, el pensamiento es solamente repetitivo y no se separa de la praxis *ni* en el tiempo *ni* en el espacio. Por el contrario el trabajo mental puede traducirse en una larga ponderación —lo que en sí no es pensamiento repetitivo— incluso cuando el resultado sea la simple subsunción de la acción en base a la analogía o al «precedente». Este tipo de reflexión —el examen de la situación, la búsqueda cuidadosa de los medios a emplear, etcétera— se distingue ya del pensamiento puramente repetitivo sólo por el hecho de que el trabajo del pensamiento puede convertirse en un momento (relativamente) autónomo. Pero sólo relativamente, en cuanto que el objetivo último sigue siendo la actividad; sin embargo, es un momento autónomo, porque en el seno del proceso en su conjunto se requiere una «actitud» teórica. En tales casos *el proceso de pensamiento puede alejarse de la praxis en el espacio y en el tiempo*. Esto es válido en todos los casos, tanto si se trata de la reflexión que precede a la acción o de la posterior.

## El pensamiento anticipador. La fantasía

El pensamiento separado de la praxis en el tiempo y/o en el espacio, del que acabamos de hablar, ha sido estudiado parcialmente por Ernst Bloch en su libro *Das Prinzip Hoffnung* (El Principio Esperanza) y ha quedado definido por el como *pensamiento anticipador*. El pensamiento anticipador esta siempre dirigido a una tarea futura y a la actividad preparatoria en vista a aquella tarea, y comporta una actitud relativamente teoretica. El hecho de que un proceso de pensamiento sea anticipador, no nos dice, como hemos mencionado ya, si su resultado —y la praxis subsiguiente— se basará en la sola subsuncion o será inventivo. Cuando un capitalista reflexione sobre el mejor modo de invertir su dinero, estamos sin duda en presencia de un pensamiento anticipador. El resultado puede ser exclusivamente una subsuncion: compra obligaciones que todos compren porque ciertamente son las mas convenientes. Es decir, se mueve en analogia con las acciones de otra gente. Pero el resultado puede ser tambien inventivo: corre el riesgo de invertir en una nueva rama, etcétera.

El hecho de que el pensamiento anticipador (como todo pensamiento cotidiano) este dirigido a una tarea practica, a una actividad del particular, no implica necesariamente que a todo proceso mental de este tipo le siga una accion. A menudo las personas reflexionan sobre cómo harian algo, sin tener la más minima intención de realizarlo. El pensamiento anticipador que *a priori* no contiene ninguna intención de traducirse en práctica (es decir, la puesta en práctica no es impedida simplemente por otros hechos que interfieren el proyecto) lo definimos como *sueño con los ojos abiertos*. Los sueños con los ojos abiertos cotidianos se distinguen de los no exclusivamente cotidianos en cuanto se refieren al *futuro del particular* (y solamente a su futuro). Pero esto no nos dice aún si la persona en cuestión es particular o individual. Una cosa es el sueño durante el cual compro la tiendecita del vecino y otra el sueño en el que encuentro el modo de sostener a mi familia: sin embargo, ambos sueños son sueños cotidianos concernientes a la vida del particular.

Aunque el significado del pensamiento anticipador sea también de naturaleza pragmática (sin proyectos e imaginaciones no existe ninguna acción cotidiana que tenga sentido), no obstante, en la vida cotidiana de todo hombre se dan también fantasias en las cuales está totalmente ausente la intención de llevarse a la práctica. Hasta un cierto orden de grandeza los sueños con los ojos abiertos tienen una función positiva en la vida cotidiana; no sólo porque en ellos se revela nuestro carácter y sus potencialidades (potencialidades que no se realizarán todas), con lo cual son medios para conocerse a sí mismos, sino también porque representan una especie de *juego libre* y despreocupado del espíritu humano (*juego*, hay que subrayarlo, como sinónimo de *despreocupación*).

contribuyendo así a la plenitud de la vida cotidiana. La forma del pensamiento cotidiano que se expresa en los sueños con los ojos abiertos sólo transforma su valor en veneno cuando, por así decir, ocupa toda la esfera del pensamiento anticipador, cuando la mayoría de nuestros pensamientos-proyectos se encalla en la fantasía. Lo que conduce a esa peculiar incapacidad de vivir que ha sido óptimamente descrita por Goncarov en la figura de Oblomov. Pero cabe añadir que la esfera fantástica del pensamiento anticipador constituye en la vida cotidiana la base antropológica de una objetivación genérica para-sí, a saber, el arte. Pero se podría ir más lejos y afirmar que ninguna objetivación genérica para-sí sería posible sin la base de la fantasía en la vida cotidiana. De hecho los sueños en las objetivaciones genéricas para-sí ya no afectan al destino aislado del particular, sino que anticipan el futuro de toda la sociedad, de toda la humanidad. Por ello Bloch puede ver en las utopías las formas de fantasía transformadas en genericidad.<sup>5</sup>

No obstante, la referencia del pensamiento anticipador al destino del particular es compleja y mediada. Puede suceder que el pensamiento (y el soñar) no se refiera inmediatamente a nuestra actividad personal, sino que imagine una situación que tenga lugar independientemente de nosotros y realice proyectos que nosotros llevaríamos a la práctica *en el caso de que* esta situación se verificase. También aquí la gama es extremadamente amplia, va desde los sueños realistas a las puras fantasías. Pongamos que un joven campesino se imagine lo que haría si fuese rey: en este caso el pensamiento anticipador se refiere ciertamente a una actividad en la que puede tener mucha importancia el libre «juego» del carácter, pero no abre paso a ninguna acción real inmediata. Supongamos, por el contrario, que el mismo joven campesino se imagine el modo en que salvaría a su amiga si estuviese en peligro: en este caso es perfectamente posible que la situación se verifique verdaderamente y que él «ponga a prueba» el contenido de realidad de sus pensamientos anticipadores.

En cuanto a la reflexión sucesiva a la acción y separada de ésta en el espacio y/o en el tiempo, su forma más frecuente es la reflexión sobre la acción (pienso en un segundo tiempo aprobar o no mi acción). De todos es conocido el «si hubiese...» (*l'esprit de l'escalier*), es decir, el caso en que solamente en un segundo tiempo se reflexiona de un modo adecuado sobre lo que antes se debería haber dicho o hecho. Este «si hubiese...» no es necesariamente fruto de un pensamiento nuestro precedentemente inadecuado, aunque la praxis demuestra a menudo que deberíamos haber hablado o actuado de un modo distinto de como hemos hablado o actuado. En casos particulares (que pueden ser muy frecuentes)

5. Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, vol. I, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1967.

es posible que tales pensamientos sucesivos sean infructuosos. Pero considerando el conjunto social, son necesarios y fecundos. Comprender que una determinada acción era equivocada —una especie de autocrítica que se repite continuamente en la vida de todo hombre— puede resultar fecundo frente a una acción análoga a la precedente.

El proverbio que dice «El que tiene juicio aprende a expensas de los demás» nos informa de algo importante sobre el pensamiento cotidiano. Equivale a decir que la reflexión *a posteriori* puede referirse no sólo a mis acciones, sino también a las acciones y al destino de los demás. Es este también un método frecuente en la vida cotidiana para acumular experiencias. De hecho este tipo de pensamiento (o acumulación de experiencias) está dirigido en última instancia a la propia praxis. Aprender algo a expensas de los demás significa que en mi acción futura tendré en cuenta las consecuencias que se hayan derivado de las acciones de los otros.

#### *La verdad cotidiana*

De que en última instancia pensamiento cotidiano y praxis cotidiana sean inescindibles se desprende que en nuestra vida cotidiana *verdadero* y *correcto* (por tanto, *erróneo* e *incorrecto*) *coinciden*. En el plano de la vida cotidiana (pero no en el de la ciencia) la prueba del *puding* estriba efectivamente en comerlo. Si mis cogniciones sobre un instrumento bastan para manejarlo correctamente (de un modo adecuado para lo que está destinado), son verdaderas; si mis cogniciones sobre la sociedad bastan para moverme adecuadamente, también son verdaderas. Si conozco a un hombre hasta el punto de poderlo tratar de un modo adecuado, de prever sus reacciones, poseo un conocimiento *verdadero* de este hombre. El saber cotidiano concretamente *válido* (en su totalidad, no en sus momentos particulares) nos brinda conocimientos *verdaderos*: de hecho apropiándonos de este saber podemos mantenernos en la vida cotidiana y pensar adecuadamente las necesidades relativas.

Por ello en su uso cotidiano la palabra «verdadero» contiene al mismo tiempo un momento *cognoscitivo* y un momento *ético*. Verdadero es aquel saber que corresponde a los hechos. ¿Pero a qué hechos? Al conocimiento de las opiniones y a la experiencia personal dadas por el saber cotidiano. El conocimiento de las opiniones —el saber que encontramos preformado— predetermina en gran medida el modo en que son efectuadas las experiencias particulares y el modo en que son valoradas. Si esto es suficiente, es una vez más la praxis la que decide, al menos tendencialmente. Una acción verdadera (correcta) es, por el contrario, aquella que corresponde a las normas morales (concretas)

cotidianas, es decir, de nuevo al saber heredado (el saber sobre las normas y los usos) y a la experiencia personal (sobre qué norma debe ser aplicada a la experiencia concreta). Hay aquí un solo criterio de verdad: *el éxito de la acción*.

Sin embargo, no sólo mi acción entra en la cuenta, sino también la de los demás. Cuando en mis acciones procedo de un modo adecuado a las normas, permito también a los otros la observancia de estas normas. Y no sólo en cuanto que mi mismo actuar es normativo (vale como ejemplo), sino también porque con mi actuar *mantengo válida* la norma, la comunico, etcétera. Lo contrario de lo verdadero, es decir, del comportamiento correcto, es el comportamiento *incorrecto*. Puede darse que yo, mediante mi comportamiento incorrecto, sólo provoque daños a mí mismo; en tal caso se trata ciertamente de un problema moral, pero en general no viene acompañado por la condena moral. Cuando, por el contrario, mi comportamiento hace daño a los demás (asumiendo como criterio las normas de los usos dados), existe siempre una condena que es también moral.

Lo contrario del conocimiento cotidiano verdadero (correcto) es también «incorrecto» y puede derivarse de tres fuentes. La primera es la *ignorancia* de ciertos hechos, normas o elementos cognoscitivos. En tal caso, la falsedad del saber se deriva de su insuficiencia. Para esta última no existe evidentemente un criterio absoluto: el criterio es cada vez la posibilidad o bien la *norma cognoscitiva vigente* en el determinado ambiente social. En la vida cotidiana se puede aducir el haber actuado de un modo equivocado a causa de la insuficiencia del saber cuando debería haberse apropiado de aquel determinado saber (por ejemplo: debería saber cómo usar la plancha y no quemar el vestido), o bien cuando por principio se ha tenido la posibilidad de apropiarse del saber suficiente para actuar correctamente (debería saber que el niño al que se reprocha el andar descalzo no posee zapatos porque es pobre). Recuérdese que Marx define la ignorancia como un demonio, una fuente de innumerables tragedias. Pero de ella se derivan, además de las grandes tragedias, muy a menudo los fracasos menores de la vida cotidiana.

Otra forma de saber incorrecto es el *error*. El error está constituido por una valoración equivocada de la experiencia sobre la base de analogías equivocadas, de una subsunción equivocada, etc. Piénsese, por ejemplo, en los frecuentes errores en el campo del conocimiento de los hombres: se observa una persona, se establecen correlaciones entre sus características, y se la subsume bajo un tipo; a continuación resulta, por el contrario, que ha sido situada en el grupo equivocado, que sus características han sido evaluadas (juzgadas) de un modo equivocado. En algunos casos la carencia (insuficiencia) de conocimientos y el error sólo provocan daños a uno mismo. A menudo este tipo de error no aparece juzgado en el plano moral. Si plan-

chando mi vestido lo quemo, perjudico mi éxito personal, por lo cual como máximo puedo recibir compasión. Si, por mi mal conocimiento de los hombres, no tengo confianza en quien la merece y confío en quien no es digno de confianza, de nuevo soy yo quien pierdo, y la condena moral, si aparece, sera preferida respecto de la compasión o la alegría maligna (segun el contenido de mi error y según la persona juzgada). Si, por el contrario, mi error impide a otro (o a otros) el éxito en la acción o comporta daños a los demás, la condena moral podrá ser más o menos rigurosa, pero en todos los casos aparecerá. Añadamos que entre el conocimiento insuficiente y el error no existe una muralla china y que a menudo es difícil (e incluso irrelevante) distinguir en el caso concreto de cual de los dos se trata.

La *mentira*, por el contrario, se distingue por principio de la ignorancia y del error. La mentira aparece cuando poseo el saber correcto y *conscientemente* no lo comunico al otro. Es, en consecuencia, por principio moralmente negativa y *no constituye una categoría del conocimiento, sino de la moral*. Naturalmente no estamos tomando en consideración ni la *pie fraus* ni la mentira como un fin en sí misma (como juego de fantasía). La mentira consciente tiene la misión de garantizar el éxito de mi acción ocultando a los otros el saber, el conocimiento verdadero que es necesario para el éxito de su acción.

De ello se desprende que estamos autorizados a considerar como «falsa» una aserción cotidiana sólo si —tendencialmente, para la sociedad— *viola también valores ético-sociales* (como, por ejemplo, los prejuicios raciales o religiosos) y/o si la noción de la que se trata *no corresponde además a la praxis cotidiana* (por ejemplo, el exorcismo en medicina). También desde el punto de vista de la ciencia, cuando se califica a algo como «falso», se atiende a las características de la verdad cotidiana. En la vida cotidiana es verdadero que el sol sale por oriente y se oculta por occidente, aunque se sepa que el sol ni surge ni se oculta. También un científico, mirando por la ventana, dirá: «El sol ha salido por oriente», lo cual en el sentido del saber cotidiano es verdadero. Pero quien sabe que no existen infrahombres, ni siquiera en la vida cotidiana puede hablar de la inferioridad de los negros. En este caso la verdad científica ofrece una elección de tipo superior (con contenido de valor) y por tanto no es indiferente ni siquiera en la vida cotidiana.

Teniendo en cuenta todo lo que llevamos dicho, ¿es posible sostener que en la vida cotidiana lo que tiene éxito es siempre verdadero? Creemos que tal concepción debe ser mucho más matizada. La verdad como categoría de la adecuación es en la vida cotidiana (y no solamente en ella) una *categoría de valor*. En el ámbito del trabajo el valor se expresa de la manera más simple: cuanto menor es el gasto de energía para producir mejores y más numerosos valores de uso, tanto más cargados de

valor están la actividad y el pensamiento relativo. En las aserciones, pensamientos y elecciones que no contienen una actitud moral, que sólo están dirigidas a nosotros mismos o sirven para juzgar una situación, el valor crece paralelamente al éxito, a la simple adecuación.

¿Pero qué sucede con las elecciones con contenido moral? ¿O con los pensamientos, fantasías, etc., que se refieren a ellas? En tales casos el valor es doble: tiene un aspecto relativo a la particularidad (la adecuada conservación de la persona determinada) y un aspecto más o menos ligado a la genericidad (la posibilidad de pensar o elegir lo que posee el máximo contenido de valor genérico posible). Cuando existen pensamientos, ideas, ideologías que guían al particular hacia las elecciones de mayor valor genérico, se puede afirmar tranquilamente que estas últimas son *más verdaderas*, aunque en la vida cotidiana prevalecen las acciones basadas en pensamientos, etc., de menor contenido de valor, aunque en el saber cotidiano domina este tipo de pensamiento, etc. Esto, evidentemente, sólo es válido si existen (si están al alcance del pensamiento cotidiano) pensamientos que conducen a una elección con contenido de valor más elevado.

Son frecuentes en la vida cotidiana los *debates* sobre la verdad. Pueden referirse a la valoración correcta de una situación concreta, es decir, simplemente al problema de cómo juzgar una experiencia en base al saber *aceptado*. Pero a veces las acciones y el saber (cogniciones) aceptados como correctos son puestos en duda. Cuando las necesidades sociales producen nuevas experiencias sociales, o bien cuando el saber relativo a determinadas objetivaciones genéricas para-sí cala a la cotidianidad (estos dos procesos, como vimos, se condicionan recíprocamente y a menudo coinciden), el problema de qué es la verdad puede afectar parcialmente o incluso toda la vida de determinados grupos sociales. En la época de la Ilustración se cuestionó, por ejemplo, si las tesis de la religión eran verdaderas o no, y este tema se hizo cotidiano entre la opinión pública burguesa, influyendo incluso en la forma de vida. Sin embargo, los «debates sobre la verdad» no siempre son también morales. Piénsese en el ejemplo citado del capitalista que quiere invertir su dinero. Pongamos que discute primero sus proyectos con un amigo el cual intenta disuadirlo de invertir su dinero en empresas desconocidas, no experimentadas. Cuando posteriormente haya tenido éxito, el amigo le dará la razón: en otros términos, la nueva experiencia (el éxito) refuerza al capitalista. Pero en tales casos pueden existir también momentos morales (piénsese en los temerarios mercaderes del Renacimiento) incluso si la exploración de un nuevo saber (de una nueva verdad) se presenta acompañada de grandes riesgos. Lo cual es también válido para las acciones en estricto sentido con contenido moral (en las que el éxito no es el éxito del particular). Cuando diversas

exigencias morales chocan entre ellas, es difícil hallar la «verdadera»; es necesario encontrar la «más verdadera», lo que significa «descubrir» los modos de actuar que corresponden a las normas e ideas con mayor contenido de valor genérico. En este sentido tenía perfectamente razón Jesús cuando, contraponiendo sus normas a las normas convencionales dominantes, declaraba: yo soy la verdad.

### *Pensar y percibir. La carga afectiva del pensamiento cotidiano*

Vimos que la percepción está interrelacionada con el pensamiento y el sentimiento. Pero puede decirse también lo contrario. El pensamiento cotidiano aparece siempre saturado de percepciones, o muy próximo a ellas, y cargado siempre de sentimientos. De nuestros conceptos cotidianos hemos afirmado que son fuertemente figurativos. Es difícil distinguir el momento del pensamiento del de la imaginación. Cuando digo «mesa» ¿pienso en la mesa o me la imagino? Sólo la ciencia trabaja con conceptos puros, completamente abstraídos del elemento figurativo. Ni tiene sentido preguntarse cuál de los dos momentos es *prioritario*. La percepción, como percepción *humana*, no tiene ninguna prioridad respecto del pensamiento conceptual, ni éste es prioritario con respecto a aquélla. Sólo cuando poseemos el concepto de mesa podemos percibir una mesa, y sólo con el auxilio de la percepción llegamos al concepto de mesa. Se trata de un *proceso cognoscitivo* unitario e indisoluble.

Esta saturación perceptiva, naturalmente no sólo es válida en lo referente a los conceptos, sino en general en lo referente a todo el proceso del pensamiento cotidiano.

Cuando pensamos algo con anticipación, este algo (el resultado, el objetivo) lo imaginamos al mismo tiempo sobre la base de percepciones precedentes (los acontecimientos futuros «aparecen» en nuestra fantasía, nos los «figuramos»). Es cierto que en el pensamiento cotidiano puede también aparecer la conceptualidad pura, pero sólo como resultado del saber «derivado» de la ciencia: por ejemplo, cuando en un negocio calculamos la suma de los precios de las mercancías que hemos comprado. No obstante, este cálculo cotidiano, en la medida en que es puramente conceptual, se convierte simultáneamente en habilidad, en praxis repetitiva. Cuando, por el contrario, es inventivo (en el niño que aprende a calcular), es difícil separarlo de la ilustración (de la imagen de las «2 peras», de la forma escrita).

De un aspecto importante de la saturación afectiva del pensamiento cotidiano, a saber, de la fe, hablaremos más adelante. Observemos aquí solamente que la saturación afectiva del pensamiento cotidiano deriva también de su orientación hacia la praxis (el éxito). El pensamiento anticipador está permeado en

general por los sentimientos del *temor* y de la *esperanza*, según si el que piensa anticipa los peligros y las dificultades o el éxito. Pero incluso los enunciados más indiferentes pueden estar cargados de contenido afectivo, dado que a fin de cuentas afectan a mi vida. La frase «estamos a veintisiete de mes» puede ir acompañada de alegría (es el día de cobro) o bien de abatimiento (debo pagar). La noticia de que mi hijo ha conseguido buenas o malas calificaciones en la escuela puede llenarme de satisfacción o de vergüenza, o quizá de cólera. En la reflexión sobre el problema de acaso pasar la tarde con alguien los sentimientos tienen un lugar relevante (si las personas me placen, si en su compañía me aburro, etcétera). Wittgenstein hace observar cómo en la forma condicional de una proposición son detectables múltiples significados; en el «*sí*» existen abundantes significados con diferente carga afectiva. Y los ejemplos podrían ser numerosos.

La percepción, el pensamiento y el sentimiento cotidianos son *antropológicamente primarios*; no abstraen nunca ningún sentido del hombre como totalidad antropológica. También por ello no aparecen nunca separados. *Realizan colectiva y simultáneamente el conocimiento y la acción del hombre*, y por tanto son inescindibles. Husserl denomina justamente la orientación cotidiana «*actitud natural*». Lo cual no significa que la actitud artística o científica no sean naturales, sino que son antropológica y ontológicamente *secundarias*. Como tales, pueden suspender el pragmatismo, poner en marcha separadamente (distinguiendo entre ellos) los momentos que en la actitud natural son inseparables (percepción, pensamiento, sentimiento), pueden abstraer de la totalidad el ser-así antropológico e incluso superar los límites cognoscitivos del hombre antropológicamente determinados (por ejemplo, los límites planteados por los órganos sensoriales).

### *La actitud natural*

El fundamento del saber para-sí no viene dado solamente por los contenidos de nuestro saber cotidiano, en cuanto suscitan problemas que reciben respuesta de las objetivaciones genéricas para-sí, o en cuanto almacenan experiencias que luego serán elevadas de las objetivaciones genéricas para-sí a una conceptualidad de grado superior o a formas de expresión de universalidad humana genérica. La actitud antropológica-ontológica («*natural*») cotidiana constituye también un fundamento de nuestra actitud cognoscitiva hacia todas las otras objetivaciones para-sí. Las cuales se desarrollan a partir de aquellos contenidos, e incluso cuando —en la *intentio obliqua*— se contraponen a ellos, pueden en un cierto sentido volver a entrar en relación con la

vida y el pensamiento cotidiano (como en el caso de la *intencio obliqua 1*). Cuando no pueden volver a entrar en relación con la vida cotidiana en su totalidad (por ejemplo, ciertas ciencias naturales), ello es posible al menos para algunos momentos del *ser-afí formado en la vida cotidiana*.

Tal relación, como afirma György Márkus, es tan estrecha que, por ejemplo, una verdad científica sólo puede convertirse en tal cuando y si está en condiciones de *refutar* y de *explicar* en su génesis las cogniciones de nuestro saber cotidiano que contradigan las científicas. (En el arte esta función es cumplida por la jerarquía de valores de la obra de arte como «criterio» de la vida cotidiana.) De ello se deriva que el saber cotidiano como base de todo saber no cotidiano y la actitud natural cotidiana como fundamento de todas las otras actitudes no constituyen más que dos momentos distintos de un mismo nexo. (Las actitudes no naturales conducen a verdades de otro tipo —genéricas para-sí— en contraste con las verdades del saber cotidiano.)

### ¿QUE SIGNIFICA «SABER ALGO»?

El saber cotidiano —como ya Platón había puesto de relieve— es siempre y solamente *opinión (doxa)*, no es saber filosófico o científico (*episteme*). Este hecho no tiene nada que ver con la cuestión del saber absoluto o relativo, temporal o eterno. Ciertas cogniciones del saber cotidiano pueden muy bien ser más sólidas, indestructibles, «eternas», que las cogniciones más exquisitamente científicas. Desde el momento en que los hombres han sabido (y lo han sabido siempre y correctamente) que los objetos dejados libres caen al suelo, las verdaderas cogniciones científicas sobre la caída de los graves han cambiado a menudo y radicalmente. Desde que sabemos (válida y correctamente) que se pueden aduquirir mercancías a cambio de dinero, la teoría científica del dinero ha cambiado numerosas veces. *Sin embargo, una verdad cotidiana es siempre doxa, aunque se muestre constantemente verdadera, mientras que la verdad científica es episteme, aunque a la mañana siguiente sea sustituida por una verdad de nivel más elevado.*

No podemos discutir aquí en detalle la diferencia entre el saber-doxa y el saber-episteme. Quisiéramos solamente fijar algunos criterios de distinción, pero observando que no valen aisladamente; solamente relacionados en un determinado conjunto nos dicen si un saber posee el carácter de doxa o de episteme.

## *Doxa y episteme*

La doxa, como es sabido, no puede ser separada de la acción práctica, en ella está única y exclusivamente su verdad. Pero no en la praxis como totalidad, y ni siquiera en un conjunto relativamente grande de acciones, su verdad, por el contrario, se muestra cada vez en tipos *particulares* de acciones concretas conseguidas. Por ello los fragmentos particulares de saber-doxa no se relacionan entre ellos, sino que están siempre referidos solamente a una determinada praxis, y el eventual contacto recíproco es muy efímero. Conocemos el sonido emitido por los pájaros y el provocado por el trueno, somos capaces de reaccionar frente a ambos, sin saber nada del sonido como tal ni preguntarnos algo sobre él. En los distintos fenómenos sólo percibimos el elemento «común» si precisamente este elemento común es importante para un cierto tipo de praxis cotidiana. La episteme, por el contrario, no constituye nunca un saber relativo a una sola cosa, sino que es un saber sobre una cosa *en relación* con otras cosas (conjuntos). Esta actitud *no es práctica*, sino teórica. Conocer un fenómeno en el plano de la episteme no significa simplemente poder reaccionar ante él (o bien saberlo producir), sino conocer la conexión que lo liga a otros fenómenos, captar *el puesto* que ocupa en el sistema de otros fenómenos. Por ello las verdades del arte, de la ciencia y de otras objetivaciones para-sí poseen un *doble sistema de referencia*. Por un lado deben ser válidas en la realidad (praxis), y por otro deben ser *situables dentro de un determinado sistema cognoscitivo* (en la ciencia) o bien ser (en el arte) *partes orgánicas de la personalidad-obra-de arte*. Cuando Tales afirma que todo es agua, con esta sola proposición se eleva al plano de la episteme (aunque se trate de una verdad caduca, mientras que la aserción «el agua de beber es agua» tiene indudablemente una validez eterna) simplemente porque pone a todos los entes un sustrato común que los hace en un cierto sentido interpretables en base a un fundamento unitario. El mismo doble nexo lo volvemos a encontrar por ejemplo en el color de una pintura. La pintura entera debe reproducir la realidad, y por tanto el color debe también conformarse a esta función. Sin embargo, al mismo tiempo el color posee también otro sistema de referencia con la verdad: la misma pintura, en la que exactamente ese único color en ese determinado puesto representa la verdad.

## *La evidencia*

La doxa es un saber para el cual las cogniciones y exigencias dadas en los contenidos del mundo de conocimientos y normas cotidianos son —globalmente y, como es obvio, no en

cada caso particular— *evidentes*. Son verdades evidentes que el sol sale, que los objetos caen al suelo, que los hombres mueren, que existe un dios, que existen patronos y siervos, que el vino emborracha. En el plano del saber cotidiano estas verdades son evidentes y no son puestas en duda. Cuando son sometidas a discusión, tenemos ya los gérmenes de un saber que lleva a las objetivaciones para-sí (un ejemplo: ¿por qué existen amos y siervos?). La episteme surge *allí donde puede ser puesto en discusión el contenido del saber recibido*. El hombre que piensa en el plano de la episteme usa frente a la evidencia del saber «dado» todas las posibles experiencias y argumentaciones en contra; puede suceder que al final acepte la conñcción precedente (no siempre la episteme implica la superación de la actitud natural), pero ahora cómo saber que está en condiciones de retener los argumentos en contra y que ninguna experiencia opuesta puede refutar. Es cierto que la misma ciencia opera con verdades evidentes, pero se trata siempre, en el seno del determinado contexto, de verdades en última instancia en el plano lógico y/o en el de la experiencia. *El hecho de la causalidad* constituye una de las verdades evidentes del saber cotidiano. Como hemos visto, se establece ya en los primerísimos grados del proceso de trabajo. Pero se trata aquí de las causas concretas de los fenómenos concretos (no importa que tales causas sean verdaderas o presuntas). *El concepto universal de causalidad* (todo tiene una causa) es ya, por el contrario, un efecto de la actitud teórica y, al mismo tiempo, una de sus fuentes en el seno del pensamiento cotidiano, y, en consecuencia, una vía hacia la episteme.

#### *Prueba y refutación. Los hechos*

En el caso de la doxa refutar y probar tienen un significado distinto que en el caso de la episteme. En primer lugar *los actos efectivos y preceptivos de la doxa son por principio inde-mostrables e irrefutables*. No es posible probar que un determinado saber suscita en mí un sentimiento de tristeza, así como no es refutable lo que significa para mí la imagen de mi abuela muerta. En este caso la demostración es sustituida por la *posición probabilista*, y la refutación por la *duda*. Es también Wittgenstein el que ha subrayado el papel de la duda a este respecto. Si conozco el carácter de un hombre, sé que una cierta palabra pronunciada por él en una determinada situación expresa tristeza y por tanto, puedo poner en duda su afirmación según la cual no está triste. Si alguien dice tener un sentimiento, mientras que sus actos traslucen otra cosa, tengo una vez más el derecho de dudar del sentimiento afirmado por él. En el campo de la episteme científica, por el contrario, no existen aser-

ciones indemostrables e irrefutables. Pensar en el plano de la ciencia significa exponer los propios pensamientos a la demostración y a la refutación.

Es evidente que la prueba y la refutación existen también en el pensamiento cotidiano. Por un lado es la misma praxis la que prueba o refuta las cogniciones, indicando si son adecuadas o no. Cuando, por citar a Engels, producimos alizarina, ponemos a prueba la verdad de nuestras cogniciones en el plano de la cotidianidad —;pero sólo en este plano! En una perspectiva puramente lógica el saber cotidiano no es ni comprobable ni refutable. Las pruebas y refutaciones corrientes en la vida cotidiana se remiten a menudo a los *hechos*. Si un niño ayer, en lugar de ir a la escuela, fue a jugar a los jardines públicos, puedo refutar su aserción según la cual habría ido a la escuela: es decir, he refutado una aserción relativa a un hecho particular. Las pruebas y refutaciones que conciernen a circunstancias de hecho son, al nivel de la doxa cotidiana, los pródromos del pensamiento jurídico. Pero con la diferencia de que el derecho interpreta siempre las circunstancias de hecho en el seno de su medio homogéneo. De hecho en el conocimiento científico es importante la verificación de la situación concreta, el conocimiento de los hechos (su refutación o demostración comprobada), pero en este ámbito deben ser analizados, problematizándolos, los hechos concernientes no a las acciones cotidianas, sino más bien a toda disciplina científica concreta. El medio homogéneo de la ciencia tamiza los hechos de la ciencia, y, por tanto, son puestos de relieve y *explicados* con el auxilio de la teoría aquellos hechos que interesan para el estudio del fenómeno considerado. Volvemos así de nuevo a la diferencia decisiva entre doxa y episteme. En la doxa la prueba o refutación de los hechos tiene lugar desde el punto de vista de un determinado contexto, de una situación; su ser o no ser es afirmado o negado en el interior de una determinada situación, y con ello el problema está resuelto. Los hechos de la episteme son, por el contrario, de naturaleza universal (hechos que son universalizados a través de la teoría), sólo tienen un sentido en un contexto completo; por ello no sólo es necesario acertar su ser o no ser, sino que es preciso también explicar e interpretar su ser (ser-así) o no-estar-presentes en el interior de un determinado sistema, contexto, de una teoría.

### *Saber particular y saber genérico*

La doxa es el saber mediante el cual estoy en condiciones de actuar en la vida cotidiana con valor de probabilidad. Más adelante veremos que la doxa es totalmente suficiente para el comportamiento particular y que, además, aunque la mayor parte del

saber cotidiano incluso del hombre individual está constituido por la doxa, sin embargo, en la regulación de su conducta de vida está también presente la episteme. Observamos aquí solamente que es erróneo contraponer el «eterno» saber de la episteme al saber «temporal» de la doxa, pero en esta diferenciación existe también un momento racional. El lado «eterno», «cierto» de la episteme no proviene de la eternidad o certeza de sus cogniciones concretas, sino del hecho de que la episteme cada vez *representa el estado alcanzado por el saber genérico* y es, por tanto, en cada época la portadora del *máximo posible* de contenidos de verdad del conocimiento humano.

Volvemos ahora a la pregunta de la que hemos partido: ¿qué significa en la vida cotidiana saber algo? Significa que el particular se apropia de las opiniones (doxa) presentes, incorpora en ellas su propia experiencia, y adquiere así la capacidad de llevar a cabo los heterogéneos tipos de acciones cotidianas. Wittgenstein señala justamente que «yo sé», «yo comprendo», «soy capaz» («puedo») forman una única familia. *Comprender* significa apropiarse de una cognición y ser capaz de emplearla, ser «entendido». Los *planos* del «comprender», «saber» y «poder» son en general paralelos, y pueden situarse a un nivel superficial, pero también profundo. Para tomar una mecanógrafa me basta con saber cómo escribe a máquina: en tal caso sólo debo saber juzgar la mecanografía, esto es lo que me hace capaz de seleccionar la persona justa. Para elegir un amigo debo conocer íntegramente su carácter y comprender al hombre con sus motivaciones: sólo de este modo puedo (con valor de probabilidad) elegir un amigo justo. Los planos del comprender, saber y poder, su superficialidad o profundidad, son, por tanto, distintos según el fin concreto, según la función. (Si no se tiene en cuenta o incluso se olvida la existencia de estas diferencias de nivel, se puede avanzar hacia el fracaso de la vida cotidiana.)

En relación con el saber cotidiano encontramos ahora el problema de la fe.

### *La fe*

En primer lugar quisiéramos confrontar nuestra concepción de la «fe» con otras dos concepciones que, aun estando en un cierto aspecto en contradicción, tienen entre ellas un elemento en común. La primera desciende de la tradición de la Ilustración y contrapone la «fe» al «saber». De modo que creer algo significa no saber, mientras que el saber suspende la fe. Esta concepción es alimentada por dos fuentes: en parte por la polémica contra la religión, en cuanto que en el lugar de la fe religiosa se quisiera poner el sólido y seguro saber de la ciencia (cosa que, a propósito de la ciencia, aun podría ser «crei-

da» en tiempos de Newton); en parte por el uso lingüístico cotidiano, en el cual «yo creo» y «yo sé» cumplen funciones distintas. La otra concepción ha surgido de la crisis de la ciencia moderna y, sobre esta base, niega el carácter epistémico del saber científico. Su rasgo común es que ambas *consideran la fe como una categoría gnoseológica*. Pero en realidad no lo es; se trata, por el contrario, de un sentimiento que acompaña a comportamientos humanos radicalmente distintos y, entre éstos, también al conocimiento.

Para Russell —y nosotros estamos aproximadamente de acuerdo— la fe es un sentimiento del sí que acompaña a todo saber. A decir verdad el concepto de sentimiento del sí es muy amplio. En sustancia todos los sentimientos humanos, incluso los más heterogéneos, pueden ser divididos en sentimientos del sí y sentimientos del no. A los sentimientos del sí es más o menos adaptable la definición de Spinoza (concerniente al amor) según la cual entran en este grupo todos los sentimientos que acrecientan la potencia de la personalidad (prescindimos aquí del contenido individual o particular de esta potencia), mientras que pertenecen al segundo grupo todos los sentimientos que van acompañados por una disminución de la potencia del particular. Tal subdivisión es legítima, en cuanto sabemos que la tarea primaria del particular es conservarse en vida y dar el máximo espacio posible a su personalidad. En efecto, los sentimientos han surgido como reacciones afectivas a los diversos factores de esta aspiración o a los impedimentos que ella encontraba. Vives había hablado ya de ello, pero sólo Hobbes lo ha tratado sistemáticamente haciendo derivar todos los sentimientos humanos de la atracción y de la repulsión. Dado que ni Hobbes ni Spinoza partían de una antropología u ontología social, se vieron obligados a considerar la atracción-repulsión y el amor-odio como afectos primarios y prioritarios de los que podían ser derivados todos los demás. Nosotros, ciertamente, no queremos hacer derivar los afectos de los sentimientos del sí y del no; nos basta con constatar que los afectos, después de haber partido de las necesidades de la vida cotidiana, se distribuyen tendencialmente en estos dos grupos.

Los sentimientos del sí son, por tanto, muchísimos. Sobre uno de estos, lo agradable, nos detendremos más adelante. Otros sentimientos del sí, pero cada uno en sentido distinto, son la nostalgia, la alegría, el amor, etcétera.

De modo que, diciendo que la fe es un sentimiento del sí, no hemos dicho mucho. Pero la fe es un sentimiento del sí extremadamente específico, es un *sentido de certeza*. Al igual que todos los otros sentimientos cotidianos, *también el sentimiento de certeza tiene siempre un lado cognoscitivo*. En el pensamiento intuitivo, por ejemplo, éste ocupa una gran parte. Cuando —pongamos por caso— un hombre se casa con una muchacha después

de haberla visto sólo dos veces porque «sabe que será feliz» con ella, es evidente que este saber no se basa ni en la experiencia, ni en la reflexión, etcétera, sino en el pensamiento intuitivo, donde el sentido de la certeza cumple una función de primer plano. Cuando durante una escalada en la montaña elijo entre dos vías, mi decisión está motivada por la fe —por el sentido de la certeza— en que la vía elegida será más hermosa, más fácil, quizá más breve, etcétera. (Si en el pasado he hecho ya esta excursión, la fe se basa en la experiencia; si no la he realizado, solamente en la intuición.) Puedo creer en la existencia de algo, o en la verdad de una idea, en el triunfo de una causa, en la bondad de los hombres, en la lealtad de un amigo: en todos estos casos la fe no es más que la afirmación de la certeza subjetiva (del sentido de la certeza). El hecho de que creo no significa que no sé; es simplemente una formulación que nace de una perspectiva distinta. La frase «Sé que mi causa triunfara» no implica (necesariamente) más que la frase «Creo en el triunfo de mi causa». La primera formulación posee un carácter cognoscitivo, mientras que la segunda tiene un carácter emocional (naturalmente sobre la base de algunos conocimientos).

Todo saber va acompañado por un sentido de la certeza (fe). Por ello *la fe no puede valer como criterio de verdad de una cognición*. La fe no implica ni ignorancia, ni saber. Las proposiciones «Creo en algo», «Creo que algo es así» expresan en el uso lingüístico cotidiano precisamente tal presencia. Aunque es cierto que el verbo «creer» en el lenguaje cotidiano sirve a menudo para expresar un grado menor de certeza: «Creo...», «Lo creo sin más, pero no lo sé de cierto», etcétera.

La fe está presente en la vida cotidiana *en el plano cuantitativo* mucho más que en otras partes. De hecho, los hombres en su gran mayoría, como hemos visto, asumen como datos acabados las formas de la vida cotidiana, las objetivaciones genéricas en-sí y el saber cotidiano; y precisamente su ser-asi, su inmutabilidad, su aceptación tal como son, se basan en la fe. La mayor parte de las personas interioriza las exigencias del sistema de los usos, los principios morales predominantes, las ideas e ideologías cotidianas, como certezas. Además la fe, el sentido de la certeza, ocupa un puesto de primer plano en todas las decisiones en las que el hecho particular debe ser lo más rápidamente posible (económicamente) subsumido bajo los esquemas de las objetivaciones genéricas en-sí adecuándolo a los estereotipos. Sin embargo, el hecho de que la fe esté tan difundida no nos dice nada sobre su *intensidad*. En la vida cotidiana se encuentran de hecho muchas fes, pero es raro que alguna de ellas se transforme en *pasión*. Lo cual sobre todo tiene lugar en las relaciones inmediatamente humanas con las objetivaciones genéricas para-sí, en las elecciones que se derivan de la actitud consciente hacia la genericidad y en su afirmación. Es un fenómeno que se encuentra ante

todo en la acción política, en el ámbito de la moral y en la religión, pero también en la ciencia y en el arte. Recuérdese lo que pensaba Goethe a este respecto: las grandes épocas históricas están entretejidas de grandes fes.

La fe, el sentido de la certeza, multiplica las fuerzas, da impulso a quien cree, acrecienta su energía en la acción y es efectivamente capaz de mover montañas; pero puede también llevar a caminos equivocados, a catástrofes, tragedias, al mal. Y esto puede suceder especialmente cuando el sentido de la certeza es utilizado *contra* el saber, el razonamiento, y quizás incluso contra la evidencia, es decir, cuando *se da un valor de conocimiento* al sentido de la certeza en sí y para sí.

Aunque, en menor medida, esto también puede suceder en la vida cotidiana. He aquí por qué en el comportamiento cotidiano paralelamente a la fe es eliminado el sentido de la certeza. La *duda* aún no es el *escepticismo*: la primera es por así decir la suspensión «localizada» de la fe relativa a una determinada existencia, a una cognición, a una persona, a una solución, a una exigencia, etcétera; el segundo es, por el contrario, *un principio de vida, un comportamiento*, en el cual no es eliminado un sentido de la certeza definido, sino el sentido de la certeza *como tal*. En el escepticismo todo (el saber, la verdad) es puesto *a priori* como incierto, y esta incertidumbre de principio es elegida como hilo conductor del comportamiento humano. El escepticismo, por tanto, no constituye un comportamiento cotidiano, sino filosófico, y al mismo tiempo una concepción del mundo (aparece por primera vez en la filosofía de la Antigüedad clásica). No queremos detenernos en las formas muy variadas de este comportamiento filosófico, pero no obstante diremos que la denominada duda metódica de Descartes no hace de la duda misma el principio último del comportamiento. Ésta solamente es válida para todo saber y conocimiento «pasados» respecto al punto firme, al hecho evidente del *ego cogito*, donde el sentido de la certeza emerge de nuevo, como evidencia, y se pone como fundamento seguro de toda nueva certeza. Nos interesa simplemente notar aquí que del mismo modo que la fe cotidiana constituye el terreno del que se alimenta la fe que aparece en las objetivaciones genéricas para-sí o que se refiere a ellas, también la duda cotidiana es el fundamento de la duda elevada a principio, a comportamiento, a método.

Algunos ejemplos bastarán para ilustrarnos sobre el significado de la duda en la vida cotidiana, es decir, de la suspensión localizada del sentido de la certeza. Creo en la lealtad de alguien; pero si un indicio me dice que esta lealtad es incierta, suspendo mi fe e intento alcanzar la certeza (reforzar mi saber). Creo que mi método de trabajo es el mejor; pero si me entero de que alguien trabaja bien con otro procedimiento, suspendo mi fe. Creo en lo que alguien me cuenta sobre algunos países extranjeros; pero cuando

Oigo que otro cuenta lo contrario, suspendo mi fe y no creo a ninguno de los dos, etcetera. También en la vida cotidiana puede generalizarse la duda, pero sin alcanzar el plano filosófico. Nos referimos al comportamiento de quien acepta solamente lo que es habitual, lo que está preformado, de quien solo sabe probar el sentido de la certeza por estas cosas y por tanto es *a priori* esceptico frente a lo que es insólito, no preformado, unico. Denominamos este comportamiento «desconfianza». Después está el recelo, en el caso de la eliminación exagerada del sentido de la certeza hacia las personas (en primer lugar hacia aquellas personas a las que no se está habituado). Siendo comportamientos afines la desconfianza y el recelo se presentan a menudo emparejados.

Nos hemos referido a que la filosofía puede elevar la duda a comportamiento general, a principio. Pero esto sólo sucede en casos excepcionales. Por el contrario, tanto la filosofía como la ciencia presentan una actitud escéptica hacia los presupuestos del saber cotidiano, mientras que *la religión eleva la fe a principio*. Tertuliano da de este hecho una formulación radical con su «*credo quia absurdum est*». En verdad la vida religiosa no expresa esta tendencia de un modo tan neto, también ella se esfuerza por explicar, clarificar, motivar. No obstante, lo que a nosotros nos interesa es que la vida religiosa *excluye por principio la suspensión del sentido de la certeza, la duda, respecto a las tesis religiosas*. En la teología la filosofía está subordinada a la religión, tiene solamente la posibilidad de explicar, interpretar, motivar sistemáticamente —filosóficamente—, y no la de suspender la certeza de las tesis religiosas aunque solo sea temporalmente.

La desconfianza, el recelo y el escepticismo pueden conducir también, al igual que la fe, a catástrofes y tragedias tanto en la vida cotidiana como en las objetivaciones genéricas para-sí. Permaneciendo en el plano de la vida cotidiana: ¿cuántos pierden la «gran ocasión» de su vida —es decir, la posibilidad de cambiar de vida, de mejorarla— por desconfianza hacia nuevos fenómenos, métodos y experiencias o por recelo hacia personas que serían, por el contrario, importantes? Para hallar una relación justa entre fe y duda es necesario, en cada caso particular, la *fronesis* aristotética, que evita los peligros de la hipergeneralización. Este último aspecto es muy importante. Si es cierto que los hombres tienen la tendencia innata a dar confianza o a tener desconfianza de un modo unilateral y gratuito, ambas sólo se convierten en un comportamiento por una excesiva generalización de experiencias de vida particulares. Si una mujer me ha abandonado, sostengo que todas las mujeres son infieles, ya no creo en ninguna. Si una tentativa falla, sostengo que este tipo de tentativas es siempre inútil, que la cosa no funciona, que no soy capaz, etcétera. La duda hipergeneralizada puede conducir a los prejuicios al igual que la fe hipergeneralizada.

Hasta ahora sólo hemos hablado de la fe, del sentido de la certeza, en abstracto. Pero el contenido de la fe puede variar notablemente según el por qué (por qué motivo, en base a qué motivación), *de qué* y el cómo se cree o bien el por qué, el cuándo y el cómo es suspendido el sentido de la certeza respecto a algo o a alguien. Desde el punto de vista *ético* estos casos en general no son en absoluto indiferentes. Por eso subdividimos el sentido de la certeza en dos tipos principales totalmente distintos éticamente: la fe ciega y la confianza.<sup>6</sup> Resumiremos brevemente el problema por lo que afecta a la vida cotidiana.

La fe ciega es la fe del hombre particular, la confianza es la fe del individuo. El fanático se aferra con sentido de la certeza a toda cognición, causa, idea, etcétera que le permita realizar su propia particularidad, y sólo deja de creer (se hace escéptico) cuando una cognición, un saber, una causa, una idea ofende su particularidad. El hombre individual, caracterizado por la confianza, prueba un sentido de la certeza frente a toda cognición, saber, causa, idea en la que vea incorporada la genericidad o al menos donde *también* esté la genericidad; por tanto, asume hacia tales sentimientos una actitud escéptica, cuando éstos ofenden los valores genéricos. Por ejemplo, uno que haya sido educado en el odio a los negros, puede no creer ya en la inferioridad de los negros cuando se entere de que no es un blanco puro y que también él será objeto de discriminación. Si esto no sucede, puede permanecer en su fe ciega (manteniendo sus cogniciones convertidas así en «certeza») aunque se le explique ampliamente la insostenibilidad, en el plano científico y de la experiencia, de sus principios. No renunciará a sus prejuicios puesto que con ellos consigue moverse bien en su ambiente. El individuo, por el contrario, aceptará como válida la verdad científica, porque ve en ella el contenido de valor de tipo superior, etcétera.

Evidentemente la fe ciega y la confianza no sólo tienen una función importante en la vida cotidiana, sino también en la ciencia, en el arte, en la política y en la moral. En cuanto a la religión, a pesar de que ésta brinda apoyo a la fe ciega (permaneciendo también por esta vía ligada a la particularidad), en el seno del comportamiento religioso no son irrelevantes las diferencias entre fe ciega y confianza (en la interpretación de los dogmas de fe, en las decisiones prácticas sobre determinados casos, etcétera).

Quisiéramos observar, además, que la desconfianza y el recelo como formas de comportamiento son la expresión de *reacciones particulares*. Normalmente se llega a tales reacciones cuando la fe ciega defrauda (especialmente si la desilusión se verifica de una manera continua). Con esto no se pretende decir que no se pueda reaccionar en el plano de la particularidad cuando la desilusión

6. Cf. A. HELLER, *Glaube oder Vertrauen*, en «International Dialog Zeitschrift», 1969.

afecta a la confianza (el individuo también puede tener reacciones particulares), sino más bien que es del todo posible que esta produzca desconfianza y recelo. Pero dado que la confianza del hombre individual se basa en el ligamen con los valores genéricos, dado que es un sentido de la certeza que se refiere a valores de este tipo, a menudo, la pérdida de confianza o es parcial (se desvía hacia otro objeto) o bien, cuando no se encuentra o se cree no encontrar un valor genérico adecuado, conduce a la *desesperación*. Puede haber (pero no necesariamente) en la desesperación un camino que haga volver a la confianza apenas se encuentre un objeto digno. Sin embargo, no siempre la fe ciega y la confianza están netamente diferenciadas. A veces ambas permanecen para siempre indiferenciadas, otras es la desilusión la que las distingue pasando por la desesperación (Shakespeare muestra ejemplos insuperables en este sentido en las figuras de Otello, el rey Lear y Edmundo). Las variantes son tales y tantas, que aquí como máximo sólo podemos indicar los rasgos más importantes de los tipos.

El sentido de la certeza tiene una estrecha relación con la *asunción de responsabilidad*, respecto al saber cotidiano. Somos responsables de todo saber que comunicamos, de todo saber en base al cual actuamos (y como hemos dicho, también las palabras son actos): lo somos *tanto hacia nosotros mismos como hacia los otros*. Cuando considero que mis conocimientos son suficientes para cambiar una válvula, asumo una responsabilidad (si la atornillo de un modo equivocado, se me pueden pedir cuentas de mis escasos conocimientos). Cuando considero que un niño, dadas sus capacidades, debería continuar los estudios, asumo una responsabilidad semejante (sobre sus capacidades, de su provecho en el estudio, etcétera). Cuando invito a alguien para mañana por la noche, asumo la responsabilidad de estar en casa mañana por la noche, de acoger a la persona en cuestión en mi casa, etcétera. Cuando digo que hoy hace calor, asumo la responsabilidad del tipo de ropa que nos pondremos mi familia y yo, etcétera. Es cierto que la responsabilidad puede ser mayor o menor según las consecuencias de mis actos (de mis palabras), según éstos sean de mucho peso o relativamente indiferentes, ramificados o simples, etcétera. En la vida cotidiana los hombres son en general espontáneamente conscientes de su responsabilidad, pero a menudo tal conciencia es fruto de la reflexión. Cuando nos expresamos con cautela, se quiere también atenuar la responsabilidad. Si, en lugar de «mañana lloverá», digo que creo que mañana lloverá; en lugar de «Pedro tiene mal carácter», digo que tengo la impresión de que Pedro tiene un mal carácter; en lugar de «debes detenerte aquí», digo que en mi opinión es necesario detenerse; en todos estos casos —tanto si se trata de hechos importantes como si no— atenúo mi responsabilidad por las palabras que pronuncio (en relación al acto). Tales tipos de atenuación

nuación de la responsabilidad son menos numerosos en el campo de las acciones no verbales (un indeciso levantarse el sombrero, que podría ser interpretado como un saludo, pero también como un gesto cualquiera; actos imprecisos de preparación, que posteriormente podrían ser negados; etcétera).

La preferencia acordada a estereotipos bien experimentados, el aferrarse al comportamiento de la media de los hombres, el uso de la praxis repetitiva en los casos en que sería necesaria la inventiva, nacen a menudo del temor a la responsabilidad. Y también muy a menudo es el temor a la responsabilidad el que vuelve convencional el sentido de la certeza (la fe) de la media de los hombres, el que lo hace degenerar en fe ciega, el que da tanta fuerza a la desconfianza y al recelo frente a lo nuevo (como sabemos, éstas son las otras caras de la fe ciega). Sin embargo, el temor a la responsabilidad *no es obligatoriamente una categoría negativa*. Es sabido de lo que han sido capaces los hombres que han superado este temor: piénsese en Nerón, que prendió fuego a Roma para poder escribir una oda sobre el incendio. También un individuo que actúa en base a normas con contenido de valor positivo, conoce el temor a la responsabilidad, pero este temor, cuando se trata de una causa cargada de valor, no lo induce a huir de la responsabilidad, sino más bien a tomar una decisión que implique la asunción de la responsabilidad y la superación del temor. Hamlet dice al final del primer acto: «Los tiempos están desbaratados: ¡Oh, maldito desasosiego; nunca debería haber nacido para volverlos a poner en orden!» Shakespeare representa en la figura de Hamlet la dialéctica de saber y responsabilidad. Para Hamlet superar el temor de la responsabilidad significa *saber, estar seguro* de que su acto es *adecuado* y no arbitrario (y que no se trata de una acción puramente convencional).

#### TIPOS DE ACTITUD TEORETICA EN EL PENSAMIENTO COTIDIANO

Hemos hablado ya de los fundamentos en el pensamiento cotidiano de las particulares actitudes (no naturales) de las objetivaciones para-sí). Por ejemplo, las formas de actitud teórica en el seno de la estructura pragmática (el alejamiento en el tiempo y en el espacio de la praxis), entre las cuales el pensamiento anticipador, o bien la comprobación de los hechos, la fe, la confianza entendidos como sentido de la certeza respecto (entre otros) al saber. Hemos intentado demostrar que el saber cotidiano, con sus características antropológicas y ontológicas y con su contenido cognoscitivo, constituye el fundamento de las objetivaciones genéricas superiores. Examinaremos ahora la cuestión bajo un aspecto distinto. Tomaremos en consideración *tipos de pensamiento que como tales no tienen ninguna relación con el pragma-*

*tismo cotidiano*, que se fijan en cuanto tales en la vida cotidiana, convirtiéndose en habilidades y además en habilidades típicas. Esto es, se trata de actitudes no cotidianas «puras», pero que son *partes orgánicas de la vida y del pensamiento cotidianos* y que como tales se convierten en fundamento de las objetivaciones genéricas para-sí.

### *La contemplación*

La contemplación constituye un comportamiento humano primordial. Aparece donde quiera que la relación con la naturaleza no sea *pragmática*, cuando la naturaleza no es utilizada, vencida, pero tampoco temida. Su primordialidad es evidentemente relativa. Para que se presente como comportamiento independiente deben existir hombres que, en parte, esten ya libres de la lucha por la autoconservación. Como hemos dicho ya, en el hombre el mundo en el que vive suscita curiosidad e interés. Más tarde cuando no es *ni necesario ni posible* un comportamiento pragmático, curiosidad e interés se convierten en fines en sí mismos. Todas las cosas que por un lado son objeto del interés pragmático, por otro —cuando reposamos y no consumimos— pueden convertirse en objeto de contemplación. El pastor que mira el cielo estrellado, no puede ni debe hacer nada con las estrellas: son bellas, forman figuras extrañas, suscitan interés, temor reverencial, estupor. Les da un nombre y distingue las constelaciones. Aprende a *observar* algo que *no usa* y a *experimentar placer* frente a algo que *no consume*. A partir de esta observación, de la que encontramos huellas en diversas representaciones mágicas, se llega después de un largo camino a descubrir la belleza de la naturaleza. Este escalón sólo se alcanza a través de la mediación del arte. Pero una vez alcanzado, el hombre llega a una fuente inagotable de placeres cotidianos. En un rostro se descubren bellas líneas, en un paisaje las líneas onduladas del movimiento, en el sonido la armonía. El hombre llega así a un tipo de placer que no tiene nada que ver con la satisfacción de las necesidades de la vida. La observación, la contemplación se convierte en el fundamento de la ciencia y del arte en las percepciones cotidianas.

### *La descripción de las cualidades*

Una capacidad unida a la precedente es la descripción de las cualidades. Se trata, evidentemente, ante todo de un hecho pragmático. Las cualidades de una cosa son descritas para dar a conocer cómo y cuándo usarla (cómo reaccionar frente a ella). Sin embargo, desde hace ya mucho tiempo la descripción de las cualidades se ha hecho autónoma, se ha separado de la intención

pragmática: junto a las cualidades que interesan a la praxis, se observan también cualidades irrelevantes en tal sentido. Estas observaciones se convierten después en un saber que es legado en herencia a las generaciones siguientes. Los dibujos de las cavernas del Paleolítico muestran muy bien como la observación se convierte en una intención autónoma. En los animales representados sobre la roca no solo están presentes las cualidades que interesan desde el punto de vista de la caza o de la utilización de la presa, sino también las cualidades «inútiles».

### *La clasificación*

En la clasificación tenemos ya una especie de homogeneización. La clasificación surge también en primera instancia de una necesidad pragmática. Por ejemplo, los hombres han tenido que distinguir los frutos comestibles de los no comestibles, y ulteriormente han tenido que subdividir entre ellos las plantas comestibles, etcétera. Para realizarlo fue necesario un particular tipo de clasificación. Pero una vez existente la capacidad de clasificar no se detiene en los límites del pragmatismo. A la distinción entre plantas comestibles y venenosas sigue de inmediato, como muestra Lévi-Strauss, la distinción de las plantas venenosas sobre la base no de su grado de toxicidad, sino de los más diversos criterios no pragmáticos. Las clases que surgen no tienen ningún significado práctico. De este modo nace, por el contrario, una forma de homogeneización, el clasificar que se hace relativamente autónomo como habilidad, que ya sólo satisface un interés, la curiosidad, *sirviendo a la conquista teórica de la realidad* y ya no solamente a la práctica.

### *El experimento*

La preparación con vistas a un cierto fin, la adquisición preventiva de conocimientos, el deseo de seguridad, pueden hacer surgir también en la vida cotidiana una *prepraxis* que apunta al pragmatismo, la forma del experimento muy frecuente en la vida cotidiana. Se trata de una actividad práctica *sui generis*, que yo mismo desarrollo o encargo a otros: no es un fin en sí mismo, pero no tiene ni siquiera el objetivo de desarrollar las habilidades necesarias para ejecutar una determinada tarea (como ciertos juegos). Su función es la de preparar la *consciencia* suficientemente para tomar una decisión, para permitir el actuar con un mayor valor de probabilidad, quizá suficiente para garantizar una acción segura. Aquel que usando un nuevo color tinte primeramente un pedazo de tela para ver si no perjudica el tejido, quiere precisamente procurarse el conocimiento (el saber) del

color antes de usarlo efectivamente. (El mayor conocimiento sirve en este caso para disminuir la responsabilidad.) Resulta claro que nos encontramos aquí frente al germen de determinados métodos científicos. Otro asunto, pero no podemos detenernos en tal cuestión, es la ambigüedad y por tanto la problematicidad moral de los experimentos hechos con personas.<sup>7</sup>

### *La síntesis o imagen del mundo*

Aunque el saber cotidiano, la doxa, no se inserte en la ordenación de una imagen homogénea del mundo, aparece ya en el plano del pensamiento cotidiano la necesidad de una imagen del mundo unitaria, de una síntesis. En parte son las cuestiones teleológicas concernientes al particular (por qué o con qué objetivo están en el mundo, por qué esta o aquella cosa debe suceder precisamente por mi causa, etcétera) las que constituyen los fundamentos de esta necesidad. Pero evidentemente no sólo éstas se hallan también, indisolublemente ligadas a las precedentes, cuestiones teleológicas concernientes al «nosotros» o derivadas de la consciencia del nosotros (por ejemplo, sobre el origen de una estirpe). Además algunas cuestiones nacen del trabajo, aunque luego se han separado de él (la magia pseudopragmática, especialmente la forma analogizante que Frazer denomina magia contagiosa). Estas necesidades y modos de pensar que se derivan de las fuentes más variadas crean en sus comienzos sólo síntesis parciales bajo la forma de mitos, que constituyen modos de comportamiento religiosos y artísticos que aún no se han alejado del pensamiento cotidiano. Estos mitos explican el ser-así del mundo del hombre, así como el puesto del hombre en el mundo. Sólo la religión se ocupa —cuando lo hace— en fundir o incluso en unificar orgánicamente estas síntesis parciales en una síntesis complexiva. Una síntesis filosófico-científica la tenemos por primera vez en el pensamiento griego que, ya en sus primeros pasos, se enfrenta con el modo de sintetizar de los mitos ligados al carácter antropomórfico del pensamiento cotidiano y con sus contenidos. La primera imagen filosófico-científica del mundo que proporciona una explicación complexiva del mundo dotada de una solidez propia, la debemos a Heráclito y a las ideas de los eléatas.<sup>8</sup>

Las grandes síntesis en el plano de la genericidad no han impedido al pensamiento cotidiano el producir día a día sus síntesis parciales. Así tenemos por un lado síntesis de carácter primitivo, mitológico, y por otro generalizaciones sintetizadas de las

7. A este respecto distinguimos dos polos: el poner a prueba a personas, que constituye el polo positivo; el juego con personas, que es el polo negativo.

8. Sobre la lucha de la imagen del mundo de la Antigüedad clásica contra los mitos, véase el último capítulo de la *Estética* de G. Lukács.

experiencias cotidianas, la denominada «sabiduría popular», la «filosofía del campesino». Durante largos períodos históricos ni la religión, ni la filosofía (y más tarde la ciencia) han cedido sus armas en la lucha por el «alma» del hombre, en la lucha por subordinar la vida y el pensamiento cotidianos a su propia síntesis. Sólo en el último siglo —por causas y motivos que no podemos analizar aquí— tal pretensión se ha atenuado, e incluso ha desaparecido parcialmente, y las objetivaciones genéricas para-sí (parcialmente también el arte) han renunciado espontáneamente a la pretensión de dar una explicación unitaria del mundo y de trasponerla al pensamiento cotidiano. Son también cada vez más raras las síntesis parciales, pero que aparecen conscientemente organizadas por la manipulación y consumidas como mercancías ya confeccionadas.

## II. El contacto cotidiano

Debemos decir ante todo que no es posible subdividir las manifestaciones de la vida cotidiana en fenómenos concernientes al saber, a las relaciones y a la personalidad. Tomemos, por ejemplo, el «debate» y el «juego»: se trata de dos fenómenos que pueden referirse (aunque no exclusivamente) al saber y que al mismo tiempo tienen un papel relevante en el desarrollo de la personalidad. Por el contrario, es en cualquier medida arbitrario (y podríamos citar otros ejemplos) discutir en el ámbito del problema del contacto entre los hombres. Sin embargo, una cierta arbitrariedad es inevitable si queremos comprender teóricamente una esfera por su esencia heterogénea, en la cual todo fenómeno forma parte de conjuntos heterogéneos. En cada caso el arbitrio es relativo. Por tanto, examinaremos ahora aquellos fenómenos que en primer lugar forman parte del contacto entre los hombres (aun teniendo también otros significados) o que parece necesario examinar *también* desde tal punto de vista.

### EL CONTACTO COTIDIANO COMO BASE Y REFLEJO DE LAS RELACIONES SOCIALES. IGUALDAD Y DESIGUALDAD

Normalmente a través del contacto cotidiano no entran en contacto el «hombre» con el «hombre», sino una persona que ocupa un puesto determinado en la división del trabajo con otra persona que ocupa otro puesto. Entran en contacto el señor feudal con su siervo de la gleba o con su vasallo, el empleado con su jefe o con su subordinado, el revisor con el pasajero del tren, el libre agricultor con su jornalero. Incluso los contactos de aquellos que tienen vínculos de sangre son regulados por el contenido, por los usos y por las normas posibles en presencia de determinadas formas de división del trabajo (incluso la relación entre padre e hijo o entre hermanos se ha transformado muchas veces en el curso de la historia), por no hablar de las formas de contacto entre hombres y mujeres, formas que, mediadas por las costumbres, cambian ampliamente. Cuando uno dice a su interlocutor: «Quisiera hablar contigo de hombre a hombre», pretende decir que en esta circunstancia no quiere considerar los respectivos puestos en la división del trabajo o las costumbres que regulan los contactos en la media de la sociedad.

Pero aunque los contactos personales estén fijados por el lugar en la división del trabajo y por las consiguientes costumbres, *el contacto se desarrolla entre hombres particulares concretos y no entre portadores de roles*. El carácter del particular se manifiesta como un todo unitario en los más diversos tipos de contacto: sea cual sea la persona y el contexto en que entra en contacto con ella, el particular permanece «idéntico» a sí mismo. (Hemos hablado ya de la posibilidad de que el contacto, como forma de alienación, cristalice en rol.)

Las relaciones que aparecen en la vida cotidiana en base a los contactos determinados por el lugar ocupado en la división del trabajo, pueden ser distinguidas en dos grupos principales: las relaciones basadas en la *igualdad* y las basadas en la *desigualdad*. En cuanto a las segundas puede tratarse de *relaciones de dependencia o de inferioridad-superioridad*. Las relaciones de dependencia son siempre de naturaleza *personal* (una persona es dependiente de otra), mientras que las de inferioridad-superioridad reflejan el lugar que ocupan las personas de un modo permanente en la división social del trabajo y no se basan necesariamente en la dependencia personal. La relación de inferioridad-superioridad entre el señor feudal y su siervo de la gleba es también una relación de dependencia; por el contrario, la relación entre el mismo señor feudal y el siervo de la gleba de *otro* no lo es. Entre enseñante y alumno existe una relación de dependencia, pero no una relación de inferioridad-superioridad. El alumno puede por principio hallarse en un grado superior en la división social del trabajo respecto a su enseñante. La relación de dependencia puede desaparecer aun permaneciendo inmutable el puesto en la división social del trabajo (el muchacho crece, la mujer se divorcia, el obrero encuentra otra ocupación), mientras que la relación de inferioridad-superioridad sólo cambia cuando cambia el lugar del particular en la división del trabajo o bien cuando esta última asume otras formas (por ejemplo en las revoluciones).

Hay que precisar que las relaciones de dependencia, en especial cuando son también relaciones de inferioridad-superioridad, no presuponen obligatoriamente un contacto personal. Por principio el rey no está obligado a tener contactos personales con todos sus vasallos y mucho menos con todos sus súbditos, así como el capitalista (y ni siquiera el director) con ninguno de sus obreros. La característica esencial que hace alienantes las relaciones de dependencia personales (como relaciones de inferioridad-superioridad), es precisamente el hecho de que dentro de la relación de dependencia se hacen imposibles por principio (o en la praxis) los contactos personales.

Las relaciones de inferioridad-superioridad (que, repetimos, reflejan el lugar ocupado de un modo permanente en la división social del trabajo) son, por tanto, relaciones de *desigualdad so-*

cial y como consecuencia son por principio *alienantes*. El viejo sueño de la igualdad surge en el hombre del odio y de la protesta contra este sistema de inferioridad-superioridad (incluso cuando esto sea evitable). Sin embargo, las relaciones de dependencia personal *no* contienen *obligatoriamente* el momento de la inferioridad-superioridad. Cuando son el fruto de una libre elección, cuando se basan en la diferencia de capacidad, cuando surgen por la necesidad de guiar, integrar una acción o una serie de acciones, se basan también en este caso en la desigualdad, pero no en la desigualdad social, sino más bien en la *personal*. La relación entre padres e hijos, entre enseñantes y alumnos, será durante un cierto período de tiempo desigual, en vista de la diferencia (la desigualdad) de saber y de experiencia entre las dos partes. Pero esta desigualdad (no-alienada) es siempre temporal, o bien surge en cierto punto de la actividad sin determinar la *totalidad* de las relaciones interpersonales.

En las sociedades de clase los **contactos basados en la igualdad** son correlativos a los basados en la desigualdad. Señor feudal y señor feudal, director ministerial y director ministerial, ama de casa y ama de casa entran en contacto entre ellos de igual a igual. *De modo que la misma igualdad personal es alienada, en cuanto se convierte en función de la desigualdad social.* Se tiene además una relación igualada entre desiguales, puesto que se pone el signo de iguales a personas desiguales por sus cualidades humanas. No nos referimos solamente a que sea potenciada la apariencia de las cualidades personales (quien tiene dinero, es hermoso, ingenioso, inteligente), sino ante todo al hecho de que *solamente algunos lugares privilegiados en el seno de la división social del trabajo ofrecen la posibilidad de desarrollar ciertas capacidades humanas* (saber, cultura, gusto, etc.). Para los apologistas de la sociedad de clase este fenómeno les sirve de argumento contra la igualdad. (Un ejemplo entre muchos: las mujeres no pueden ser situadas al mismo nivel que los hombres, nunca han producido nada grande, aún hoy son incultas, votan de un modo reaccionario, etcétera. De una igualdad personal no alienada sólo se podrá hablar como fenómeno socialmente típico cuando, en lugar de las relaciones de inferioridad-superioridad, existan relaciones de dependencia personal basadas únicamente en la diferencia de capacidad. El opuesto real de la desigualdad no es, por tanto, la igualdad, sino la «igualdad libre» en la que el contacto interpersonal es efectivamente un contacto de hombre a hombre, entre «este ser humano» y «aquel otro ser humano».

Creemos que no es necesario detenernos en demostrar que las relaciones interpersonales son necesarias por el hecho antropológico de la *diferencia* entre los hombres. Si no existiesen tales diferencias, cada particular no sería «único» en su género y una gran parte de los tipos de contacto sería superflua. Si tú reaccionases exactamente como yo, no sería necesario que yo te aconsejara.

seje, te convenza de algo, te explique algo, etcétera. Pero todo esto no tiene nada que ver con el programa de la igualdad y de la desigualdad.

El contacto cotidiano constituye la *base* y el *espejo* de las formas de contacto del conjunto social. Lo examinaremos en primer lugar como base.

El contacto cotidiano es siempre un *contacto personal*: una o más personas entran en relación con otra u otras personas. El «contacto personal» es entendido aquí en sentido amplio. No es necesaria una proximidad física propiamente dicha, una conversación telefónica o una carta significan también un contacto personal, que, por tanto, puede estar mediado por objetos (entre comprador y vendedor existe un contacto personal). Pero, evidentemente, no es sinónimo del concepto de relaciones interpersonales. Todas las relaciones sociales son relaciones interpersonales, pero en cuanto conjunto de relaciones no son relaciones de contacto personal, aunque estén basadas en éstas. A pesar de ello los contactos cotidianos pueden ser también alienados. Hemos dicho ya que la inferioridad-superioridad, como hecho cotidiano, es una forma en la que se expresa la alienación. El grado de alienación de una sociedad puede ser también revelado por los contactos personales. No es el Estado, sino el funcionario del juzgado el que hace el embargo, y es el funcionario del juzgado con su dureza, los policías que lo ayudan (también éstos como personas), quienes muestran al hombre cotidiano particular la extrañación del Estado.

Resulta claro que las relaciones mercantiles y monetarias de una sociedad (por ejemplo el capitalismo) no son simplemente factores del conjunto de contactos personales concernientes al intercambio de mercancías. Sin embargo, no hay intercambio de mercancías si el productor de trigo A vende (en un contrato personal) su producto al mayorista B, sin que el mayorista B a través de sus agentes (guiados en el ámbito de un contacto personal) venda el trigo al detallista C, el cual luego (también él a través de un contacto personal) lo vende a sus clientes D. Todo acto de compra-venta se desarrolla bajo la forma de contacto personal cotidiano. (Lo cual es válido incluso cuando el detallista encarga telefónicamente el pedido a los delegados del mayorista.) O bien examinemos la relación recíproca de las clases. El antagonismo entre proletariado y burguesía surge de sus relaciones antagónicas con los medios de producción; de ahí los intereses opuestos de las dos clases y la posibilidad de una lucha entre ellas. Sin embargo, es evidente que la lucha de clases sólo se constituye cuando millares y millares de obreros particulares tienen una actitud de igualdad con sus propios compañeros de trabajo y una actitud de desigualdad con el capitalista o con el capitán (actitudes personales), cuando además un agitador (evidentemente de un modo personal) explica que la situación es injusta.

El obrero discute la cuestión con su compañero más próximo (una vez más en contacto cotidiano personal) y todos juntos acuerdan reivindicar del capitalista un salario más alto (tenemos también aquí un contacto personal en el plano de la vida cotidiana). Los millares y millares de obreros sólo se elevan por encima del nivel de la vida y del contacto cotidianos adquiriendo la consciencia de clase (la consciencia genérica mediada por la consciencia del nosotros), cuando *la consciencia de clase fundamenta su lucha integrándola en la lucha de toda la clase, ahora ya no sobre la base del contacto personal*. De este modo el contacto cotidiano se convierte, en el ejemplo, en el fundamento de la *actividad política* consciente.

En la primera parte hemos mostrado ya que las relaciones cotidianas reflejan las relaciones existentes en el conjunto social. Resulta evidente que la totalidad de las relaciones personales de una persona o de un grupo no puede darnos una imagen clara de las relaciones sociales, pero, por el contrario, *toda* relación personal refleja algo de la naturaleza de la totalidad social. Cuando el amo puede pegar a su siervo sin que éste se defienda, cuando un hombre puede aterrorizar (en cierta forma) a una mujer a su placer, o bien —por poner un ejemplo contrario— cuando pueden surgir numerosas relaciones de amistad sobre una base paritaria: en todos estos casos encontramos expresado algo importante sobre la totalidad del determinado mundo. Cuanto más numerosas son las relaciones interpersonales que surgen sobre una base de libre igualdad, tanto más humanizada está la sociedad.

### LAS FORMAS DEL CONTACTO COTIDIANO

Para empezar, digamos algunas palabras sobre los tipos más importantes de contacto cotidiano. Se trata del contacto *casual*, del contacto *habitual*, de la *relación* y finalmente del *contacto organizado*. Cada uno de estos tipos no se presenta obligatoriamente aislado, sino que puede también estar interrelacionado con los otros.

Los tipos en sí no nos indican cuál es la *intensidad* del contacto. Cuando dos hombres, uno junto al otro durante un incendio, se ayudan recíprocamente en la tarea de extinción, tenemos un contacto casual (no se han encontrado nunca antes y no se volverán a encontrar en el futuro) pero muy intenso; el contacto habitual de algunos vecinos de casa puede ser por ejemplo mucho menos intenso. Si consideramos los tipos de contacto desde el punto de vista de la sociedad, los contactos organizados son los más intensos, puesto que son necesarios para su autorreproducción (familia, grupos de trabajo, organizaciones religiosas, célula-

las de partido, etcétera). Si analizamos los fenómenos observando la intensidad de los sentimientos, ocupan el primer puesto las relaciones: la relación es por su naturaleza un contacto permanente (habitual u organizado) entre dos o más personas basado en un vínculo sentimental recíproco. Forman parte de él la amistad y el amor, pero a menudo también un fuerte sentimiento negativo (el odio) hace surgir relaciones.

Dado que los tipos de contacto social (es decir, los organizados: los grupos y las comunidades) han sido examinados en la primera parte, mientras que las relaciones serán analizadas más adelante, nos limitaremos aquí a analizar el *cómo* del contacto. Son dos las formas a tomar en consideración: la *acción directa* y la *acción verbal*. Ambas pueden ser partes orgánicas del contacto relativo al conjunto social (su función social es, como hemos visto, el constituir sus factores), pero puede tener lugar también una forma especial que existe de por sí. Esta forma de por sí de contacto, que encuentra en sí misma su propio sentido, a saber el *juego*, la examinaremos separadamente.<sup>9</sup>

#### *La acción directa (el otro como instrumento y como objetivo)*

Evidentemente la acción directa no aparece siempre aislada de la acción verbal. Es decir, no se trata de una acción «muda», aunque puede serlo (dos personas caminan por la calle sin hablar y con las manos cogidas). La acción directa se distingue de la verbal porque contiene también *un acto como factor suyo*, porque se expresa inmediatamente también en el acto. La inmensa mayoría de los contactos cotidianos está constituida por acciones directas, mientras que la acción verbal tiene importancia como su anticipación o como reflexión sobre aquéllas.

Las formas de contacto cotidiano que se expresan en acciones directas son tan numerosas y tan heterogéneas que no podríamos ni siquiera enumerarlas. Sin embargo, citaremos algunas: *la acción en común* (por ejemplo, un paseo en común), *la acción concerniente al respectivo compañero* (le doy algo), *la acción recíproca* (el juego de pelota). Es posible establecer tipologías de acciones según los criterios más variados, pero para nosotros de momento esto es irrelevante. Lo que nos interesa es *la otra persona como objetivo o instrumento* en el contacto cotidiano.

Es sabido que Kant sostenía que un hombre no debe ser un instrumento para otro hombre. Kant ponía este precepto en la esfera de la moral abstracta, lo cual significa que consideraba como un *factum brutum* la función instrumental del hombre (para

9. Sabemos muy bien que esta subdivisión no se fundamenta en bases unitarias, pero creemos habernos justificado mediante las líneas iniciales de este capítulo.

otro hombre) en el contacto humano guiado por la moral no abstracta. Pero en realidad un contacto cotidiano en el que un hombre no haga de instrumento de otro *bajo ningún aspecto* es imposible (e incluso carece de sentido). Cuando tomo un contable, lo utilizo (*también*) como instrumento para mejorar la gestión de los negocios. Cuando invito a unos huéspedes, los considero (*también*) como instrumentos de entretenimiento para mí. El coito puede servir (*también*) como instrumento para generar. Los niños pueden constituir (*también*) un instrumento para obtener de ellos una alegría particular o un apoyo en la vejez, para darnos prestigio, etcétera. En la vida cotidiana es además inevitable que en ciertos tipos de contacto otras personas sean para nosotros *solamente instrumentos* (el cobrador esta para vender billetes, el electricista para reparar mi lámpara, etcétera). La alienación del contacto cotidiano (personal) no consiste, por tanto, en el hecho de que otras personas cumplan *también* la función de instrumentos o de que en algunos contactos (en general casuales) esta función sea exclusiva. La vida cotidiana está alienada cuando (y en la medida en que) *la función instrumental domina todas mis relaciones humanas*, cuando la relación con otro hombre, es decir, el otro hombre (los otros hombres), *como objetivo* desaparece completamente (en la mayor parte de mis contactos, o también en las formas de contacto más importantes para mí).

Cuando afirmamos que el papel de instrumento por parte del otro es inevitable en el contacto cotidiano, no negamos que la misma persona pueda ser *también el objetivo* de nuestro contacto. El hombre que se casa con una mujer exclusivamente porque constituye un buen partido, porque acrecienta su prestigio, porque le conviene casarse, porque los hijos son necesarios, considera a la mujer sólo como un instrumento. Por el contrario, para el hombre que ve la esencia del matrimonio en la relación amorosa y que por ello se preocupa de la felicidad de la esposa tanto como de la propia, la institución del matrimonio constituye una relación con un fin en sí misma, con la esposa, es decir, mediante la relación con la esposa como objetivo, aun estando presente una cierta instrumentalidad. También puedo tomar un contable no pensando solamente en la administración, sino en los intereses del otro: lo que ganará con ese trabajo, si el trabajo es apto para él, etcétera. El otro hombre no deja de ser un instrumento, pero es al mismo tiempo un objetivo.

Evidentemente, el otro hombre no es considerado como un objetivo con *igual* intensidad en todos los tipos de contacto. La máxima intensidad es posible en las relaciones, la mínima en los contactos casuales. Sin embargo, podemos detectar la tendencia de fondo por la cual *tanto más humanizado es el contacto cotidiano cuanto más numerosas son las relaciones personales en las que la función instrumental del otro hombre está subordinada*,

cuanto más es en ellas el otro hombre (y el contacto mismo) el objetivo.

En la serie de relaciones de desigualdad son las relaciones de inferioridad-superioridad aquellas en las que predominan la instrumentalidad del otro hombre. El trabajador es para el capitalista un instrumento para enriquecerse, el siervo es para el amo un instrumento a emplear (para los servicios que afectan a su persona), no son tomados en consideración bajo ningún otro aspecto. O mejor, cuando el otro hombre en estas relaciones aparece como objetivo, es porque *el fin mismo es subordinado a la función de instrumento* (me conviene ser bueno con el siervo, porque así me sirve mejor). Sólo eliminando la inferioridad-superioridad en la vida cotidiana se hace posible que la función primaria de instrumento de un hombre para otro pierda su universalidad social.

La relación moral abstracta (aquí Kant tiene razón) pone siempre el veto a la pura función de instrumento del otro hombre. En base a las normas morales abstractas —no a las concretas— debo tomar en consideración también desde el punto de vista de sus necesidades, deseos, etcétera, al ser que, como hombre, es igual a mí. «Bien» no es sólo «bien para mí», sino el *bien* simplemente como valor, y, por tanto, también «bien para él». Al mismo tiempo (y ahí estriba la dialéctica de la pura moral abstracta) *también* en este caso el hombre puede ser un instrumento para otro hombre: cuando se trata de un objetivo moral abstracto en cuanto tal. Y la moral abstracta constituye sólo un ejemplo de cómo la relación con el hombre como instrumento se transforma en el plano del para-sí. Piénsese en la política («el fin justifica los medios»), en la función instrumental de la persona-modelo en el arte, en los experimentos científicos efectuados con hombres y sobre hombres, etcétera.

### La acción verbal

La acción verbal como tipo específico es difícilmente distinguible en sus formas elementales de los aspectos lingüísticos de la acción directa. Sus formas elementales son la *comunicación*, la *discusión* y la *persuasión*.<sup>10</sup> Las tres pueden referirse inmediatamente a la acción, lo que sucede en la mayoría de los casos. Cuando comunico que el tren parte a las diez y trece minutos, lo hago a fin de que mi interlocutor tome el tren a tiempo; un grupo de trabajo, antes de empezar un trabajo, subdividirá sus fases particulares en el curso de una discusión; persuado a mi amiga

10. La petición, la orden, el ruego, la exhortación, etc., forman parte del aspecto lingüístico de la acción directa, por esta razón no tratamos de ello en este punto.

para que se ponga esta noche el vestido negro y no uno rojo burdeos; etcétera. Sin embargo, poseen también funciones y significado autónomos.

Empecemos por la *comunicación*. Comunicar no significa necesariamente suscitar una reacción correspondiente inmediata. Cuanto más evolucionada es una sociedad, cuanto más saber —no inmediatamente referido a las acciones del particular— es necesario para moverse en el propio ambiente, tanto mayor es la importancia de las comunicaciones que no son realizables en acciones y a las cuales no se reacciona con actos. Cuando alguien me comunica que Thomas Mann ha muerto, que ayer en Uganda hubo un golpe de Estado, que ha sido efectuado el centesimo trasplante de corazón, recibo informaciones ante las cuales no puedo reaccionar con actos. Ni su misión es la de suscitar una acción, soy simplemente «informado». Aunque recibiese muchas informaciones de este género, no adquiriría una mayor capacidad de acción, sino que solamente estaría más informado. No hay que creer sin embargo que la comunicación de noticias, como acción verbal autónoma, sea un fenómeno «moderno»; en nuestra época simplemente han cambiado el *espacio* y el *tiempo* de la información, porque han cambiado los *medios* de comunicación. La prensa, la radio y la televisión han hecho posible la rápida difusión de las noticias, en la práctica llegan simultáneamente a los más diversos puntos del espacio. Además, gracias a la técnica evolucionada de las telecomunicaciones, estamos en condiciones de obtener más información de más sitios y de mayores distancias. Pero las noticias han existido siempre, siempre han sido comunicadas y siempre han tenido una importancia mayor o menor para la vida cotidiana. Basta pensar en la forma primitiva de la comunicación de noticias en el contacto personal, en los chismorreos, o en el papel que siempre han jugado, antes de la llegada de los medios de comunicación de masas, los *viajeros*, los extranjeros, los cantantes, los trovadores. La relación entre la masa de informaciones sólo «memorizadas» y la masa de informaciones que suscitan acciones es siempre indicativo del desarrollo técnico *además* del social de una época. Si la proporción se decanta en beneficio de las informaciones sólo memorizadas, tenemos un signo cierto de saber creciente. Sin embargo, Wright Mills observa justamente que la aspiración a estar informados, a «estar en», como comportamiento humano dominante, constituye un fenómeno moralmente negativo. Cuando *el deseo de pura información reprime totalmente la exigencia de transformar las informaciones en actos*, el saber del hombre en vez de ser activo se hace pasivo y pierde su función en la obra de replasmación de la vida (que es, por el contrario, un aspecto importante del saber cotidiano). Se llega así —sea cual sea el crecimiento cuantitativo de las informaciones— a una desesencialización de la personalidad humana.

La *discusión* como acción verbal relativamente autónoma es

sustancialmente una *forma colectiva* del pensamiento anticipador o diferido. Su tema no es obligatoriamente una acción inmediata (como en el caso de la discusión de trabajo), sino que puede ser también un acontecimiento lejano, que quizá no se verificará nunca. Se distingue de la conversación sólo porque en ella se debe llegar a una *decisión*. Cuando una familia discute el futuro de los hijos, cada miembro expone sus propias ideas, se confrontan las diversas, y al final se decide algo. Por el contrario, cuando se discute sobre un acontecimiento pasado, la decisión afecta a la *valoración* de tal hecho. No hay ni que decir la importancia de la discusión en una específica actividad genérica emergente de la vida cotidiana: la política.

Al igual que en muchas otras categorías de la vida y del pensamiento cotidianos, también en este caso debe ser puesta de relieve la duplicidad del contenido de valor social y ético del fenómeno. La discusión presenta innumerables aspectos positivos: preserva al particular de las decisiones equivocadas, de las ideas erróneas, de las reacciones unilaterales; puede servir como antidoto contra la particularidad, en cuanto las concepciones orientadas en este sentido se encuentran enfrentadas en la discusión con las opiniones de otros. Además, la discusión opera como principio de descargo facilitando las decisiones. Pero precisamente éste es el punto en el que hay que tomar en consideración el justo medio aristotélico. Si se discute siempre sobre todo, si se confía siempre en las decisiones colectivas, la responsabilidad personal es disminuida hasta tal punto que la función de la discusión acaba por transformarse en su contrario: es cierto que disminuyen las posibilidades de tomar decisiones condicionadas por la particularidad, pero se refuerza así un afecto suyo fundamental, la cobardía.

La *persuasión* (disuasión) no es más que una forma relativamente autónoma del *aconsejar*. De hecho su función no es sólo la de dar un consejo de aprobación o desaprobación sobre un determinado acto, su eficacia además no depende solamente del consejo dado, si es bueno o malo, sino también de la *forma* en que es presentado. Es decir, se trata de una acción verbal continuada, que está construida voluntariamente de tal modo que tenga la máxima eficacia. En la medida en que (y si) la comunicación no es puramente informativa, sino que sirve también para transmitir un convencimiento (tiene como fin la formación del mismo convencimiento), contiene siempre el momento de la persuasión. El sujeto de ésta puede ser un hombre particular, pero también una masa. *En el caso de la pura información ambos participantes son relativamente pasivos* (el informador no hace más que transmitir la información), *en la discusión todos los participantes son activos*; en la persuasión, por el contrario, uno (el persuasor) es activo, y el otro (el que es persuadido) es pasivo.

Dado que la persuasión se presenta ya en la vida cotidiana en una determinada forma preconstituida, para conseguir persuadir son necesarias facultades especiales. Se dice a menudo sobre alguien que tiene una buena capacidad de persuasión: no es solamente una cuestión de técnica, sino también de *carisma personal*. Esta capacidad tiene grandísima importancia en la actividad política, especialmente en los discursos políticos. Un discurso de hecho no es más que un persuadir a la acción y/o al convencimiento. En la Antigüedad clásica la retórica era considerada un arte o ciencia específica, se enseñaban sus reglas y todo buen ciudadano debía practicarla. En verdad la retórica no es ni un arte ni una ciencia, sino una capacidad cotidiana afinada dominando determinadas locuciones, una técnica, instrumentos típicos al efecto. No es una ciencia, porque en la ciencia la personalidad debe quedar suspendida, mientras que una retórica que operase solamente con reglas y métodos generales sería vacía e ineficaz. Para el éxito de la retórica es necesaria, por tanto, la presencia de la personalidad, un estilo personal, una adaptación rápida a la situación, el encanto del orador. Pero tampoco es un arte porque la evocación sólo tiene en ella una función secundaria. Su objetivo no es el efecto obtenido indirectamente a través de la evocación, sino precisamente el efecto directo. Sin embargo la persuasión como *acción verbal dramática* es uno de los materiales fundamentales del drama (piénsese en el arte persuasorio de Ricardo junto al cadáver del marido de Ana).

El «*confiarse*» es también un fenómeno elemental de la vida cotidiana. Malinowski cuenta que los miembros de algunas tribus primitivas se congregan todas las noches y luego cada uno de ellos «se confía». El que habla está en una situación privilegiada y cada uno espera con impaciencia que llegue su turno. No es necesario demostrar que nosotros diferimos poco de los «salvajes» de Malinowski. Como máximo en el lugar de la confianza pública, han entrado gradualmente sus formas más íntimas. Nosotros nos confiamos cara a cara: con un amigo, con la persona que amamos, con nuestro confesor, con el psicoanalista, etcétera. Cuanto más compleja es la individualidad del particular, tanto más (¡y no menos!) se hacen valer las dos necesidades que se reflejan en la confianza. La primera es el deseo de «abrirse»; exponer libremente el propio yo delante de otro o de otros, es una necesidad perenne que surge de un modo inmediato de la socialidad del hombre. La segunda exigencia es ambigua: a través de la confianza se quiere reducir, desgravar en parte o del todo la responsabilidad (moral). Se trata de una exigencia positiva cuando la división de la responsabilidad se convierte en un medio para comprenderse mejor a sí mismo y no para autoabsolverse. La confianza, por el contrario, es negativa cuando el descargo de la responsabilidad sirve al particular para continuar del mismo modo. Por ello los diversos tipos de confianza son siempre ca-

racterizadores en el plano ético. No es necesario explicar cómo el confiarse, en cuanto hecho de la vida cotidiana se convierte en el fundamento de actividades genéricas para-sí. Hace un momento hemos hablado de su significado ético. Añadamos solamente que la *lirica subjetiva* como género artístico se basa también en un tipo de confianza: es el «confiarse» del particular que se eleva a la genericidad.

La *conversación* es también un hecho fundamental de la vida cotidiana. Llamamos conversación a toda acción lingüística entre dos o más personas cuyo *único objetivo es el intercambio de ideas*. Este aparece si y cuando los particulares tienen ideas autónomas y divergentes, o sea, precisamente «intercambiables». En ciertas épocas históricas, en determinados estratos sociales, donde ideas de este tipo sólo se presentan en momentos particulares, la conversación *no es un factor permanente de la vida*, sino una ocasión rara, podríamos decir, solemne. El campesino que viva en condiciones primitivas, sometido a un duro trabajo no tendrá ocasión en toda su vida de «mantener una conversación»; para el ciudadano ateniense, por el contrario, conversar formaba parte de su vida como hacer gimnasia o comer.

La presencia de la conversación como fenómeno continuo sistemático de la vida es, por tanto, indicio de un *nivel cultural* relativamente elevado. Pero produce también, a ese determinado nivel cultural, sus formas alienadas. Dado que, en una tertulia que se ha reunido precisamente para conversar, «no queda bien» estar en silencio, las personas hablan aunque no tengan nada que decirse, aunque no tengan ideas que intercambiar. Hay que hablar simplemente porque el silencio constituye una descortesía. Este tipo de conversar alienado es el que denominamos parloteo. Se toman temas estereotipados (el tiempo, los ultimísimos acontecimientos, los chismes) y se habla únicamente por hablar. Un ejemplo de este conversar alienado son los diálogos grotescos de Ionesco.

Mientras en épocas y estratos sociales en los que la conversación no es usual, el silencio en común es un hecho obvio, en los estratos habituados a la conversación (o al parloteo) el silencio es ya un signo de *intimidación*. Cuando se encuentran juntos, sólo pueden callar aquellas personas que tienen una relación extremadamente íntima y que en el contacto ya no tienen necesidad (o no *siempre*) del lenguaje.

Una única conversación (con excepción de las obras de arte, en las que lo irreplicable es también típico) no nos puede revelar hasta qué punto un estrato (comunidad, grupo) conversa o parlotea, hasta qué punto el contacto verbal es alienado o no. Aún no existe un individuo pensante tan evolucionado que no sienta la necesidad de cuando de encontrar a otros, «así», para charlar cuatro cosas. (La intimidad caracteriza más

bien el encuentro de dos personas o de pocas.) Es necesaria una serie de conversaciones o charlas, hay que conocer su tendencia de fondo, para comprender cuál es el contenido y la profundidad del contacto.

Hablaremos ahora brevemente sobre el silencio. El existencialismo hace de él un mito, pero no existe un «silencio» puro y simple; en realidad se da siempre un silencio *extremadamente concreto con un contenido concreto*. Malinowski, a propósito de la citada forma primitiva del confiarse, nos refiere que son considerados «peligrosos» aquellos que en tal circunstancia permanecen en silencio; quien no se confía, tiene un secreto, es peligroso para los otros. Del mismo modo, cuando un escolar responde con el silencio a las preguntas del maestro, este silencio posee un contenido concreto, aunque totalmente distinto del precedente: en general significa que el escolar no sabe responder. Hay situaciones en las que callar significa realmente consentir. Hemos visto ahora que el silencio de quien no está habituado a la conversación tiene otro significado del que está habituado a ella (según las situaciones, puede darse: aburrimiento, descortesía, intimidación). El juicio moral sobre el silencio varía también según las épocas y el puesto en la división del trabajo. En el pasado los niños sólo podían hablar si eran interrogados por un adulto, la mujer debía callar; en el proverbio latino «*si tacuisses*» el silencio es elevado a valor.

La mitificación del silencio por parte de los existencialistas proviene del hecho de que consideran la vida cotidiana total y necesariamente alienada, y, por tanto, para ellos son alienadas todas las formas del contacto cotidiano, incluida la acción verbal. Quien calla, «se sustrae» del contacto cotidiano, de la acción verbal en absoluto, y por tanto, de la alienación, y se retira así a la «existencia auténtica». En verdad, en un mundo alienado el «silencio», el retirarse de la acción verbal es tan alienado como la acción verbal misma, porque significa que se acepta la alienación como un hecho. No eliminaremos subjetivamente nuestra propia alienación aceptándola como condición del contacto cotidiano, sino revelándonos y actuando contra ella (es decir, también con acciones verbales).

Existe por tanto un silencio alienado, al igual que hay acciones verbales alienadas. Pero con esto no se fija una jerarquía entre los dos fenómenos. Es la situación concreta la que cada vez establece cuál de los dos es más rico de valor, más verdadero, más desfetichizador, más humano, más moral. Cuando el activista ilegal silencia a la policía su propia identidad, tenemos un silencio de alto valor. Por el contrario, cuando Lohengrin calla a Elsa su procedencia y pretende además que la mujer lo ame sin conocer su identidad, tenemos un silencio que no es rico en absoluto, pero hecho pasar como tal por el mito del «desconocido».

## EL JUEGO

El rasgo común de las acciones que hemos examinado hasta ahora es el de ser partes y fundamentos de la reproducción social, el objetivarse en ella. El hombre es siempre responsable de estas acciones y del saber que en ellas se manifiesta. Pero hay un tipo de acción, directa o verbal, y de saber correspondiente que no entra en el círculo de la reproducción social y de las cuales *no se es responsable*. Se trata del juego. Un aspecto común y esencial de todo juego es que *desarrolla o movilitiza capacidades humanas, sin ninguna consecuencia*. Si alguien recita una escena en la que mata al hijo del rey, esto no trae consecuencias, porque en realidad no le hace nada. Si uno gana a un amigo al ajedrez, el hecho no tiene consecuencias reales, porque en realidad no le causa ningún daño. Cuando esta ausencia de consecuencias acaba, ya no se trata —aunque permanezca inmutable la forma lúdica— de un juego en lo referente al contenido. Así sucede, por ejemplo, en el profesionalismo.<sup>11</sup> Es cierto que el juego, además de las facultades, pone también en movimiento a menudo las pasiones. Sin embargo, la ausencia de consecuencias sigue siendo posible por la intervención de las formas normales de autocontrol. «Hay que saber perder» es la conocida norma del juego, y quien no la respeta, pasa por un aguafiestas.

A causa de esta falta de consecuencias, la moral del juego es radicalmente distinta de la moral de la vida. *La única moral del juego estriba en la observancia de las reglas*, y esto sólo en los juegos que las poseen. Dentro de las reglas todo es posible. El jugador no debe tener miramientos con el otro. Sería absurdo jugar mal para dejar ganar al adversario. Cuando en los jugadores aparecen motivaciones de este género, es porque provienen «de fuera», «de la vida», no pertenecen a la esfera inmanente del juego.

En el momento en que se presenta la responsabilidad moral, se está ya fuera de los límites del juego; «dejamos perder, ya no es un juego», dicen los niños en quienes se ha desarrollado ya el sentido de este *punto-limite*. (La ausencia de la responsabilidad en la esfera lúdica no impide que en el juego se manifieste también el carácter del hombre. El *homo ludens* no es más que la revelación del hombre *entero* en la actividad lúdica, donde puede manifestarse, por tanto, toda su humanidad: en el juego puede ser celoso, envidioso, indiferente; apasionado, bondadoso, etcétera; puede jugar con o sin inventiva, con mayor o menor fantasía, de un modo lógico o ilógico; puede tomar o no en serio la derrota; puede transferir o no a la vida «real» el dolor sufrido en el juego, etcétera.)

11. Este hecho está bien representado en los 40.000 dólares, de Ernest Hemingway.

Como hemos dicho, mediante el juego pueden ser puestas en movimiento *todas las facultades humanas*. Los juegos también se distinguen entre ellos por las capacidades que prevalentemente ponen en movimiento. Jugar a alcanzarse requiere y desarrolla ante todo la destreza y la agilidad; la gallina ciega, la sagacidad; las adivinanzas, la lógica y la asociación. Pero hay una facultad que salta siempre a primer plano: la *fantasía*. Precisamente porque la realidad es «sustituida» por una realidad imaginaria y se vive en un mundo inventado y autónomo, todo juego se convierte en una *satisfacción de la fantasía*. Con mucha agudeza Gehlen detecta esa necesidad incluso en juegos que tienen objetivos muy próximos a la vida, es decir, que superan el círculo lúdico inmanente: los juegos eróticos y aquellos cuyo objetivo son las ganancias.

Distinguiremos tres grandes grupos. Pertenecen al primero los *juegos de pura fantasía*. Según Leontev la mayoría de los juegos infantiles son de este tipo, y sirven prevalentemente para la interiorización social. El juego de una niña que viste y cuida a su muñeca y el de un niño que construye un castillo con piezas, consisten en sentir respectivamente la muñeca como una recién nacida y el castillo construido como un castillo real. Con el crecimiento los juegos de fantasía no desaparecen, sino que asumen otras formas. Una de ellas es para los adultos el *do-it-yourself*. De hecho el placer que se experimenta en estos juegos no se deriva tanto del hecho de producir un objeto útil, como del hecho de que es producido a través del libre juego de la fantasía, de que es satisfecha en él la necesidad de fantasía. Es también de este tipo la forma de pensamiento anticipador convertida en un fin en sí misma, la fantasía, al igual que los citados juegos eróticos.

Forman parte del segundo grupo los denominados juegos *miméticos*, en los cuales la satisfacción de la fantasía se traduce en la asunción de un *papel*. La forma más desarrollada y plena de este juego es el teatro, y bajo este aspecto el juego mimético constituye en realidad el punto de partida y el fundamento del arte. Pero esto no significa —como piensan algunos, y entre ellos Schiller— que el arte mismo sea también un juego. De hecho el arte, en cuanto objetivación genérica para-sí, no es en absoluto una mimesis puramente evocativa, sino que constituye su objetivación elevada al nivel de la genericidad. El juego, por el contrario, es por su carácter un fenómeno de la vida cotidiana y no supera nunca esta esfera. Aunque con esto no queremos negar que existan numerosísimas formas de paso entre el juego mimético cotidiano y la creación artística o su concreción.

Los juegos miméticos tienen también evidentemente formas menos desarrolladas. Entre los niños se verifican a menudo temporales «atribuciones de papeles» (ahora yo soy el conductor, ahora yo hago de maestro y tú de niño, etcétera) En ciertos ca-

—sos tienen lugar transposiciones directas a los juegos regulados (por ejemplo, el gato y el ratón). Leontev ve en ellos un desarrollo típico: «El juego procede evolutivamente: en primer lugar el papel claro con la situación imaginaria y las reglas encubiertas, finalmente las reglas claras con la situación y el papel imaginarios.»<sup>12</sup>

El tercer tipo es el *juego regulado*. En este caso los papeles —cuando existen— pierden importancia y se convierten en funciones dentro del determinado sistema de reglas (tú eres el que alcanza, él es el ala izquierda, etcétera). Los juegos regulados tienen dos elementos característicos. El primero es que son en general juegos colectivos, no es posible efectuarlos solos. Lo que puede expresarse en una concomitancia o en una sucesión (el fútbol y la competición entre tiradores). Pero, como siempre, deben estar implicados un cierto número de participantes. El número mínimo es de dos (el esgrima), pero varía según los juegos; el máximo es indeterminado, pero no puede ser demasiado grande (diez mil personas no pueden jugar juntas, como máximo pueden mirar, entusiasmarse, etcétera). El segundo elemento de los juegos regulados es su *carácter competitivo*: en ellos se puede ganar o perder. Incluso deben su popularidad precisamente a este aspecto competitivo, en cuanto no sólo la fantasía encuentra en ellos un nuevo alimento (el papel de la casualidad en los juegos regulados), sino que a través suyo surge una particular tensión que aferra tanto a los jugadores como a los hinchas. Los juegos de pura fantasía casi no producen tensión, son relativamente privados y no tienen hinchas. En los juegos miméticos se crea ya una atmósfera de algún modo tensa, pero la causa primera de esta tensión no es el juego, sino más bien el contenido evocado. (Cuanto más trata la historia «de nosotros», tanto más numeroso es el público.) Los juegos regulados, por el contrario, son por su naturaleza creadores de público. Pero también aquí es importante el contenido: la competición entre los dos mejores espadachines del país (una «bella competición») atrae muchos más espectadores que un partido de fútbol entre equipos de tercera división. Sin embargo, tienen siempre un público, porque la posibilidad de ganar o perder, la tensión y la expectativa bastan por sí solas para atraer espectadores.

¿Cuál es, por tanto, la función del juego en la vida cotidiana? El juego constituye una actividad que desarrolla las capacidades, que está guiada por la fantasía, y que —dada su falta de consecuencias— *no puede ser un deber*: no se podría nunca exigir, ni nunca nadie lo ha hecho. El desarrollo de las capacidades sin consecuencias sociales, por un lado y la inexigibilidad

12. A. N. LEONTEV, *A pszichikum fejlődésének problémái* (Problemas del desarrollo de la psique), Budapest, Akadémiai Kiadó, 1963, p. 500.

por otro, crean una particular *esfera* y una particular *consciencia de libertad*. Tenemos así un momento positivo y un momento negativo interrelacionados entre sí. Es negativo el aspecto de la ausencia de obligación; el dato positivo es el desarrollo de las capacidades. Hay que subrayar con fuerza que en el juego, sea cual sea el momento de la libertad predominante, el positivo o el negativo, se trata siempre de una libertad *subjetiva*. Es decir, a partir del juego no podemos saber si determinada persona en la vida «verdadera» puede realizar sus capacidades y cómo.

En el mundo del niño, que aún no ha alcanzado el nivel de la conducta autónoma de la vida cotidiana, la libertad *subjetiva* tiene necesariamente mucho espacio. Para los niños, por tanto, el juego es una forma de vida «natural», una forma inconsciente de preparación para la vida. En el mundo de los adultos las cosas son de otro modo: el contenido del juego y la función que cumple en su vida varían sensiblemente según el grado en que pueden *realmente* ser libres y según la medida y el modo en que consiguen realizar sus propias capacidades en la vida. En épocas en las que las posibilidades de libertad en la vida son relativamente amplias, cuando el trabajo y las relaciones sociales están relativamente poco alienadas, el juego conserva en su totalidad la libertad *subjetiva* de la satisfacción de la fantasía. En este caso no es una preparación para la vida, sino el ejercicio sin responsabilidad de las capacidades *adquiridas* y de las habilidades desarrolladas en la vida. (De este tipo eran las fiestas de los arqueros en la Suiza de los inicios del siglo XIX.) Todos los pensadores que han emitido hipótesis sobre un futuro no alienado, se han interesado particularmente por la parte que el juego puede tener en un mundo sin alienación (Rousseau, Fourier). Por el contrario, cuanto más alienadas son las relaciones sociales, cuanto más alienada es la actividad de trabajo y la misma vida «verdadera», tanto más clara y unívocamente el juego se convierte en una *evasión*, en un punto de apoyo, en una pequeña isla de libertad. (Un ejemplo en este sentido es la predilección de los negros estadounidenses por el boxeo, como única ocasión en la que un negro puede dejar k.o. a un blanco *impunemente*.) Los adultos juegan la mayoría de las veces para olvidar el mundo, para crear un mundo distinto en el lugar del real, y también para constituirse una *pseudoindividualidad* en el lugar de una *individualidad efectiva*. La plaga de *hobbies* indica precisamente la difusión de esta última necesidad. Pero dado que la libertad del juego, como hemos visto, es en sí solamente una libertad *subjetiva*, no podrá nunca procurar una satisfacción completa y auténtica *en el lugar de la vida*. El juego, elegido como instrumento de *evasión*, sigue siendo improductivo y el mismo hombre, precisamente a causa de la libertad *subjetiva* conservada de este modo, se convierte en *prisionero del juego* (piénsese en

el *Jugador* de Dosoyevski). Y esto no sólo se verifica cuando las consecuencias se presentan (como en la ruleta), sino también en el caso de la clásica ausencia de consecuencias: el hombre que sólo vive sus fantasías en el juego o que se resarce de su vida fracasada y mezquina con la victoria de su equipo de fútbol preferido, está tan a merced del juego como un empedernido jugador de cartas.

Hemos hablado hasta ahora de un tipo de interacción entre la vida «verdadera» y el juego. Pero hay también otra, más relevante y más general. A saber: cuanto más alienadas son las relaciones sociales, tanto más surgen los clichés, los roles estereotipados, y tanto más disminuye en los hombres la conciencia de la responsabilidad moral respecto de sus acciones. Quien tiene un comportamiento basado en módulos, casi nunca o sólo superficialmente se enfrenta al contenido moral de sus propias acciones, casi nunca o sólo superficialmente siente la responsabilidad personal y admite las consecuencias de sus actos. Surge así el mundo del *Así lo hacen todos* y de esta argumentación emerge un comportamiento en el que los «roles» de las personas son entendidos como «reglas del juego», mientras que la firmeza o el hundimiento de los hombres aparecen identificados cada vez en mayor grado con la observancia y, respectivamente, las violaciones de tales reglas. Se instaura así un comportamiento humano que, si es legítimo en el juego —donde objetivamente no existen consecuencias—, cuando se difunde en la esfera de la vida «verdadera», es de una extrema absurdidad. En la vida, se sepa o no, todo acto tiene sus consecuencias, las cuales quizá perjudiquen gravemente a otras personas. Por otra parte, la vida «verdadera», cuando está dominada por la ausencia de consecuencias y de responsabilidades convertida en comportamiento general, ya no proporciona la libertad desarrollada en capacidades, la autorrealización auténtica que es propia del juego. El comportamiento de la vida cotidiana se convierte en un juego de las partes de las funciones. Por ello, la lucha contra la alienación se convierte en una lucha por la *reconquista* del juego. Debe ser reconquistado el juego auténtico, que no es el juego de las funciones, las apariencias, sustituto de la vida, sino parte orgánica de la libertad finalmente conquistada.

### LOS AFECTOS QUE ORIENTAN EL CONTACTO COTIDIANO. AMOR Y ODIO. LAS RELACIONES

El contacto cotidiano apela evidentemente a los afectos más variados, pero algunos de ellos son de *primera importancia para la orientación en la vida cotidiana*. Y se trata de senti-

mientos del sí (enunciados según el grado de intensidad): *simpatía, inclinación, amor*; y de los sentimientos del no (también éstos ordenados según el grado de intensidad): *antipatía, aversión, odio*. Entre ambos grupos está como «tercero neutral» la *indiferencia*. Dado que no podemos proporcionar aquí una teoría de los afectos, nos limitaremos a hablar de los polos más intensos y del «centro». El sentimiento del amor nos liga a aquellas personas cuyo contacto aparece como importante para nuestra personalidad; el odio, por el contrario, nos liga a aquellas personas con las cuales —siempre desde el punto de vista de nuestra personalidad— queremos evitar de un modo absoluto el contacto. Somos indiferentes hacia aquellas personas con las cuales tener o no contactos posee para nosotros el mismo valor.

En los sentimientos hay que subrayar la relación con la personalidad. Cualquier contacto podría ser entendido como importante sin que exista una satisfacción de la personalidad (por ejemplo, cuando produce un útil material). Es posible que queramos evitar absolutamente el contacto con personas que amamos (el contacto con las cuales comportaría una satisfacción de la personalidad) por distintos motivos (el objeto de mi amor no me ama, quiero mitigar mi dolor evitando el encuentro, no quiero perturbarlo, etcétera). Análogamente, pueden ser numerosos los motivos por los que deseamos tener o evitar los contactos con personas indiferentes.

Aunque los afectos de que hablamos se derivan indudablemente en primer lugar de los contactos interpersonales y se refieren a éstos, desde siempre se han extendido por analogía también a los seres vivientes no humanos, a los objetos, a las instituciones, etcétera. Sin embargo, esta extensión analógica no ha afectado su estructura fundamental. Mi amor hacia un perro significa, como siempre, que es importante para mí estar junto a él. Si odio un objeto (porque me recuerda algo desagradable), me esforzaré por evitar el tocarlo y, si puedo, lo destruiré. Si soy indiferente hacia cierta legumbre, no me importará si la sirven o no durante la comida, etcétera.

Definimos afectos de orientación el amor, el odio y la indiferencia porque su función consiste principalmente en promover o guiar la orientación en la producción de los contactos cotidianos. Debo estar orientado sobre con quién está bien, mal o es indiferente tener contactos. Pero hay que poner de relieve que estos afectos *no son en absoluto tan subjetivos, tan ligados a la personalidad, como podría parecer a primera vista*. Los hombres nacen en una red de relaciones de amor y de odio, aunque esto varía en las diversas épocas. Todo niño «nace» en una situación por la cual ama a sus padres. No sólo porque éstos son necesariamente importantes para él (sin ellos no podría existir), sino también porque este amor forma parte del

sistema de exigencias sociales. De igual modo, constituye una exigencia social el que todos los padres amen a sus hijos. También en este caso el origen del amor (más allá de la atracción natural hacia quien es frágil, indefenso, y más allá de los fundamentos biológicos del amor) es el hecho de que el niño es importante para los padres: quienes «continúan viviendo» en él, le transmiten sus propias características, el nombre, la propiedad, los objetivos de vida, etcétera. Pero además de todo esto, el amor es también una norma social, y es tan sólida que hijos que desde hace tiempo son indiferentes hacia sus padres (ya no son importantes para ellos) y padres desde hace tiempo indiferentes hacia sus hijos (tampoco éstos son va importantes para ellos) continúan sosteniendo que los aman. Es necesario que penetre la aversión —en casos excepcionales incluso el odio— para confesarse a sí mismos que no aman a aquellos que «deberían» amar.

De un modo análogo, son también socialmente prescritas numerosas relaciones de odio. Los niños pequeños saben va que hav que odiar a los enemigos de la patria o de la familia, que sólo se les puede encontrar en un lugar: el campo de batalla. En este caso es también necesario un potente «sentimiento opuesto» para liquidar el odio recibido de la convención; Romeo debe *enamorarse* de Julieta para poder amar a un miembro de la familia de los Capuletos.

Quién o qué es o no importante para nosotros, quién o qué se debe o no amar, está en cierto modo socialmente preformado. Evidentemente dentro de tales límites sigue siendo válida la importancia atribuida por el *particular* y su iniciativa. Aun enrojeciendo, el niño confiesa amar más a uno u otro de sus padres. Y tampoco el amor de los padres es igual respecto a todos sus hijos (seleccionados según su sentido de importancia). La intensidad de la normativa social puede verse también en el hecho de que en tales casos se habla a menudo de «injusticia»: los hijos de Jacob consideraban injusto que el padre prefiriese a José.

Con el fin de que las sociedades naturales y la anarición de la individualidad burguesa, los afectos orientativos del contacto interpersonal han comenzado —al menos tendencialmente— a ser menos preformados por la sociedad. Incluso en los contactos del hombre más insignificante va creciendo la posibilidad de elegir libremente el objeto del amor o del odio. Que esto luego suministre mayor espacio a la arbitrariedad o signifique efectivamente una mayor libertad, depende en gran parte, como veremos, de la *motivación* de los afectos, del por qué una persona es o no importante para otra.

La inclinación y la aversión (las formas menos intensas de amor y odio) no impulsan a otra cosa que a buscar o evitar el contacto. El amor y el odio, intensificados, en ciertos casos

superan ampliamente este límite. El *ser* del objeto del amor y el *no ser* del objeto del odio pueden convertirse en fines en sí mismos: quisiera sacrificarme por la persona que amo y destruir a la persona que odio.

Para juzgar las formas intensivas de los afectos de orientación, hay que someter a análisis el *contenido* (sobre todo moral) y la motivación (sobre todo moral) de los sentimientos. En realidad, incluso su sola existencia no es indiferente en el plano del valor. Mientras que las parejas antipatía-simpatía e inclinación-aversión no tienen ni siquiera tendencialmente un contenido de valor, al amor y al odio se atribuyen en cuanto tales valores. En abstracto se juzga que el amor constituye un valor y el odio un desvalor. Evidentemente, esto no significa que todo amor sea positivo y todo odio negativo en tal plano, sino solamente que —considerando la *media* de los contactos humanos— el amor cumple más bien una función positiva y el odio más bien una función negativa; que —aunque ambos puedan ser manifestaciones que acompañan al comportamiento particular— en general el odio caracteriza la particularidad (pero siempre y sólo tendencialmente).

Sin embargo, lo que establece el contenido de valor de un amor o de un odio concretos, es en primer lugar *quién, por qué y cómo* se ama o se odia. Los tipos son innumerables, pero el elemento fundamental de la valoración viene dado por el grado en que el particular (la institución) que amo u odio es *objetivamente merecedor de amor o de odio*, por la cantidad de valores o desvalores genéricos incorporados en él. Cuanto más importantes son para la persona concreta los particulares (y las instituciones) merecedoras de amor, y cuanto más exoresamente el afecto está *motivado* por este merecer amor, tanto más cargado de valor está el amor mismo; y viceversa: cuanto más netamente el odio está motivado por el merecer odio y *cuanto más exclusiva es esta motivación*, tanto más positivo es el contenido de valor del odio. Pero es universalmente sabido que una persona merecedora de amor puede ser amada *de un modo justo*, pero también *de un modo equivocado* (y viceversa: una persona merecedora de odio puede ser odiada *de un modo equivocado* al igual que de un modo justo), o sea que los sentimientos pueden suscitar reacciones (acciones) adecuadas, pero también inadecuadas.

Repetimos: los afectos de orientación explican su función esencial en los contactos cotidianos. Si, en cambio, dos de ellos, el amor y el odio, operan también como motivaciones en los contactos genéricos y en las objetivaciones genéricas para-sí. El desarrollo de la moral, de la política, del arte y de la ciencia es inconcebible sin grandes amores y grandes odios. En estos casos el éxito o fracaso en el seno de la esfera respectiva es uno de los criterios para establecer si la individualización (el

conocimiento) de lo que es merecedor de amor y de lo que es merecedor de odio es correcta. El amor equivocado y el odio equivocado conducen en estas objetivaciones completamente a descarríos, mientras que es sabido por ejemplo que a menudo un gran artista sólo está en condiciones de reproducir en su obra de arte la jerarquía de valores reales en contraposición a sus preferencias cotidianas por determinados tipos (piénsese en lo que dice Engels sobre la predilección de Balzac por los héroes del *ancien régime*).

La indiferencia (el afecto de la ausencia de afectos) no interviene de ningún modo en las objetivaciones genéricas para-sí, a pesar de que es extremadamente frecuente en los contactos cotidianos. En cuanto al contenido de valor, es la mayoría de las veces neutral. Pero cuando la indiferencia se convierte en un modo de comportamiento general, cuando reprime a los otros afectos de orientación, posee un contenido de valor negativo. Es decir, sobre la base de la indiferencia generalizada el particular no podrá nunca elevarse a las esferas genéricas para-sí, no podrá formarse una actitud consciente hacia la genericidad.

Los afectos de orientación de la vida cotidiana son factores decisivos en las relaciones. Se recordará que según nuestra definición las relaciones son aquellos contactos sistemáticos (u organizados) caracterizados —en primero o segundo lugar, pero siempre muy intensamente— por los afectos anteriores. Toda relación contiene una «carga» de amor o de odio, aunque evidentemente el amor y el odio no siempre indican la presencia de una relación. Y esto no sólo porque una relación únicamente puede surgir entre personas, mientras que el amor y el odio (analógicamente) pueden también referirse a otros seres vivos, a las cosas, a las instituciones, etc., sino también porque se puede amar a una persona en secreto (lo que no implica una relación), el amor puede ser unilateral (también aquí sin relación), etcétera. Y lo mismo puede decirse del odio.

El carácter de los sentimientos constitutivos de relaciones es, por tanto, la reciprocidad. Cuando falta este rasgo esencial y no ha existido nunca, como máximo se puede hablar de posibilidad de una relación; cuando desaparece, se debe hablar del fin de una relación. Puedo enamorarme de alguien, pero esto sólo implica una relación amorosa cuando existe reciprocidad; puedo alimentar sentimientos de amistad hacia una persona sin que de ellos se derive nunca una amistad (como relación), etcétera. Sin embargo, la reciprocidad no implica que los sentimientos deban ser igualmente intensos por parte de ambos lados y tener el mismo contenido. Es indudable, por ejemplo, que entre el amo y su fiel siervo existe una relación humana, pero ésta se basa en una relación de desigualdad, por lo cual la naturaleza y el contenido de los respectivos sentimientos de afecto son radicalmente distintos. La relación no paritaria también puede

realizarse —dentro de la propia categoría— cuando los sentimientos tengan contenidos distintos; en tales casos las relaciones paritarias permanecen, por el contrario, irrealizadas, insatisfechas. (Lo cual siempre sucede cuando se da una desigual intensidad de sentimientos.)

Las relaciones se dividen tendencialmente en dos grupos: las libremente elegidas y las no elegidas libremente. Señalemos rápidamente que —prescindiendo por un momento del contenido de la relación y de la intensidad de los sentimientos— el contenido de valor de las relaciones libremente elegidas es más elevado. Sin embargo, no existe entre los dos tipos un muro insalvable. La relación entre padres e hijos no es por su naturaleza libremente elegida, sino que se basa en un azar biológico. Pero ya hemos puesto de relieve la presencia de momentos de libre elección en la misma familia patriarcal (la relación entre Jacob y José). También aquí podemos decir que el contenido de valor de las relaciones en el seno de la familia es tanto más elevado, cuanto más intensas las hace la motivación del «merecer amor». A medida que avanza el proceso de disolución del matrimonio monogámico, se clarifica también cada vez más con respecto a la familia la libre elección de las relaciones. Pero es difícil imaginarse una relación libremente elegida en la que el azar no intervenga en absoluto. Es ya un azar el que dos personas se encuentren. Cuando un niño es inscrito en una escuela, se encuentra, pongamos, entre otros treinta niños y entre éstos elige libremente aquellos con los que quería establecer una relación (es universalmente sabido que en las sociedades clasistas este proceso es regulado o circunscrito por prescripciones, prejuicios, etc., sociales). No obstante, admitido que tenga *la misma posibilidad* de elegir a los treinta niños, al final elige sólo dos, los que considera (o siente) más importantes para él. También aquí ha intervenido el azar: si el niño no es inscrito en esa escuela o no va a esa clase, no encuentra a esos treinta niños, y por tanto dirigirá sus relaciones hacia otros. No por eso las relaciones tienen algo de «fatal». El particular con que hemos instaurado una relación, no es nunca el único compañero posible. Pero cuando la relación tiene lugar, la sentimos —precisamente a causa de su integridad— como irrepetible, «destinada», como «hecho ineluctable».

Desde el punto de vista de nuestro desarrollo humano las relaciones son los contactos más esenciales, más ricos de contenido, de nuestra vida cotidiana. Cuanto más *intensas* son, cuanto más basadas están en la *igualdad*, cuanto más intervienen en ellas *el momento de la libre elección*, cuantas más relaciones libremente elegidas, surgidas *sobre la base del «merecer amor»*, marcan la vida de las personas, tanto más rica de contenido, tanto más humanizada es su vida. Estas relaciones son *el valor más alto de la vida cotidiana*.

## El espacio cotidiano

El contacto cotidiano tiene siempre su espacio peculiar. Este espacio es *antropocéntrico*: en su centro está siempre un hombre que vive su vida cotidiana. Su *articulación* esta siempre fijada por la vida cotidiana, donde la *experiencia interior espacial* y la *representación del espacio* están indisolublemente interrelacionados. Por el contrario, así se encuentra el *concepto de espacio*, que desciende de la ciencia a la vida cotidiana; en la vida cotidiana se convierte en representación, pero no se transforma nunca en un modo de vivir el espacio, en una experiencia interior que oriente la vida cotidiana. Examinaremos ahora las categorías de representación y experiencia interior del espacio; pasaremos, por tanto, brevemente al concepto de espacio, refiriéndonos finalmente al «punto fijo» en el espacio.

## Derecha e izquierda

Derecho e izquierda son modos intuitivos de vivir el espacio que sirven para *orientarse* en él. Esta experiencia interior (representación) espacial no tiene casi ningún fundamento objetivo y sólo está presente en el particular (las diferentes habilidades de nuestras manos, la colocación de los órganos más importantes en el cuerpo, etcétera). En el espacio no existe objetivamente ni derecha ni izquierda, nos orientamos en base a estas categorías relacionándonos nosotros mismos con el espacio. Además, el diferente valor que se otorga a estas palabras es también puramente antropocéntrico, en cuanto hay que remitirlo a las diferentes habilidades de nuestras manos y de nuestros pies; este hecho es posteriormente transformado en significado simbólico (ya no unido a la orientación) de la derecha («diestro») y de la izquierda («zurdo», «siniestro»).

## Arriba y abajo

También arriba y abajo son principalmente categorías de la representación o experiencia interior del espacio que sirven para la orientación. Pero hay aquí algo más objetivo (natural) que en derecha e izquierda. De hecho el sistema de referencia natural de la vida y del pensamiento cotidiano es la *tierra*; en el caso de arriba y abajo referimos las cosas a la tierra. Por lo cual la diferencia de valor ligada a estas categorías es también más objetiva y no se basa únicamente en las características biológicas del hombre. Todo lo que para el hombre tiene valor —el fruto, la espiga— está arriba (respecto al tronco del árbol o al tallo del grano). De «arriba» luce el sol y cae la llu-

via; el «arriba» es visible, el «abajo» (subterráneo) invisible. (En arriba y abajo, al igual que en derecha e izquierda, aparece también la transferencia de la acentuación valorativa a significados no espaciales.) Es fácil comprender la importancia de la objetivación de arriba y abajo en nuestra representación del espacio. Cuando se mira en un espejo, la derecha y la izquierda aparecen invertidas sin que se tenga la sensación de un «mundo invertido». Pero si uno se ve con la cabeza hacia abajo, siente aquel espacio como «contra natura».

### *Cerca y lejos*

La distinción entre cerca y lejos sirve ante todo para designar el campo de acción de nuestros actos: es más fácil actuar sobre lo que está cerca que sobre lo que está lejos. «Muy lejana» es una cosa que está fuera del radio de acción de nuestros actos, y con ello viene dada también la entidad del esfuerzo necesario para alcanzar ese puesto. Por tanto, no es simplemente una paradoja decir: Barcelona está más cerca de París que una pequeña aldea a sesenta kilómetros. De hecho, en la actualidad es más fácil y menos fatigoso llegar a París por vía aérea que no a una pequeña aldea mal comunicada, para lo cual hay que cambiar de tren varias veces y quizás esperar largo tiempo el transbordo. Cerca y lejos indican también igualdad o diferencia de usos. Nos son cercanos aquellos lugares, regiones, etc., donde el comportamiento es similar al nuestro, son lejanos aquellos lugares en los que el comportamiento es distinto. A este tipo de diversidad se refieren las fórmulas introductorias de los cuentos: detrás de las siete montañas, detrás del monte de cristal, en el fin del mundo, etcétera. Según Simmel<sup>13</sup> no es casual ni siquiera el hecho de que las relaciones humanas sean indicadas como cercanas y lejanas: en las comunidades naturales la intensidad de las relaciones interpersonales depende efectivamente de la proximidad o lejanía. Pariente próximo es aquel con el cual —en su tiempo— se ha vivido bajo el mismo techo, un pariente lejano vive lejos. En la aldea el que está próximo es el «vecino», el que está lejos es el forastero, porque viene de fuera y tiene costumbres distintas de las nuestras, etcétera.

### *El límite*

El límite es la frontera del espacio en el que se mueven nuestras acciones. Para aquel que en el curso de su vida no ha sali-

13. G. SIMMEL, *Soziologie*, Lipsia, Dunker und Humboldt, 1908.

do nunca de su aldea, el límite es la aldea. Y en un doble sentido: por una parte, sus acciones sólo están motivadas por experiencias efectuadas dentro de ese espacio determinado; por otra, el radio de acción de sus actos no supera los límites de ese espacio. En el primer sentido el límite es muy elástico. Durante largos períodos históricos el saber cotidiano de la media de los hombres se ha producido dentro de límites relativamente restringidos. En la actualidad los conocimientos conciernen a todo el globo terrestre, el espacio —en este sentido— se ha extendido mucho. En principio tenemos la posibilidad de viajar, en otros términos, tenemos la posibilidad de transformar lo que está lejos en algo cercano, en experiencia vivida personalmente. Sin embargo, en este sentido existen también los límites. Tampoco hoy nadie conoce todo el globo terrestre por experiencia personal; pero se trata del aspecto menos importante del límite espacial. Más importante es el problema del radio de acción de nuestros actos. Por extenso que pueda ser el espacio, *el radio de acción del hombre que vive su vida cotidiana permanece siempre dentro de límites determinados*. Sólo la elevación a la esfera de las objetivaciones genéricas para-sí permite por principio superar todo límite terrestre.

Como hemos dicho, *el concepto de espacio* descende de la ciencia a la vida cotidiana. Toda persona civilizada tiene en la actualidad conceptos relativamente precisos sobre la *efectiva distancia* de los continentes, de las ciudades, etcétera. Aun sintiéndose más próximos a Londres a causa de las comunicaciones aéreas (la experiencia interior espacial cerca-lejos ha cambiado), todos saben perfectamente que Londres está más lejos que la pequeña aldea mal comunicada. Los actuales hombres civilizados saben además que el cosmos es infinito. En casos excepcionales este saber puede convertirse en una experiencia directa (se experimenta lo infinitamente pequeño del globo terrestre frente al cosmos), pero en la praxis cotidiana este concepto espacial no tiene ningún efecto de relieve. La tierra —al menos hoy— es el espacio máximo (en la media) de nuestras acciones; los viajes a la luna no tienen efectos sobre la humanidad. Nuestras percepciones continúan siendo referidas a la tierra. Sabemos que arriba y abajo son categorías antropocéntricas (o bien geocéntricas), pero a pesar de esto también el físico se orienta en la vida cotidiana con los conceptos de arriba y abajo y de derecha e izquierda.

#### *El punto fijo en el espacio: la casa*

Nos hemos referido ya a la importancia en la vida cotidiana de los hombres de lo conocido y de lo habitual, que son al mismo tiempo el fundamento de nuestras acciones y una necesidad

nuestra. Poseer un *punto fijo en el espacio*, del cual «partir» (cada día o bien a intervalos más largos) y al cual volver siempre, forma parte de la vida cotidiana de la media de los hombres. Este punto fijo es la casa. La casa no es simplemente el edificio, la habitación o la familia. Hay personas que, aun siendo propietarias de una habitación y poseyendo una familia, no tienen casa. Por ello lo conocido y lo habitual son necesarios para crear un sentido de familiaridad, pero no agotan la categoría de casa. Es necesario que exista también el sentido de la *seguridad*: la casa protege. Contribuyen además *relaciones afectivas intensas y sólidas*: el calor del hogar. Ir a casa significa moverse en la dirección de un punto fijo en el espacio donde nos esperan cosas conocidas, habituales, la seguridad y una fuerte dosis de sentimiento.

#### EL TIEMPO COTIDIANO

El tiempo de la vida cotidiana, al igual que el espacio, es antropocéntrico. Así como el espacio cotidiano se refiere al aquí del particular, el tiempo se refiere a su ahora. El sistema de referencia del tiempo cotidiano es el *presente*. Y esto no sólo sucede en la vida cotidiana, sino también en numerosas objetivaciones genéricas para-sí, sobre todo en la política y (dentro de ciertos límites) en la historiografía. Sin embargo, en esta esfera el presente es el de una integración o del género humano, mientras que en la vida cotidiana se trata del presente del particular y de su ambiente. El presente «separa» el pasado del futuro: en la consciencia cotidiana las dimensiones temporales sirven también para la orientación práctica. En este sentido lo finito (lo que ya no actúa sobre el presente) se distingue del *pasado* (que aún actúa sobre el presente), siguen luego el *presente*, por tanto lo *incierto* (hacia el que se mueven nuestros objetivos) y finalmente lo *imprevisible*.<sup>14</sup>

Al igual que las experiencias interiores espaciales de la vida cotidiana, las temporales sólo son influenciadas por el desarrollo de la ciencia cuando ésta produce posibilidades de acción. Quien conoce bien la teoría de la relatividad, opera en la vida cotidiana con conceptos temporales cotidianos, y éstos no pierden su contenido de verdad en el sentido del saber cotidiano. Pero al concepto de tiempo le ha sucedido servir para una tentativa en dirección opuesta. Esto es, se ha intentado elevar a concepto científico un aspecto muy peculiar de la vida

14. Las categorías de las dimensiones temporales en la vida cotidiana las hemos extraído de H. LEFÈVRE, *Critique de la vie quotidienne*, vol. II.

cotidiana y muy importante en ella: la categoría de experiencia interior temporal, de la duración (*durée*). Pero por mucho que haya sido tratada como categoría filosófica, la duración ha seguido siendo una categoría cotidiana, de una forma mitificada. De los numerosos aspectos del tiempo cotidiano examinaremos ahora los más importantes.

### *La irreversibilidad*

El concepto filosófico del tiempo se reduce a la irreversibilidad de los acontecimientos y de los hechos. La irreversibilidad en cuanto concepto no aparece en el pensamiento cotidiano, pero *el hecho de la irreversibilidad* es parte orgánica de nuestra consciencia temporal cotidiana. Basta pensar en el frecuente lamento por las ocasiones perdidas, que no se han aprovechado, o bien en las también frecuentes reflexiones cotidianas según las cuales «las cosas pasadas ya no volverán», «lo que está hecho, hecho está, y no tiene remedio», etcétera. Pero, aunque en general nota la irreversibilidad (¿qué otra cosa podría hacer?), el pensamiento cotidiano *no puede resignarse a ella* y se afana continuamente en torno a lo irremediamente pasado, jugando con las posibilidades de «lo que habría sucedido si». Cuanto más mísera es la vida de una persona, tanto menos consigue aceptar conscientemente la irreversibilidad de los acontecimientos pasados. También de aquí nace aquella necesidad religiosa que impulsa a creer que los hechos negativos han acontecido por disposición divina, que el arrepentimiento cancela nuestras culpas y que el más allá, la «vida eterna», cumple una función de *reparación* en el infinito. Cuanto más libre es la relación de una persona con su destino (respecto a los factores objetivos y subjetivos), más es capaz de tener en cuenta la irreversibilidad de los acontecimientos y tanto menor es su necesidad religiosa. Por ello la aceptación de la irreversibilidad constituye el pilar básico de la *moral estoico-epicúrea*.

### *El límite (la muerte, la generación)*

La no resignación a la irreversibilidad por parte de los hombres es un modo de reaccionar al hecho irrevocable de la finitud de la vida, su *limitación*. El saber relativo al fin de la vida, a la *muerte* (la nuestra y la de otros), penetra *todo* el campo de acción de la actuación y del pensar cotidianos. Según Spinoza el sabio no piensa en la muerte, sino en la vida. Sin embargo, los hombres en general no son sabios y no consiguen prescindir de la muerte en sus acciones. Hablando de la moral (en la segunda parte) hemos puesto ya de relieve que si no

existiese la muerte los hombres en su inmensa mayoría serían honestos, porque la deshonestidad es a menudo una consecuencia de la falta de tiempo: el temor a perder para siempre lo que no se haya obtenido hoy. Esto no significa que la gente solo piense en la muerte. Al contrario: en la vida cotidiana media dominan los objetivos a alcanzar, el trabajo, los proyectos, el dolor por las desgracias sufridas, los intereses y el pensamiento de los intereses, y no domina en absoluto el pensamiento torturante de la muerte. (El sentimiento existencial de «ser para la muerte» sólo caracteriza a los intelectuales de determinadas épocas; lo cual no demuestra en absoluto que se trate de un sentimiento «elevado».) No obstante, basta una enfermedad, el funeral de un vecino, un mal sueño, y de inmediato la muerte aparece en el horizonte de la vida cotidiana como fuerza motivadora de determinadas acciones. El modo de reaccionar a la consciencia de la muerte depende en gran parte de los períodos, de los estratos sociales y, en su seno, de los particulares.

El análisis histórico de la actitud hacia la muerte requeriría en sí un estudio. No entraremos, por tanto, en las diferencias históricas y sólo tomaremos en consideración tres tipos de actitud. La primera está caracterizada por la *insensibilidad*. Son insensibles aquellos que aún sienten la muerte como un hecho natural, y por ello no se ocupan de ella. Para ellos es *insignificante* tanto la muerte de los otros como la suya propia en cuanto que, no teniendo una individualidad desarrollada, ni siquiera poseen el sentido de la unicidad de las personas. El temor a la muerte es característico del segundo tipo. Las personas de este tipo no son insensibles, comprenden ya su propia unicidad y la de los otros, por lo cual su fantasía —continuamente o sólo en situaciones de crisis— se ocupa de la muerte. De ello se derivan dos comportamientos aparentemente contradictorios. Uno está constituido por la no resignación, por la rebelión, por la perenne pregunta: «¿Por qué debo morir?»; el otro está constituido por la resignación, que puede llegar incluso al deseo entusiasta de la muerte. El tercer tipo, finalmente, siente ya la muerte (sobre todo la propia) como algo natural, pero solamente la muerte *natural*, mientras se rebela contra todo género de muerte provocada por la mano del hombre. Estas personas son individualidades que también respetan la individualidad, la unicidad del otro, por insignificante que sea el «otro». El individuo no se resigna a la muerte, pero *la acepta como parte orgánica de la vida* y se esfuerza en vivir de manera sensata, de un modo digno del hombre, para que su muerte tenga también un sentido. Ni siquiera este tipo es sabio y, aunque edifique su propia vida, piensa también en la muerte; pero sus acciones *no están nunca motivadas por su propia muerte*.

Digamos algunas palabras sobre la relación entre los límites

de la vida del particular y los puntos-límite históricos. Estos últimos periodizan el destino de una interpretación, fijan el marco de su desarrollo. Pero la «densidad» de estos puntos-límite históricos, no es indiferente respecto de la conducta de la vida cotidiana. Cuanto más próximos están, cuanto más breve es el período de tiempo que los separa frente a la vida de los particulares, tanto más intensamente «se ingiere» la historia en el modo de vida de éstos. Ernst Fischer<sup>15</sup> dice justamente que la *generación*, hecho importantísimo para la vida cotidiana actual, es una consecuencia de la mayor densidad de estos puntos-límite y, en cuanto fenómeno  *típico*, nace en el período antecedente a la Revolución Francesa. Son miembros de una generación los hombres que han vivido y absorbido determinados puntos-límite históricos más o menos a la misma edad, y no aquellos que simplemente pertenecen más o menos a la misma edad. La generación, por tanto, es el momento *discreto* en la *continuidad* de los nacimientos de los hombres que se deriva de la interacción entre «límite» histórico y duración de la vida de los particulares.

#### *La medida y la división del tiempo*

La división *natural* (correspondiente a la naturaleza) del tiempo es ciertamente más imprecisa que la del espacio, pero también utilizable en más direcciones y con mayor elasticidad. Con los pasos se puede medir un pedazo de tierra, a palmos un pedazo de tela, pero es muy dificultoso medir la distancia entre dos pueblos. La jornada (del alba, al ocaso) y el año son divisiones «naturales» del tiempo mediante las cuales se pueden medir con suficiente exactitud tanto el tiempo como el espacio. Es conocido el uso de los pueblos primitivos —uso surgido antes que el concepto de número— de comunicar la distancia de un pueblo a través de un movimiento que indica el número de albas y de ocasos (a pie tres jornadas, a caballo una jornada, etcétera). Aún hoy, después de haber acordado la división del espacio (y la división del tiempo dentro de la jornada), en la vida cotidiana comunicamos las distancias con definiciones temporales. No decimos que hasta la estación hay dos kilómetros, sino que a pie dista media hora y en tranvía veinte minutos.

La división unitaria del tiempo dentro de la jornada (la subdivisión en horas) es fundamentalmente distinta de la división en años y días. De hecho —exactamente igual que en la división del espacio— en la división del tiempo aparecen *homogeneizados*

15. ERNST FISCHER, *Problemas de la generación joven*, ed. Ciencia Nueva, Madrid, 1967.

sobre base cuantitativa elementos cualitativamente distintos: una hora es una hora cuando el sol surge, cuando está en el zenit, cuando oscurece, etc. Son los factores precientíficos de nuestro saber cotidiano.

La importancia social de la división del espacio y como consecuencia su importancia en la vida cotidiana es mucho menor que la de la división del tiempo. El espacio debe ser dividido en primer lugar refiriéndolo a la naturaleza (en los trabajos de construcción, etc.); incluso hoy bastan en la vida cotidiana los conceptos puramente empíricos de «grande», «relativamente grande», «muy alto», etcétera. La importancia de la división del tiempo, por el contrario, está en continuo aumento en la vida social (y por tanto cotidiana) de los hombres. La «distribución del tiempo» es una consecuencia necesaria de la finitud de la vida y de la economía en la cotidianidad de la que ya hemos hablado. Cuantas más cosas deben ser hechas cada día y cuanto más rápidamente (por exigencias internas y externas), tanto más es necesario aprender a distribuir bien el tiempo. La «puntualidad» es un importante atributo temporal en la vida cotidiana. Distribuir bien el tiempo significa también «organizarlo». Los hombres deben desarrollar en sí mismos la capacidad de actuar simultáneamente. Por otra parte, para entender la distinta importancia de las dos cosas, basta observar cuántas personas en la actualidad llevan encima un reloj y cuántas un metro.

La enorme importancia de la división del tiempo en nuestra época —mucho mayor que en el pasado— es un simple hecho. No podemos detenernos aquí en su contenido de valor. Sin embargo, quisieramos poner de relieve que, junto a la *falta de tiempo*, vuelve continuamente a estar presente la experiencia interior del *exceso de tiempo* (en la historia pasada de la humanidad sobre todo entre las clases no trabajadoras, en la actualidad, paralelamente a la disminución del horario de trabajo, incluso entre los trabajadores). Este exceso es una consecuencia del crecimiento de la cantidad de tiempo no usado para una actividad; el fenómeno subjetivo (afectivo) concomitante es el *aburrimiento*. Según la creencia popular el remedio contra el aburrimiento es el trabajo: el rey que se aburre y por ello está siempre enfermizo, aprende a cortar leña y se cura. Sin embargo, Kierkegaard sostiene justamente que el aburrimiento no sólo proviene de la inactividad, sino también de la *monotonía* de una actividad cotidiana febril, demasiado ligada a la «distribución del tiempo». De hecho, el antídoto contra el aburrimiento no es, en realidad, la actividad pura y simple, y ni siquiera en todos los casos la que nos es requerida, sino la actividad *que tiene un sentido*, que permite desarrollar nuestras capacidades humanas. Cuanto más numerosos tipos de actividades sensatas son posibles para los particulares de una determinada sociedad, y cuanto mejor saben explotar estas posibilidades (donde son igualmente

importantes tanto el factor subjetivo como el factor objetivo, aunque el segundo sea el socialmente decisivo), menos se aburrirán los hombres. Y entre las actividades sensatas no corresponde ciertamente el último lugar a las acciones verbales (el discurso) y a las acciones interpersonales intensas basadas en la igualdad.

### *El ritmo del tiempo*

El tiempo no «camina» ni veloz ni lento: todo hecho es igualmente irreversible. Por el contrario, el ritmo del tiempo cambia notablemente según los períodos históricos. Hay épocas en las cuales la estructura social apenas cambia durante siglos, y épocas en las cuales un siglo o quizás un decenio ve una serie de acontecimientos resolutivos. La *aceleración* del ritmo del tiempo es —al menos desde la aparición del capitalismo— una tendencia general de la historia.

El cambio del ritmo de la historia tiene siempre efectos sobre la vida cotidiana, pero no sobre la de cada particular, ni toca con la misma intensidad cada aspecto suyo. Afecta en primer lugar a las clases y estratos sociales que toman parte activa en los acontecimientos históricos o que son afectados por los cambios históricos. Hay estructuras sociales en las que ciertos estratos «quedan fuera» de la historia, y no sólo en cuanto no toman parte en ella, sino debido a que la historia no provoca en ellos ninguna modificación. Según Marx, son de este tipo las antiguas sobreestructuras sociales del modo de producción asiático. Desde la aparición del capitalismo el cambio del ritmo de la historia afecta cada vez más a toda la sociedad. Lukács pone de relieve, por ejemplo, que las novelas de Balzac están ligadas a puntos históricos muy firmes; la vida (cotidiana) de sus héroes sólo podía configurarse del modo en el que se configura en estas novelas, por influjo de determinados acontecimientos históricos concretos, sólo en un determinado momento. Pero también aquí se notan las diferencias que hay entre quien participa activamente y quien simplemente sufre el influjo de la historia.

La aceleración del ritmo histórico hace, ante todo, que la vida de los hombres *dentro de una generación* (a veces incluso más frecuentemente) se transforme, que un hombre en el curso de su vida se halle frente a situaciones cada vez nuevas. (Es éste uno de los motivos por los que surge la tendencia a orientarse hacia el futuro, de la que ya hemos hablado.) La vida, por tanto, debe ser «reordenada» con frecuencia. Esta reestructuración concierne sobre todo *al contenido*, pero a menudo opera sobre el mismo ritmo de la vida. Cuando, por ejemplo, el capitalismo disolvió las comunidades originarias y los viejos ti-

pos de trabajo, la gente tuvo que adaptarse no sólo a otros sistemas de exigencias, sino también a un ritmo de vida más rápido. Lo mismo sucede a las personas particulares que se trasladan a un país que se encuentre a un nivel productivo más elevado, que sea más capitalista. Basta pensar en las dificultades mediante las cuales los emigrantes a los Estados Unidos se habitúan a los más rápidos ritmos de vida y de trabajo.

Sean cuales sean los efectos sobre el contenido y sobre el ritmo de la vida cotidiana causados por la aceleración del ritmo de los acontecimientos históricos, *dentro de cada rasgo* de la vida cotidiana el ritmo debe ser relativamente *estable*. Esta estabilidad es requerida ante todo por el trabajo (hay que trabajar tantas horas al día, la jornada debe estar organizada sobre esta base), pero también por la economía de la vida cotidiana. Además, un ritmo más seguro y estable constituye un «descargo», mientras que un modo de vida «irregular», que cambia continuamente de ritmo, deteriora el organismo humano y el sistema nervioso: quien vive así, se vuelve incapaz de realizar tareas heterogéneas, muy articuladas. No contradicen a este ritmo unitario los cambios —también ellos regulados— temporales (durante las fiestas, en vacaciones); de hecho el reposo viene dado, no por la simple pausa durante la actividad, sino por un diverso ritmo de vida. El ritmo de vida regulado y el descanso no son sinónimos de *tensión* y *relajamiento*. Estas dos categorías se refieren a la obligatoriedad del trabajo alienado y al placer de estar liberados de él. El descanso bajo la forma de relajamiento es la contrapartida del trabajo alienado y constituye también un fenómeno de alienación. Schiller afirma con razón (hablando principalmente de arte) que el hombre que viva entre tensiones del trabajo y relajamiento, no es un sujeto adecuado para las actividades genéricas para-sí.

### *El momento*

La importancia del «momento» emerge ya en la vida cotidiana tomando en consideración el trabajo. El éxito del trabajo depende en parte (a menudo en gran parte) de haber juntado a los animales en el momento justo, de haber sembrado y recogido el grano en el momento oportuno. Pero no menos importante es la elección del momento justo en los contactos cotidianos. «La situación está madura para pasar a los hechos» significa que ha llegado el momento justo, que no se podía actuar ni antes ni después con éxito positivo. Una declaración de amor, un gesto amistoso, un castigo, etc., producen el máximo efecto cuando se ha encontrado el momento más apto. Por ello la *paciencia* es tan decisiva; hay que *esperar* el momento justo. El sentido de la irreversibilidad, del que ya hemos hablado, es sen-

tido a menudo precisamente cuando se ha perdido el momento justo y se sabe que ya no volverá.

La elección del momento adecuado es aún más importante en el caso de acciones que se desarrollen en el plano de la genericidad para-sí, y esto vale ante todo para la *actividad política*. En este caso la elección del momento justo puede ser decisiva para el destino de clases sociales o pueblos enteros; el talento político se revela en gran medida en la capacidad de captar el momento justo. Cuanto más rápido es el ritmo de la historia, tanto más importante es aprovechar el momento. Lo comprendió bien Maquiavelo, quien también analizó a fondo este problema, como condición necesaria para el éxito de una acción política.<sup>16</sup>

Pero en la vida cotidiana el momento tiene también un significado más usual: la *observancia* del término temporal prometido o aceptado. La convivencia social sería simplemente imposible si los hombres (globalmente) no respetasen los términos temporales comprometidos. Si uno llegase a una ciudad con horas o días de retraso, la palabra «cita» no tendría sentido. Sin embargo, respetar los términos temporales significa cosas notablemente distintas según las épocas, y este significado varía en gran medida según el tipo de acción a que se refiere. Lo que hoy, en nuestro tiempo acelerado, pasa ya por un retraso, en el Medioevo no lo era en absoluto (ni siquiera se le hacía caso). Lo que es calculado como retraso en el lugar de trabajo, no lo es en un encuentro entre amigos. No obstante, en cada contexto hay siempre una especie de *metro*, en base al cual se puede hablar de una inobservancia de los términos temporales.

### *El tiempo vivido*

Mientras que las precedentes categorías temporales, aunque antropomórficas, eran siempre objetivas, el tiempo vivido es no sólo antropomórfico, sino también *subjetivo*. La *experiencia interior temporal* de la persona particular no es mesurable de ningún modo, o mejor, no se la puede expresar (describir, cantar) con la cantidad de tiempo transcurrida. Cada uno sabe cómo puede suceder que el tiempo «no pase nunca» o bien que «vaya muy rápido», y cómo estas experiencias temporales interiores no tienen ninguna correlación con el tiempo efectivamente transcurrido, con la cantidad de tiempo medido en base a una convención social.

El tiempo vivido es una función de la carga o de la ausencia (del vacío) de experiencias interiores del sujeto. Es decir, la

16. Para un examen más extenso de las concepciones de Maquiavelo, remitimos a nuestro volumen *A reneszánsz ember, op. cit.*

experiencia interior temporal varía según el grado de saturación de experiencias interiores o con su ausencia. Pero esto no significa que la proporción deba ser siempre directa. Hay horas en las que vivimos cosas muy importantes para nuestro destino, horas que determinan nuestra vida más que algunos largos años. Pero este hecho puede producir dos distintas o incluso opuestas experiencias interiores temporales. Las horas cargadas de acontecimientos pueden ser sentidas como «extremadamente largas» porque en ellas ha sucedido «muchísimo», o bien —y por el mismo motivo— como «extremadamente breves». Es sobre todo el contenido del acontecimiento el que establece si la experiencia interior será «muy larga» o «muy breve». Si soy torturado para que confiese, cinco minutos pueden parecerme una eternidad; por el contrario, las horas felices transcurren como minutos. Y lo mismo vale para la experiencia interior de la ausencia de acontecimientos. Cuando estoy esperando algo bello, los minutos de la espera me parecen días: son minutos vacíos, que no «pasan nunca». Por el contrario, cuando miro hacia atrás en mi vida sin acontecimientos, tengo la sensación de que ha «volado», los decenios se reducen a breves instantes.

En la experiencia interior temporal tienen una particular función la *fantasia*, la *memoria* y la *imaginación*. Proust testimonia cómo es posible revivir en la memoria la vida entera en un breve instante. El tiempo de la memoria es la más subjetiva de las experiencias interiores temporales. Lo que yo revivo, en efecto es irreversible; el recuerdo es simplemente un momento de esta irreversibilidad, y *objetivamente* no es nada más. El tiempo vivido es, por tanto, subjetivo porque es *mi* tiempo: cada persona tiene un tiempo vivido *distinto*. Sin embargo, no hay que creer que los contactos sociales no influyan en el tiempo vivido de los sujetos particulares. Cuanto más numerosos son los hechos importantes, cuanto más ricos son de contenido los contactos humanos (relaciones), cuanto más iniciativa individual, acción autónoma, reflexión, es requerida a los hombres por el mundo, tanto más «denso» será el mundo interior de los particulares (pero sólo en la media), más tiempo vivirán los particulares en el curso del mismo fragmento de tiempo. En el arte esto aparece siempre muy claro. En las novelas los acontecimientos de varios años a veces son condensados en pocas páginas, mientras que luego aparecen distintos capítulos en los que se describe la historia (determinante para el destino de los personajes) de una jornada o quizá de una noche. Resulta así evidente que son *del todo* independientes del mundo, de las sociedades, el momento y el número en que se producen aquellos «instantes cargados de contenido» más largos que los años.

## LAS COLISIONES DE LA VIDA COTIDIANA

Entre las muchísimas colisiones cotidianas eligiéremos solamente, como es habitual, las típicas en las que es posible ordenar la heterogénea variedad de todas las otras.

### La disputa

La más común de las colisiones cotidianas es la disputa. Entendemos por disputa la *colisión entre intereses particulares*. Cuanto más numerosos intereses particulares (incluidos los afectos particulares) posee una persona, además cuanto más particular es el interés de las personas con que tiene contactos cotidianos, en mayor grado su cotidianidad está caracterizada por la disputa. Pero dado que nadie, ni siquiera un individuo, está totalmente libre de motivaciones particulares y en ningún ambiente están totalmente ausentes, no existe ninguna persona que no haya nunca disputado. Sin embargo, la disputa se convierte en una *forma de vida* sólo para aquéllos en quienes las motivaciones particulares han echado profundas raíces, han crecido exhuberantemente y se han convertido en parte orgánica de todo un comportamiento particular. Piénsese en los *Pequeñoburgueses* de Gorki.

Que la disputa está motivada por intereses particulares no significa, empero, que cuando es «suspendida» la particularidad desaparezca. Ante todo, no se puede disputar *con cualquiera*. A menudo, en las relaciones sociales basadas en la desigualdad, el que se encuentra en situación de dependencia no puede disputar con la persona de que depende. El amo puede reñir a su siervo, pero no viceversa. La suspensión de la disputa en la persona dependiente sólo implica, por tanto, la aceptación del *status quo*, quizá sea oportunismo, pero no una virtud. Una virtud, en todo caso, sería disputar con la persona de la que se depende, lo que equivaldría —aunque en una forma no precisamente elevada— a *reivindicar la igualdad en una situación de desigualdad*, a proclamar que los propios intereses particulares son iguales a los intereses del que está encima.

A menudo la disputa es verbal, raramente el conflicto genera hasta llegar a las manos. Sin embargo, la disputa verbal no puede ser considerada un debate. Debates y discusiones sólo se dan —también en la vida cotidiana— cuando uno escucha los argumentos del otro. En la disputa, por el contrario, las personas no se responden; cada uno repite sus argumentos, los correspondientes a sus intereses y afectos particulares.

El conflicto es la forma de aquellas fricciones cotidianas en las que también pueden estar presentes los intereses y afectos particulares, pero cuya motivación principal viene dada por valores genéricos y principalmente morales. Cuando un hijo entra en conflicto con su padre porque éste le da poco dinero para gastar, nos hallamos frente a una disputa; por el contrario, si la causa del conflicto es que el padre le prohíbe participar en un movimiento revolucionario, el hijo entra en conflicto con él. En un conflicto, aquel de los dos contendientes que posee valores motivantes superiores (en primer lugar morales) posee el contenido de valor positivo. A menudo, el que inicia un conflicto se encuentra con ello en contradicción con su particularidad (por ejemplo, cuando está en conflicto con alguien que ama, o bien con alguien ligado a él por intereses), por lo cual *el acto mismo* representa un contenido de valor positivo. Sin embargo, *buscar* el conflicto sólo es positivo cuando se trata de una cuestión efectivamente importante y decisiva, de no ser así constituye un signo de intolerancia.

También en el caso del conflicto la forma más frecuente es la acción verbal. Pero, contrariamente a la disputa, se da realmente un *debate*: moral contra moral, concepción del mundo contra concepción del mundo; a ello hay que añadir la reflexión sobre los argumentos del adversario (es irrelevante aquí la eventual profundidad o superficialidad de la reflexión), los cuales son tenidos en cuenta.

La disputa forma parte de la vida de los particulares orientados en base a la particularidad, por lo cual la sola disputa no produce nunca un cambio de esta forma de vida. Después de una disputa o de una riña, todo permanece como antes, ni siquiera la misma disputa se desplaza a un nivel superior, lo que por otra parte sería imposible. El nivel permanece inmutable, tanto si la motivación es la misma como si es otra. El conflicto, por el contrario, implica ya en sí la posibilidad del cambio de la forma de vida, o bien va repitiéndose a niveles más elevados. Pero las vías de este cambio son muy distintas. Una posibilidad —típica— es que uno de los contendientes cambie de posición (o que ambos lleguen a puntos comunes), de modo que el conflicto ya no existe o bien lentamente llega a un punto muerto. La otra posibilidad —igualmente típica— es que los dos puntos de vista se vayan distanciando cada vez más y el conflicto se agudice, llevando así a la ruptura. En el seno de un determinado grupo de personas el número de contrastes —dado que por principio éstos sólo pueden repetirse a niveles cada vez superiores— no puede ser infinito.

Cuando el conflicto se manifiesta bajo la forma de contraste, las dos partes asumen también las *consecuencias*. Lo que —si la

situación lo exige— puede llevar a la *tragedia*. Piénsese en Nora, de Ibsen que asume hasta el fondo todas las consecuencias sociales y personales del conflicto con su marido, y esto la lleva a la ruptura no sólo con él, sino con toda su forma de vida precedente.

Las mismas personas pueden disputar hasta el infinito,<sup>17</sup> pero no estar en conflicto perenne. Sin embargo, también las disputas acaban, y entonces se está *en disputa*, *en discordia*. Se puede estar en disputa durante un cierto tiempo (como en general sucede) o bien para siempre. La discordia definitiva significa simplemente que dos personas ya no se pueden soportar mutuamente, que la eventual proximidad perjudicaría sus intereses particulares más que la interrupción de los contactos. Por el contrario, el término del conflicto no es la discordia, sino la *ruptura*, la comprensión de que las respectivas ideas morales o concepciones del mundo son incompatibles.

En la disputa y en la discordia el afecto dominante es el rencor. Luego, en las reconciliaciones subsiguientes a las disputas, el rencor es refrenado, no muestra síntomas, o quizá desaparece efectivamente. Una nueva disputa provoca, por tanto, nuevos accesos de odio (en las personas bien educadas, accesos de aversión). En los conflictos, por el contrario, no es raro que el afecto dominante siga siendo el amor. Se puede amar a una persona incluso cuando sus principios y puntos de vista son para nosotros intolerables.

De todo esto queda claro que la disputa y el conflicto constituyen efectivamente dos grupos distintos de fricciones, pero *en la praxis sus límites a menudo desaparecen*. La disputa puede elevarse a conflicto y éste puede degenerar en disputa. A veces ésta última es elevada al rango de conflicto para autoconfirmarse en el plano moral, o bien un auténtico conflicto puede acabar con un compromiso. Sólo el individuo moralmente evolucionado está en condiciones de mantener sus conflictos a un determinado nivel: ni descende cada día a los litigios particulares, ni resuelve sus conflictos mediante un compromiso.

Cuando decimos que la disputa y el conflicto concluyen respectivamente con la discordia y con la ruptura, nos referimos a los conflictos que intervienen en el seno de un grupo de personas o de una comunidad. Pero, simplemente lo mencionamos, tales tipos de colisión no sólo son posibles en el seno de comunidades (grupos, relaciones) sino también en otro sentido. Se disputa con el policía cuando no se quiere pagar la multa, pero se entra en conflicto con él durante una manifestación política. En el primer caso el modo en que se resuelve el conflicto es personal, pero no privado (porque tiene lugar ante un funcionario público), en el segundo caso no sólo no es privado, sino que además es colectivo.

17. Cf. La comedia de Edward ALBEE, *¿Quién teme a Virginia Woolf?*

## La enemistad

La enemistad es típica de la vida cotidiana por otro aspecto. Consiste en un conflicto cotidiano *estabilizado*, que no exige obligatoriamente (como la disputa o el contraste) el contacto personal. El mantenimiento y agudización del conflicto se convierte más o menos en un *fin autónomo*. Una enemistad puede tener origen en causas muy diversas, tanto por conflictos particulares como por conflictos genéricos. Pero sucesivamente es posible que se separe del conflicto de partida, precisamente porque se ha convertido en un fin autónomo. Y puede verificarse tanto entre hombres particulares como entre integraciones. No sólo se dan enemistades entre los *burgueses* y los *poetas*, sino entre familias enteras, pueblos, etcétera.

La enemistad no implica la voluntad de hacer valer una opinión (una posición); constituye una especie de *competición*. Los participantes no quieren persuadirse recíprocamente, sino vencer o dominar al adversario. Esta competición no es una rivalidad de juego, sino una venganza particular, una lucha que no siempre es resuelta con medios pacíficos. La enemistad termina cuando uno de los participantes *sucumbe* o se *rinde* (no cuando está satisfecho o bien reconciliado).

La enemistad entre integraciones es ya una forma intermedia entre los conflictos cotidianos y los políticos. Asume la forma de lucha política cuando en su base se encuentran los intereses efectivos de la integración. Por el contrario, cuando la enemistad queda como un fin en sí misma, no va más allá de la esfera de los contactos cotidianos.

## El idilio

Denominamos idilio a la vida cotidiana sin conflictos. En la vida del conjunto social no han estado nunca ausentes los conflictos, ni lo estarán nunca en el futuro; el idilio, por tanto, sólo es posible en la vida cotidiana de aquellas personas que viven relativamente alejadas del mundo de las luchas sociales. He aquí por qué la idea de una vida idílica está siempre relacionada con la idea del aislamiento de la sociedad. Si consideramos que el enfrentamiento con las grandes objetivaciones genéricas constituye también un hecho cargado de conflictos, deben quedar excluidos de la vida idílica tanto la ciencia y el arte de alto nivel, como las colisiones políticas y morales. Pero también una vida cotidiana ajena a las objetivaciones para-sí sólo está exenta de conflictos si los hombres no están obligados a conquistar día a día su vida enfrentándose con otros hombres. Por tanto, en la idea de idilio está comprendida también la *ausencia de necesidades*, la simplicidad y la falta de intereses. Y de hecho el atributo

de idílico ha estado unido a la vida simple de los pastores, a la edad de oro, cuando cada uno recibía de la naturaleza todo ya preparado, a la familia cerrada, satisfecha de sí, contenta, etcétera.

El ideal del idilio es, por tanto, en cierto modo, el ideal de la pequeñez, de la limitación (en el sentido en que Marx usaba el término de *Borniertheit*). El hombre no-limitado, interesado en las objetivaciones genéricas, nunca satisfecho de sí, nunca evita las fricciones, especialmente cuando se trata de conflictos. No se contenta con el «calor de establo» (como dice Thomas Mann) de las comunidades simples y autosuficientes, aspira al conocimiento y a acciones de amplios horizontes. Sin embargo, no se puede liquidar como una simple estupidez el deseo secular de una vida idílica. De hecho, este ideal no ha surgido simplemente como rechazo de los grandes conflictos sociales, frente a los aspectos deshumanizadores de estos conflictos. Y en muchas ocasiones ha nacido como rechazo de los perennes conflictos mezquinamente particulares de la vida cotidiana, de esos conflictos que hemos denominado disputa y enemistad. Aun afirmando que el idilio como *jornu establu de vida* no es en absoluto nuestro ideal, lo consideramos, sin embargo, algo bello y deseable, un momento entre muchos otros, un *intermedio* de la vida cotidiana. También Shakespeare lo representó de este modo. Recuérdese que la vida idílica en los bosques de las Ardenas terminó súbitamente apenas el duque acaba el exilio y recomienza la vida llena de conflictos en el seno de la sociedad. Pero en el momento determinado —«antes» y «después» de la actividad social llena de conflictos— el idilio cumple una bella y noble función: la del «reposo moral» digno del hombre.

### LOS FACTORES DE LA SATISFACCION COTIDIANA

La satisfacción presenta dos factores en la vida moderna: lo *agradable* y lo *útil*. Cuanto más grande, intensa y continua es la significación de lo agradable y/o útil, más satisfecho está el particular de su vida.

#### *Lo agradable*

De estas dos categorías lo agradable tiene relevancia exclusivamente en la vida cotidiana. Entendemos por agradable simplemente un sentimiento del sí que acompaña la condición física o psíquica. También un baño caliente, un largo ocio pueden ser agradables, al igual que una velada con los amigos, una casa bien decorada, una dulce música que nos llega de lejos, etcétera. El

sentido de lo agradable y la *alegría* están en cierto modo relacionados. Pero no siempre un sentimiento de agradabilidad es también un sentimiento de alegría, ni este último es siempre agradable. La alegría es el sentimiento del sí suscitado por *obras o hechos* (acontecimientos): esperar un encuentro importante provoca una condición agradable (se siente una agradable tensión), pero la alegría solo interviene cuando el encuentro tiene lugar realmente y se desarrolla tal como esperábamos. Cuando se ha superado bien una prueba moral, se tiene un sentimiento de alegría aunque la condición momentánea no es agradable. Ver una armonía de colores produce placer, pero no suscita necesariamente alegría. Puedo estar sinceramente contento de que el objeto de mi amor haya encontrado su felicidad con otra persona, pero éste no será ciertamente un sentimiento agradable. No obstante, la alegría contiene también en general la sensación de agradabilidad, mientras que ésta última a menudo está ligada a alegrías pasadas o futuras.

Como hemos dicho, el sentimiento de agradabilidad tiene relevancia exclusivamente en la vida cotidiana. Las grandes obras, o no son agradables, o son *más* que agradables. La fatiga con que es producida una obra de arte, la intensa reflexión sobre un problema científico, la participación en la lucha revolucionaria, no pueden ser descritas usando el concepto de agradable. Así como no es agradable el aprendizaje (aunque nos proporciona alegría). Pero todas estas cosas no son tampoco «desagradables»: este par de conceptos es totalmente irrelevante en la descripción de los sentimientos que acompañan a las actividades. La catarsis derivada del goce artístico no es agradable; sí, por el contrario, una persona está poseída por un sentimiento de agradabilidad, ello es indicio de que no se ha elevado a la genericidad, sino que permanece en el nivel de la cotidianidad. De hecho, la función de la catarsis es eliminar el simple sentimiento del sí frente a la condición en que nos encontramos (y frente a la condición del mundo) y el incitar a cambiarla. El par de conceptos de alegría y dolor expresa, por el contrario, la relación entre la personalidad y los afectos producidos en la catarsis. Se puede sentir dolor frente al ser-así del mundo, frente al destino del hombre, mientras que suscitan alegría el conocimiento, la revolución, el llevar a término una obra, etcétera.

Si en la vida de una persona la agradabilidad y la alegría están muy próximas e incluso a veces se identifican, esto significa que esa persona abandona raramente o casi nunca el mundo de la «simbiosis» entre genericidad en-sí y particularidad. *Cuanto menos la alegría y el dolor se derivan en la vida de un hombre de lo agradable o de lo desagradable, en mayor medida está presente en sus relaciones la genericidad para-sí.*

Dado que lo agradable y lo desagradable (es decir, el sentimiento del sí o del no hacia nuestra condición) no se constituyen

nunca a partir de la genericidad, de una relación consciente hacia la genericidad, son por principio sentimientos particulares. Esto no significa que algunos (pero sólo algunos) tipos de agradabilidad no estén en relación (indirecta) con la particularidad o individualidad del particular. Un baño caliente o vagabundear son *igualmente* agradables para todos y la espera en la calle bajo la lluvia o una inyección son desagradables para todos, de ello no se puede sacar ninguna conclusión sobre el desarrollo moral, humano de la persona en cuestión. Existen luego algunos tipos de agradabilidad que, aun revelando el grado de desarrollo cultural, tampoco indican cuál sea la personalidad del particular. Por ejemplo, un cierto gusto —que lleve a juzgar como agradable a una persona los platos grasos o por el contrario los preparados según la cocina francesa, que le haga sentir como agradables o desagradables determinados colores— está ligado en gran parte al ambiente cultural, pero no a la personalidad individual (moral). Por el contrario, el hecho de que un hombre se sienta a su aire con una compañía donde se bebe, se juega a cartas y se cuentan chistes verdes, o que por el contrario encuentre agradable una compañía donde se discute sobre temas interesantes, es algo que —indirectamente— nos indica algunos aspectos de su personalidad. En tal caso la agradabilidad puede venir acompañada por los sentimientos de alegría que no se derivan de la agradabilidad (he escuchado muchas cosas interesantes, me han clarificado mejor un problema, he estado en compañía de gente formal, etc.).

Por tanto, si un hombre está satisfecho de su vida *exclusivamente* porque ésta le da un estable e intenso sentimiento de agradabilidad, esta vida está construida seguramente sobre la particularidad; tal tipo de satisfacción tiene un contenido de valor negativo. Pero la ausencia estable del sentimiento de agradabilidad lleva —justamente— a un sentimiento de insatisfacción incluso a las personas que poseen una vida individual, cuyo comportamiento está organizado sobre todo, o al menos en parte, sobre la base de una relación consciente con la genericidad. Volvemos aquí a una de las afirmaciones iniciales, que determinadas particularidades son también necesidades vitales del individuo más evolucionado.

### Lo útil

La categoría de «útil» ha adquirido en la sociedad de clase —unas veces más, otras menos— un *doble sentido*. Lo «útil para mí» y lo «útil para otros» se han convertido en un par de categorías divergentes. (Lo que no ha podido suceder con lo «agradable», porque aquí se trata de un sentimiento por principio particular; agradable significa siempre «agradable para mí», incluso cuando algo es «agradable para nosotros».) Tal divergencia

es un fenómeno de alienación, presente en mayor grado cuanto mas se convierte o puede convertirse el hombre en un obstáculo para la actividad, para el autodesarrollo del otro. Allí donde el hombre constituye una parte orgánica de una comunidad hasta el punto de conseguir anrmarse solamente con la mediación de esta comunidad, la divergencia permanece oculta. Por el contrario, cuando las comunidades naturales están disueltas definitivamente (en la sociedad capitalista), la divergencia aparece clarísima. Y es frente a este hecho al que la burguesía reacciona con su teoría utilitaria, según la cual el bien común es precisamente el resultado de alcanzar el propio bien (véase *La fábula de las abejas*, de Mandeville).

Sin embargo, la búsqueda del bien propio, de lo útil para uno mismo también puede ser interpretada de diversos modos. En sentido amplio no significa más que pretender el mantenimiento de mi particularidad, el afirmarla a un nivel superior, si es necesario a expensas de otros. Lo que no se limita al denominado «útil material», sino que comprende también el ejercicio del poder, la satisfacción de la vanidad, etc. Pero nada sería más erróneo que hacer derivar de lo «útil personal» todo esfuerzo cuyo resultado sea la realización y el desarrollo de la propia personalidad. Si, por ejemplo, la motivación de un acto es nuestra voluntad de comportarnos honestamente no se puede afirmar que lo hagamos porque la honestidad sea «útil». En este caso la acción ha sido motivada directamente por una norma ética, y el desarrollo de la personalidad no ha sido la causa sino el efecto. Sería también absurdo y paradójico afirmar que la abnegación es para el particular una fuente de útil personal, o que es remitible a ello. Además la exigencia de mantener y desarrollar mi particularidad no es siempre puramente particular. Cuando en mi personalidad —si es necesario a expensas de otros— afirmo algunos valores genéricos, la búsqueda de lo útil personal contiene, con la mediación de la particularidad, también la genericidad. Y esto incluso cuando el particular no mantiene una relación consciente con la genericidad, cuando no tiene motivaciones morales, políticas, etc. Piénsese en una persona genial que quiera afirmar a cualquier costo su talento y lo consiga. Supongamos que sus motivaciones no sean de naturaleza conscientemente genérica o que las de tal naturaleza no estén en primer plano (quiere afirmar su talento no para ser útil a los otros, sino para hacer carrera). Su motivación, por tanto, es ante todo la búsqueda de las ventajas personales y no —como en el caso de la honestidad o de la abnegación— la moral. A pesar de ello no juzgamos esta búsqueda igual que las acciones de un hombre que pretenda ulteriormente enriquecerse y que con este fin oprima a otros hombres. Nuestro juicio es distinto porque consideramos un valor social (genérico) la afirmación del talento y sólo consideramos «normal» aquella sociedad que no le plantee ningún obstáculo. De modo que es

ciertamente legítimo condenar moralmente a este hombre de talento, al igual que una persona que empujada por su amor haga infelices a otras, pero en el juicio moral hay que tener también en cuenta que la búsqueda de las ventajas personales apunta al mismo tiempo a desarrollar valores genéricos (aunque no sea ésta la motivación del acto) y que tales valores se han afirmado efectivamente.

Ninguna sociedad de clase ha estado alienada hasta tal punto que en ella no haya aparecido también, junto a la categoría de la ventaja personal, la exigencia de *ser útil a otros*. Para sentirse en un estado de agradabilidad cotidiana, para que los hombres se sientan satisfechos, deben llevar una vida útil, ser necesarios a otros. No existe un hombre que no tenga necesidad de los demás, que no sienta que los otros le son «útiles», y no solo como instrumentos (como en la lucha a muerte por la subsistencia cotidiana), sino también como fines. Nada es más útil al hombre que otro hombre, dice Spinoza, entendiéndolo «el otro hombre» como objetivo y no como instrumento.

La exigencia de hacerse útiles a los demás, la necesidad del otro hombre —sobre todo de una relación con él sobre bases de igualdad— es ya en sí un valor genérico. Cuando realizan estos valores genéricos, los particulares superan sus estrechas motivaciones particulares aunque todo su comportamiento continúa siendo particular. *Motivación* —no necesariamente *consciente*— de la acción se convierte aquí en un momento importante de la esencia humana, a saber, el hecho de que el hombre es un ser social. La exigencia de ser útiles a los otros puede constituirse, por tanto, simplemente a partir de la vida cotidiana, y a este nivel no es necesario que exista una relación consciente con la genericidad. Pero puede también constituirse sobre la base de esta relación, convirtiéndose así en una categoría de la vida cotidiana guiada por la individualidad. Quien, en base a una decisión moral consciente y autónoma, lleva a cabo una acción útil para otro hombre, quien ejerce la actividad política conscientemente en ventaja de los otros, constituye el contenido concreto de la motivación, el ser-útil-a-otros, no partiendo exclusivamente de la cotidianidad, aunque el resultado se dará en la vida cotidiana (o también en ella).

Cuanto más alienada está la sociedad, tanto más conflictiva es la relación entre el par categorial de lo útil, entre la necesidad de favorecerse a uno mismo y la exigencia de ser útiles a los demás. Lo que nosotros denominamos unidad de «bien privado» y «bien común» no es más que el fin de este conflicto derivado de la alienación, o por lo menos su fin como fenómeno *típico*.

Hemos dicho antes que la satisfacción causada solamente por la agradabilidad constituye una característica de la particularidad. Lo mismo podemos afirmar por lo que respecta a la satisfacción de la necesidad de favorecerse a uno mismo. Pero mientras que

la sensación de *agradabilidad* es en sí *pasiva*, constituye una condición, ir a la caza de lo útil es un comportamiento *activo*. Por ello su contenido de valor, aun en el seno de la particularidad, es de signo opuesto. La aspiración a una vida agradable no choca necesariamente con las exigencias de otras personas, las cuales —en este sentido— no representan necesariamente un «límite». El contenido de valor negativo es aquí (y en este sentido) menor que en la búsqueda de lo útil. (Evidentemente intentar obtener diversos tipos de *agradabilidad* es una forma de búsqueda de lo útil personal —«Sólo el bienestar hace la vida agradable»—, por lo cual el otro hombre se convierte en un límite.) Sin embargo, la búsqueda de lo útil personal, precisamente porque es un comportamiento activo, puede transformarse en motor del progreso humano, aunque se trata de un motor alienado. En este sentido la búsqueda de lo útil propio (también en este caso permaneciendo dentro de la particularidad) posee un acento de valor más positivo que el simple goce de la *agradabilidad*. Y sucede a menudo que estos dos principios se hallen en conflicto. Por ejemplo, el feudalismo en declive tenía como ideal propio lo agradable, mientras que para la burguesía ascendente el ideal era lo útil. En esta polémica, este último principio era el más progresista, en cuanto que no representaba más que la trasposición a la vida cotidiana de las necesidades de la economía burguesa. (La limitación de la ventaja personal a lo útil material es también una reacción cotidiana de la economía burguesa.)

Como hemos visto, la exigencia de ser útiles a otros posee ya en sí un contenido de valor positivo. Sabemos además que la motivación relativa cala a menudo en la vida cotidiana a partir de las esferas genéricas superiores. *El sentimiento de satisfacción que se obtiene cuando se es útil a otros es por tanto la única satisfacción con un contenido de valor netamente positivo.*

### III. La personalidad en la vida cotidiana

No pretendemos entrar en la problemática de la teoría de la personalidad. Nos hemos referido ya a que debe ser el tema de un estudio separado. Tomaremos en consideración aquí la personalidad sólo en vista de su relación *general* con la vida cotidiana. De modo que *volvemos* —desde otro ángulo— a la pregunta con que hemos abierto el libro. Nuestra primera pregunta —ahora que conocemos la estructura de la vida cotidiana— es la siguiente: ¿es siempre la misma la relación de las diversas personalidades con la estructura determinada? Examinaremos, en consecuencia, primeramente al individuo en cuanto personalidad para-sí y a continuación la vida cotidiana en cuanto posible reino del para-nosotros *par excellence*.

#### LA RELACION DE LA PERSONALIDAD CON LA ESTRUCTURA DE LA VIDA COTIDIANA

Es un hecho que cada uno nace en la estructura de las objetivaciones en-sí. Y es igualmente un hecho que cada uno debe apropiarse de una parte de ellas a través de la praxis y del pensamiento repetitivo. El pragmatismo, la hipergeneralización y el economismo, por poner algunos ejemplos, son también hechos incontestables de la vida cotidiana. Ningún ser humano podría sobrevivir en la vida cotidiana sin apropiarse exactamente de *estas* estructuras *en los modos analizados por nosotros*. ¿Se desprende de ello que todo ser humano se sitúa *de igual modo frente* a estas estructuras que encuentra ya constituidas? ¿Se desprende de ello que el mundo de la vida cotidiana representa siempre y para todos un reino de actividades heterogéneas a apropiarse desorgánicamente, de un modo puramente pasivo?

Heidegger,<sup>18</sup> que es entre los pensadores burgueses quien más agudamente ha analizado la vida cotidiana, responde afirmativamente. El mundo de las objetivaciones en-sí es el mundo de «lo que está al alcance de la mano»; el hombre no hace más que emplear el objeto, el uso, el pensamiento que precisamente está al alcance de su mano. La vida cotidiana, por tanto, no puede de ningún modo ser el foro donde actúa la individualidad auténtica. La

18. M. HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, México, FCE.

«existencia auténtica», es decir, la personalidad auténtica, sólo puede conservar su propio sí a través del éxodo de este mundo. Pero dado que, como sabe también Heidegger, el éxodo de la vida cotidiana no es posible, el hombre se convierte en un ser doble: una existencia inauténtica, que continúa actuando como antes, exactamente igual que «los otros», como «sí» (sujeto impersonal); y una «existencia auténtica», que corresponde al ser existencial, al ser para la muerte (distribuido sobre la muerte). Pero, considerándola ineliminablemente inauténtica, Heidegger en última instancia *acepta la estructura de la vida cotidiana en su «ser-así», incluso en su ser-así alienado.*»

Nosotros, por el contrario, hemos respondido ya negativamente a la pregunta. Pero no porque pongamos en duda el impresionante y verdaderamente persuasivo análisis que Heidegger nos proporciona de la vida cotidiana. Negamos solamente que la vida cotidiana sea *necesariamente alienada*. La causa de su alienación no es la estructura cotidiana en sí, sino que son las relaciones sociales (en el mundo analizado por Heidegger son las relaciones de producción y sociales del capitalismo tardío) las que hacen *típica la relación alienada con la estructura de la vida cotidiana.*

Hay que añadir que no pretendemos contestar la afinidad de la vida cotidiana con la alienación. La estructura analizada por nosotros nos hace también capaces de continuar existiendo *con éxito* en la vida alienada. Cuando las objetivaciones genéricas para-sí (exceptuada la religión) están alienadas, la alienación conduce al fracaso en el seno de la esfera determinada. Acertadamente se habla hoy a menudo de la crisis del arte moderno, de la ciencia y de la filosofía modernas, pero nadie puede hablar de una crisis de la vida cotidiana. O mejor, cuando se habla de ello, se hace referencia al contenido moral, a la autonomía de la cotidianidad: es decir, se trata nuevamente del para-sí o del para-nosotros.

Podemos tener éxito en la cotidianidad alienada, porque, como hemos visto, en su medio, en su elemento, también podemos movernos *sin una relación consciente con la genericidad*. Hacia nuestro mundo, hacia nuestro ambiente, podemos efectivamente tomar una actitud al igual que hacia cualquier cosa que «está al alcance de nuestra mano», porque podemos mantenernos en pie sin la mínima inventiva orientada hacia lo nuevo, sino simplemente adaptándonos a los otros (a través del comportamiento del «sí»). Por ello, si las relaciones económicas y sociales son alienadas, *la vida cotidiana presenta una afinidad con la alienación.*

Pero todo esto no significa, como hemos ya subrayado, que la vida cotidiana deba ser para nosotros necesariamente alienada.

19. Aunque con una terminología distinta, Heidegger analiza del mismo modo la relación entre el particular y la vida cotidiana en su estudio postbélico *Heilsseinheit* (cf. en *Werke*, III, Pfullingen, 1959).

Ante todo, cuando el grado de alienación de las relaciones económicas y sociales es objetivamente menor, también la vida cotidiana está objetivamente menos alienada. *La realización del particular al nivel del género humano es también posible en el seno de la esfera cotidiana.* Pero el contenido de la realización, el grado de multilateralidad necesario al individuo, no es simplemente función de la alienación o de su ausencia. En épocas en las que la alienación es menor, cuando el desarrollo del género humano ha alcanzado su culminación dentro del sistema determinado, cuando dentro de ese sistema no es posible una ulterior ascensión, la realización del particular no puede ser más que una *realización limitada (borniert)*. El particular, aun siendo capaz de vivir su vida cotidiana de un modo digno del hombre, no puede dilatar su determinado marco de vida, ni tener efecto retroactivo sobre el desarrollo del género humano, ni crear algo nuevo. Es cierto que los intermedios históricos de realización limitada son, en cierto sentido, modelos ejemplares de conducta de vida cotidiana humanizada: en el sentido de que, no obstante, han ofrecido una realización. Pero al mismo tiempo no son ejemplares precisamente a causa de su limitación. Representan mundos en los que la superación de los límites era imposible.

A pesar de todo, incluso con una alienación objetiva, incluso mediante relaciones económicas y sociales en las que la alienación sea relativamente elevada, es posible una *revuelta subjetiva* contra ella. La creación de una vida cotidiana subjetivamente no alienada constituye, en tales condiciones, ya un acto heroico en sí, una declaración de guerra a la alienación. Pero además, estas revueltas subjetivas, estas luchas por crear una vida cotidiana digna del hombre, constituyen una de las premisas para que la humanidad elimine en el futuro la alienación *objetivamente*, y, en consecuencia, para que la relación subjetiva no alienada con la cotidianidad se convierta en *típica*.

Toda forma de comportamiento particular hacia las objetivaciones cotidianas es alienado. La superación subjetiva de la alienación, por consiguiente, sólo puede constituirse en una relación consciente con la genericidad (con los valores o las objetivaciones genéricas). Pero así se propone también —parcialmente— la presencia de las objetivaciones genéricas para-sí. Y no sólo esto, en ello está implícito que en la vida cotidiana del hombre cotidiano particular aparecen continuamente *necesidades* que lo impulsan a superar la pura particularidad. Pero ¿de dónde surgen estas necesidades? ¿Cómo es que —al menos hasta hoy— se han demostrado inextirpables? ¿Cuáles son las razones del hecho que denominamos —en sentido amplio— *invencibilidad de la sustancia humana*? Estamos en condiciones de dar un nombre al hecho, podemos suscitar el problema, pero no responder a la pregunta. La necesidad de convertirse en individuos ha existido siempre y existe también hoy. La necesidad de objetivaciones para-

sí —la necesidad de definir los conflictos en el plano de la genericidad— ha existido siempre y existe también hoy. Pero el por qué —en el marco de este trabajo— queda sin respuesta.

Dijimos ya que en cada época cada hombre se halla frente a las mismas estructuras cotidianas. Ahora bien, permaneciendo firme la estructura de la vida cotidiana, ¿cómo es posible tomar una actitud frente a ella en parte como hombres particulares y en parte como individuos?

Repitamos una vez más que no se puede ser *igualmente* individuos en *todo* tipo de vida. Dado que la mayor parte del tiempo de las personas está ocupado por la *actividad laboral* (nos referimos al trabajo *sensu lato*), el tipo de trabajo que un hombre determinado debe (o puede) desarrollar le fija en gran medida los límites dentro de los cuales puede elevarse a la individualidad. El trabajo artesanal, por ejemplo, era el ideal de los anticapitalistas románticos precisamente porque permite el desarrollo de las capacidades individuales en el interior mismo del proceso de trabajo. Pero ya hemos discutido ampliamente sobre este tema en la segunda parte de este libro; diremos solamente aquí que la premisa necesaria para hacer que cada persona se convierta en un individuo es la superación de la alienación del trabajo y la eliminación de aquellos tipos de trabajo (sustituídos por la actividad de las máquinas) que no ofrecen ninguna o escasísimas posibilidades de desarrollar las capacidades individuales.

Es evidente que la relación con *el mismo* trabajo puede ser individual, pero puede también no serlo. Ante todo porque también trabajos que en el fondo dejan bastante espacio al desarrollo de la individualidad se convierten al igual en alienados. Por ejemplo, la enseñanza, que ocupa un puesto particularmente importante en la división del trabajo, puede convertirse en una actividad mecánica, estereotipada, basada en clichés, pero también puede ocupar toda la personalidad del hombre, su inventiva, etc. Por tanto, no es el tipo de trabajo, sino la relación con él, la que establece si la persona que enseña a los niños a leer y a escribir lo hace como individuo o como hombre particular.

Como es bien sabido, es inevitable que en la vida cotidiana nuestra praxis y nuestro pensamiento se hagan repetitivos frente a determinados tipos de acciones. Y es también inevitable que las formas de esta praxis repetitiva las tomemos preformadas de las objetivaciones genéricas en-sí. En la vida de los hombres individuales estas repeticiones son también innumerables. El individuo se sirve de la misma lengua, mantiene contactos, se lava, se nutre, para satisfacer sus necesidades manija los objetos «preformados», al igual que el hombre particular. La diferencia —y se trata de una diferencia que implica dos mundos distintos completos— es que el individuo sabe dónde debe cesar la repetición, dónde hay que recurrir a la inventiva para resolver una situa-

ción; sabe dónde hay que someter a discusión la costumbre, sea cual sea su origen, etcétera.

También el individuo actúa en la media de la vida sobre la base del pragmatismo y decide en base a valores de probabilidad. Sin embargo, sabe dónde, por qué y cuándo suspender el pragmatismo, cuándo algo debe convertirse en objeto de una actitud teórica; sabe cuáles son las decisiones y las acciones en las que es suficiente actuar en base a la probabilidad y cuándo, por el contrario, hay que buscar la certeza absoluta, etc.

El sistema conceptual del individuo en la vida cotidiana está también lleno de hipergeneralizaciones. Pero el individuo sabe cuándo una hipergeneralización se traduce en prejuicio. También los actos del individuo están acompañados por la fe; sin embargo, no se trata de la fe ciega, sino de la confianza. El individuo interioriza también los sistemas de usos que se encuentra, pero sabe cuándo y por qué hay que actuar *contra* una norma aceptada, etcétera.

El individuo, por tanto, tiene una *actitud relativamente libre* hacia las objetivaciones genéricas en-sí y hacia todos los sistemas de exigencias y de usos que encuentra preformados en la vida cotidiana. Pero ¿cómo sabe lo que sabe?, y ¿de dónde le viene esa libertad? El hecho es que el individuo, como hemos dicho ya en la primera parte, edifica también su vida cotidiana a partir de una relación consciente con una o más objetivaciones o integraciones para-sí. Mide los sistemas de exigencias de la vida cotidiana usando como metro las normas, los conocimientos, las exigencias de las objetivaciones e integraciones genéricas para-sí o en-sí y para-sí y además las necesidades de la vida cotidiana que se mueven en su dirección; y rechaza esos sistemas cuando en la balanza aparecen demasiado ligeros, cuando son opuestos a los valores inmediatamente genéricos interiorizados sacándolos de las objetivaciones genéricas de tipo superior o bien a las necesidades que de ellas se derivan.

Esto no significa que el individuo viva «filosóficamente» su vida cotidiana, que la transforma en una especie de medio homogéneo. Si bien es cierto que en un sentido particular la *homogeniza* efectivamente, esto es, cuando la *jerarquiza* conscientemente.

Las actividades cotidianas poseen ya en sí una jerarquía creada por la misma vida económica y social. Donde los hombres deben trabajar doce horas al día, en el vértice de la pirámide está la actividad laboral. Donde están obligados a participar en la vida pública, la actividad política asume de por sí un puesto de primer plano entre las actividades cotidianas. Por el contrario, la jerarquía que el individuo construye partiendo de su relación consciente con la genericidad en-sí, tiene un carácter diverso. *Esta jerarquía apunta a lo que es esencial o inesencial para la genericidad humana.* El particular, en su relación consciente con la

genericidad, decide qué es esencial desde el punto de vista de la vida y, por tanto, qué es lo que puede realizar, en cuanto a los aspectos significativos, teniendo en cuenta sus caracteres y necesidades personales así como el máximo desarrollo posible de su personalidad, y lo que se desprenda de ello será lo que pondrá en el vértice de la pirámide. Esta jerarquía individual puede también hallarse en contradicción con la producida en las objetivaciones genéricas en-sí. Por ejemplo, en una sociedad orientada hacia la vida privada uno puede elegir ponerse al servicio del interés público y organizar su vida sobre esta base (o viceversa).

El individuo, una vez construida en su vida una jerarquía consciente, mide en ella la tradición con que se encuentra, aceptando lo que se corresponde con ella y en el modo en que se corresponde. Puede suceder que sea rechazado a la periferia de la sociedad determinada (Shaw describe a menudo a los *outsiders* individuales como misántropos), pero no necesariamente. Incluso no es raro que una conducta de vida constituida sobre la base de objetivaciones genéricas para-sí se convierta en el modelo de comunidades enteras, por lo cual el modo de vida individual, la jerarquía individual se convierte —quizá sólo tendencialmente— en la jerarquía de una comunidad.

Por tanto, como hemos dicho, los valores genéricos para-sí (la relación con ellos) establecen la jerarquía individual. Sin embargo, esto no siempre implica el ejercicio de actividades *imediatamente* genéricas. Si esto fuese obligatorio, sería necesario ser artistas, filósofos o científicos, quizás hombres de Estado, para poder llevar una vida individual. Pero las cosas no son en absoluto así. La constitución de una jerarquía de vida individual está a menudo mediada, es decir, pasa a través de la mediación de la *concepción del mundo*. La concepción del mundo no es la síntesis científica o filosófica, y ni siquiera la ideología política; es la forma, *plasmada en el particular*, con que se manifiesta el valor-vector de todos estos (o de alguno de ellos) factores, su interiorización en la vida cotidiana del particular. En confirmación del hecho de que la relación consciente con los valores genéricos es aquella que forma la individualidad y la jerarquía individual, podemos añadir ahora que esto siempre tiene lugar *con la mediación* de la concepción del mundo, la cual conduce los valores genéricos para-sí al nivel del particular y los transforma en el motor de sus acciones.

De este modo —mirando a la totalidad de la vida y no a cada momento suyo particular separadamente— es reconstruida la *unidad de la motivación y del objeto de la acción*. Sabemos que en el hombre la acción (en las objetivaciones en-sí) surge precisamente porque el objeto y la motivación de la acción se separan el uno de la otra. Ahora están reunidos de nuevo, pero ya no espontáneamente, sino más bien a través de la conciencia, no para poder satisfacer las necesidades fundamentales de la

vida, sino como satisfacción de la *necesidad de una vida humana*.

Así la vida del individuo ya no está fraccionada en una pura sucesión o yuxtaposición de actividades heterogéneas. Ciertamente, la heterogeneidad continúa estando presente igual que antes; sin embargo, cada actividad tiene ahora su «puesto», que se le ha atribuido conscientemente, en la vida del hombre. De este modo la vida humana se hace *unitaria*, por numerosos que puedan ser los *tipos de actividad* heterogéneos, preformados, a desarrollar en base a la simple praxis repetitiva.

La personalidad se objetiva en un sujeto de tipo definido. Si, como hemos afirmado precedentemente, la personalidad particular es el sujeto en-sí, *la personalidad individual es el sujeto objetivado que es para-sí*.

### LA INDIVIDUALIDAD COMO PARA-SÍ DE LA PERSONALIDAD

Recordemos brevemente los criterios de los tipos del para-sí. El primero era que el para-sí (contrariamente al en-sí) no es un carácter obligatorio de la socialidad. Sabemos que existen y pueden existir sociedades cuyos miembros son tendencialmente personas puramente particulares. Aunque la individualidad desde la aparición de la sociedad de clases aparezca —bajo forma de tipos diversos— en toda sociedad que exhiba un desarrollo «clásico», en general sigue siendo una excepción. La sociedad no funciona a través suyo.

El segundo criterio era que el para-sí sólo puede existir cuando haya una intención dirigida sobre él. Y, efectivamente, como sabemos, no hay individualidad que no sea objeto consciente de su propio pensamiento y de su propia acción. El individuo, como hemos visto, extrae los motivos de la reflexión y acción sobre sí mismo (la autoconsciencia) con la mediación de la concepción del mundo, de la relación consciente con la genericidad para-sí.

El tercer criterio era que el para-sí no se basa en el «sí», sino sobre «otro». La individualidad se fundamenta en la personalidad particular y en sus necesidades: proviene de ella. No puede cambiar los caracteres innatos, pero puede modificarlos conforme a las exigencias genéricas. Además la vida del individuo constituye una respuesta a las cuestiones planteadas por la genericidad en-sí, al igual que toda objetivación para-sí. Constituye una respuesta a la pregunta de no escaso relieve: *¿cómo hay que vivir?*

A propósito del para-nosotros hemos afirmado, en un plano totalmente general, que se trata de una forma de expresión de la libertad, la libertad alcanzada por el género humano en ese determinado momento. En este sentido, el grado de desarrollo de

la individualidad constituye el metro con el que medir la libertad individual desde el punto de vista de la personalidad.

En cuanto a las objetivaciones genéricas en-sí hemos visto que proporcionan el material para las objetivaciones para-sí, pero sin determinar su estructura interna. Lo mismo sucede, y lo demuestra el problema de la jerarquía, en el caso de la personalidad particular e individual. La jerarquía producida por las objetivaciones genéricas en-sí constituye efectivamente el material con que es elaborada la jerarquía de vida del individuo, pero ésta se forma autónomamente.

La individualidad, en consecuencia, en cuanto para-sí de la personalidad, *tiene un valor autónomo*, aunque existan individuos con contenido de valor negativo (así como existen objetivaciones para-sí fetichistas). Los hombres advierten instintivamente este valor autónomo. Las individualidades irradian un *appeal*, que es tanto más fuerte, cuanto más significativas son. Ciertamente, no sólo los individuos poseen fascinación. Hay cualidades personales, valores morales, que también atraen cuando no caracterizan a individuos evolucionados (la belleza, el coraje, etcétera). Pero este tipo de *appeal* es en general casual, temporal, o mejor, sólo ejerce una acción duradera sobre personas particulares (como, por ejemplo, el coraje de un hombre que no conozca la sensación del miedo). Una acción realmente duradera —especialmente sobre las individualidades— sólo es ejercida por el *appeal* del individuo. Incluso las bellas facciones resultan «desvalorizadas» cuando no se convierten en expresión de una individualidad; e incluso sucede lo contrario, o sea, que una persona se convierta en bella, porque gracias a su contenido de valor, espiritualiza sus propias facciones. El coraje resulta menos atrayente cuando se comprende que ha sido provocado por la casualidad (o por la falta de la sensación del miedo); por el contrario, nos sentimos más atraídos por el coraje de un individuo, cuanto más se desarrolla su individualidad o cuanto más se la conoce a fondo. En sí ni siquiera la atracción de lo *demoníaco* (a la que Kierkegaard dedica palabras tan bellas) tiene nada de místico; se deriva de la imperturbable y homogénea individualidad con la que un Don Juan o un Mefistófeles rechazan toda norma corriente en base a un comportamiento constituido a partir de la *Weltanschauung* del «mal».

Es cierto que todos han advertido siempre que la individualidad es en sí un valor, pero no todos lo han *sabido* en todas las épocas. Una cierta admiración temerosa hacia las personalidades de relieve ha tenido lugar incluso en aquellas comunidades en las que la individualidad (evolucionada) era considerada en sí como una cosa —por principio— mala (como perversidad, violación de la norma). La consciencia a un nivel superior del valor del individuo sólo ha tenido lugar en la Antigüedad clásica y, posteriormente, de nuevo a partir del Renacimiento.

La encontramos sintetizada en la inolvidable estrofa del *Diván occidental-oriental*:

*Volk und Knecht und Überwinder  
Sie gesteht zu jeder Zeit;  
Höchstes Glück der Erdenkinder  
Sei nur die Persönlichkeit.  
Jedes Leben sei zu führen,  
Wenn man nicht sich selbst vermbt:  
Alles könne man verlieren,  
Wenn man bliebe, was man ist.<sup>20</sup>*

Sabemos, además, que la ciencia encarna las máximas posibilidades del saber genérico existente; el arte, la consciencia genérica existente, y que la filosofía finalmente encarna la unidad de consciencia y autoconsciencia.

Pues bien, la personalidad para-sí encarna las posibilidades existentes *dentro de la vida del particular* de desarrollar libremente las capacidades humanas. El campo de acción de la personalidad para-sí (es decir, de la individualidad) no es, por tanto, sólo la vida cotidiana, sino la vida en cuanto tal, de la que la vida cotidiana, como sabemos, es fundamento y (en parte) espejo. Desde el momento en que la individualidad constituye la concepción del mundo que guía la vida cotidiana en el ámbito de la relación consciente hacia la genericidad, es evidente que ningún individuo saca sus motivaciones exclusivamente de las objetivaciones genéricas en-sí. Más bien, los valores en mayor o menor grado para-sí (que a menudo no son constituidos en las actividades cotidianas) son puestos por él en relación retroactiva con su relación hacia el en-sí. No podemos detenernos aquí en los efectos, en esta relación retroactiva, del mayor o menor grado del para-sí y también de la —posible— alienación de la individualidad. Y no podemos detenernos tampoco en el modo en que esta última es formada o deformada por el contenido de los valores elegidos. Examinaremos, por el contrario, un tipo de individuo sin duda entre los más ricos de valor, a saber, el individuo moral.

Cuando afirmamos que la concepción del mundo es eso a través de lo cual el particular ordena de un modo unitario y jerárquico su cotidianidad, no decimos aún en qué se objetiva la personalidad. De hecho, el contenido de valor y conceptual de la concepción del mundo puede ser idéntico en personalidades totalmente distintas, para las cuales la jerarquía de su vida cotidiana puede también ser tendencialmente la misma. De modo

20. «El pueblo, el siervo y el vencedor / lo admiten en todo momento; / el máximo bien de los mortales / es solamente la personalidad. / Cualquier vida puede ser vivida, / cuando nos poseemos a nosotros mismos: / todo se puede perder. / cuando se sigue siendo lo que se es.»

que podemos hablar de los tipos de individuos distinguidos según este criterio. Sin embargo, estableciendo simplemente a qué tipo pertenece no llegaremos nunca a captar la individualidad del individuo. En él la *irrepetibilidad* y *unicidad*, que caracterizan a todo ser humano, se elevan a un nivel superior. Los irrepetibles conjuntos de cualidades innatas en el particular, en el momento en que es elaborada la jerarquía de vida con la mediación de la concepción del mundo, se funden en un todo unitario o bien son regulados de modo que hagan surgir la unidad de la personalidad. Y ésta es la razón por la que decimos que el hombre hace «única» la concepción del mundo que le sirve de mediadora, la «adapta» a su individualidad. La moral es el motor de esta individualización, *la moral práctica y no la abstracta*. Cuanto más evolucionada está la individualidad moral, menos se da una subordinación del particular a las exigencias morales predominantes —o aceptadas—, y tanto más, por el contrario, convierte el hombre la moral interiorizada en su propia esencia, en su propia *sustancia*. O sea, humaniza sus cualidades e inclinaciones innatas y extrae de sí mismo las normas y modelos. Es función de las grandes personalidades el humanizar en su irrepetibilidad sus propias cualidades —casuales y preformadas—, el elevarlas a norma y modelo, y de este modo (superando sus características y motivaciones particulares) elevarse a sí mismas a la genericidad, al nivel de *representantes de la genericidad*!

¿Pero qué significa vivir la vida de tal modo que se convierta en campo de acción y de autorrealización de una personalidad humanizada? Significa que la vida cotidiana se convierte en ser-para-nosotros. Su en-sí se convierte en ser-para-nosotros porque nosotros, *cada uno a medida de su propia individualidad*, nos ponemos en relación con él.

Repitémoslo una vez más, aunque lo hemos afirmado a menudo: el grado en que la vida cotidiana puede convertirse en ser-para-nosotros, no depende o no depende principalmente del sujeto. Cuanto más alienada está la vida cotidiana en general, más dificultoso es crear el para-nosotros de la vida, en mayor medida esta operación se hace posible solamente a personas excepcionales. Para Marx *el comunismo es una sociedad en la cual todo sujeto está en condiciones de hacer su propia vida ser-para-él*.

## EL PARA-NOSOTROS DE LA VIDA COTIDIANA

El para-nosotros de la vida cotidiana se caracteriza en dos tipos, el uno es la *felicidad*, y el otro la *vida sensata*.

La felicidad es el para-nosotros de la vida cotidiana en el sentido de la realización limitada. Es un para-nosotros concluso, que por principio no es posible desarrollar, edificar ulteriormente, que es en sí un término y un límite.

Precisamente por esto en el centro de la ética antigua estaba la felicidad. El mundo del hombre de la Antigüedad clásica es el mundo de la realización limitada (en la forma más elevada entre las conocidas); sus límites no eran límites a superar, sino un punto extremo; y dado que la personalidad antigua era una individualidad limitada, en este mundo la felicidad era el máximo bien. En otros términos, la vida es para-nosotros en el mundo pensable y actuable dentro del mundo de la realización limitada.

De modo que no es casual que precisamente en Platón —quien advirtió mejor que otros la crisis de la antigua polis— aparezca, junto al usual, otro concepto de felicidad: la felicidad del instante. Según Platón estos instantes de realización se obtienen en el amor y en la contemplación de lo bello (de la ideas).

En la Antigüedad la realización limitada —la felicidad— es considerada sin más como una categoría positiva; y de hecho una realización distinta, más elevada, no es posible. Pero después de la disolución de las comunidades naturales (a partir del Renacimiento) esta forma limitada de realización va perdiendo cada vez más su contenido de valor. A partir de entonces ser felices significa plasmar una vida en continua transformación, grávida de continuos conflictos, en continua superación de sí misma, haciendo de ella algo que es definitiva y unívocamente para-nosotros. Pero ahora esto sólo es posible para el particular que se cierre a los conflictos del mundo, que se «aisle en un recinto». En la vida del hombre moderno la transformación de la realidad en un para-nosotros implica también enfrentarse con los conflictos del mundo, la perenne superación del presente, la conquista de lo nuevo *in statu nascendi* y todas las pérdidas que en tales operaciones puede sufrir el particular: es decir, también la infelicidad.

Es Goethe el primero que, en el *Fausto*, tiene en cuenta este nuevo problema. En el momento en que alcanza la felicidad, Fausto debe ir al infierno, el diablo posee su alma. La excelente solución de Goethe consiste en que su héroe, en lugar de la felicidad, alcanza la visión de la vida sensata, escapando así a los perjuicios. El poeta húngaro Attila József halló insuperables palabras para expresar el desprecio del hombre moderno hacia la felicidad de la realización limitada:

*He visto la felicidad:*

*Era rubia y tierna, y de un buen quintal y medio.*

Pero la felicidad, aun adquiriendo como para-nosotros de la vida cotidiana un acento de valor negativo, no ha perdido totalmente importancia en la vida cotidiana de los individuos. Queda intacta la función que le asignó Platón de *para-nosotros del instante*, pero sin que el instante asuma el significado de algo último, de una condición de vida. La unión en el amor, la contemplación de lo bello, la realización de una obra, la firmeza de ánimo, etc., continúan en realidad produciendo cada vez un inolvidable y fuerte sentido del para-nosotros de la vida. Pero la vida no se limita a estos instantes, no encuentra su conclusión. Constituyen los grandes domingos de la vida cotidiana, que no agotan o subrogan su perenne ser-para-nosotros.

La satisfacción está contrapuesta a la felicidad. Como hemos visto aquella no se deriva del para-nosotros de la realidad, de la vida en general, sino de la satisfacción del sentimiento de agradabilidad y de utilidad. Por ello, incluso cuando provenga del hecho de ser útiles a otro hombre, la satisfacción es un tipo de condición de grado inferior respecto a la felicidad. Es cierto que la satisfacción, al igual que la felicidad del instante, forma parte del para-nosotros de tipo superior, pero también ella es sólo un momento suyo. Los instantes de satisfacción llevan a la insatisfacción, porque para la realización no existen «límites», especialmente cuando proviene de la utilidad para otros.

### *La vida sensata*

*La «vida sensata» es el para-nosotros de la vida cotidiana en un mundo «abierto», caracterizado por la posibilidad de un desarrollo infinito, por el continuo emerger de nuevos conflictos.* El hombre que lleva una vida sensata, plasma su propio mundo en un para-nosotros cambiándolo y transformándolo continuamente —y cambiándose y transformándose continuamente también a sí mismo. El individuo que vive siguiendo un sentido no es una sustancia cerrada, sino una sustancia en desarrollo que tiene en cuenta perennemente los nuevos conflictos del mundo —del gran mundo— y (también) en éstos desarrolla —ilimitadamente— su personalidad. Los límites de esta vida vienen dados solamente por la muerte. Este individuo no encierra su personalidad en límites de ningún tipo, se mide a sí mismo con el metro del universo, en el interior de los límites determinados elige por sí mismo sus valores, su mundo, el universo que asume como metro.

Aristóteles, cuando habla de la felicidad, afirma que para obtenerla no sólo es necesaria la moral, sino también ciertos bienes de fortuna (riqueza, belleza, inteligencia, etcétera). Pues bien, una vida sensata requiere también estos «bienes de fortuna». Ante todo es necesario que el mundo en que vive el hom-

bre ofrezca la posibilidad de llevar una vida sensata. Cuanto más alienado está el mundo, tanto más necesarios son los bienes de fortuna. Si hay que trabajar sin sentido durante doce horas al día, no se puede llevar una vida sensata. Pero «bienes» indispensables son también la inteligencia y los dotes, que luego son difícilmente separables de la moral. La moral puede ser también un dote, así como el ingenio puede ser sólo materia prima.

Así como a la felicidad se contraponen la simple satisfacción, así también la vida sensata tiene un contrapunto: el *saber vivir*. Aquel que sabe vivir transforma también su vida cotidiana en algo que es para-él. El que sabe vivir, al igual que el hombre que lleva una vida sensata, tiene también en cuenta lo nuevo y plasma en consecuencia su actividad. El saber vivir va también acompañado de un constante autodesarrollo de la personalidad. La diferencia es que quien sabe vivir tiene una única intención, la de hacer de su vida cotidiana algo que es para-él. Cuando ciertos conflictos, que no es posible negar, le impiden hacerlo, los deja simplemente de lado. Entre los principios del que sabe vivir no está el de «ser útil a otro hombre», así como no siente dolor por el sufrimiento de otros. El que sabe vivir quiere una vida sensata, pero sin preguntarse si los otros tienen la posibilidad de llevar la misma vida. *El saber vivir es aristocrático, mientras que el principio de la vida sensata es democrático*. El motivo recurrente de ésta última es siempre la *extensibilidad*, o sea, el intento de dar a otras personas, quizás a todos los hombres de la tierra, la posibilidad de llevar una vida sensata.

En las condiciones de la realización limitada se da también una *conducta de vida*: también en este caso el individuo debe ordenar y jerarquizar conscientemente su vida. Sin embargo, en este caso ésta tiene una función subordinada, en cuanto ordena la vida cotidiana del particular conforme a tablas de valores fijas, y por añadidura lo hace de una vez por todas (si no interviene casos imprevistos). En la vida sensata, por el contrario, tiene una importancia mucho mayor. Guía al individuo permitiéndole tener constantemente en cuenta lo nuevo, volver a plasmar constantemente su vida y personalidad, y, al mismo tiempo, conservar la unidad de la personalidad, la jerarquía que ha elegido. *En la conducta de vida el hombre reconquista continuamente el para-nosotros de la vida cotidiana*.

Es tarea —comprendida y aceptada— de los individuos de nuestra época que llevan una vida sensata, el crear una sociedad en la que ya no exista la alienación, en la que cada uno tenga a su disposición los «bienes de fortuna» con los cuales es posible plasmar una vida sensata. Y decimos precisamente sensata, y no una vida feliz. Con el comunismo ya no podrá retornar el mundo de la realización limitada. La historia verdadera será

efectivamente *historia*, es decir, un acontecer continuamente grávido de nuevos conflictos y en continua superación de las condiciones alcanzadas. Pero esta historia, en cuanto historia verdadera, —plasmada conscientemente por los hombres a su imagen— hará posible que la vida cotidiana de cada hombre se convierta todavía más en para-él y que la tierra, en consecuencia, sea verdaderamente el hogar del género humano.

## Sumario

Prólogo a la edición castellana de <i>Agnes Heller</i> . . . . .	5
Prefacio de <i>György Lukács</i> . . . . .	9

### Primera parte: PARTICULARIDAD, INDIVIDUALIDAD, SOCIALIDAD Y GENERICIDAD

I. <i>Sobre el concepto abstracto de vida cotidiana</i> . . . . .	19
II. <i>Descomposición de los conceptos de «hombre particular» y «mundo»</i> . . . . .	27
Descomposición de la categoría «mundo» . . . . .	30
Descomposición de la categoría «hombre particular»: la particularidad . . . . .	35
Las características particulares . . . . .	35
El punto de vista particular . . . . .	36
Las motivaciones particulares (los afectos particulares) . . . . .	40
La particularidad como comportamiento general . . . . .	47
Descomposición de la categoría de «hombre particular»: la individualidad . . . . .	49
Individuo e historia . . . . .	49
Comportamiento particular e individual . . . . .	52
III. <i>El hombre particular y su mundo</i> . . . . .	67
El hombre particular como miembro de una clase . . . . .	67
Hombre particular y grupo . . . . .	69
Hombre particular y masa . . . . .	74
Hombre particular y comunidad . . . . .	76
La consciencia del nosotros . . . . .	85

### Segunda parte: LO COTIDIANO Y LO NO COTIDIANO

I. <i>La heterogeneidad de la vida cotidiana</i> . . . . .	93
La objetivación del «hombre entero» . . . . .	96
Pensamiento cotidiano y no cotidiano . . . . .	102

Vida cotidiana y estructura de la sociedad . . . . .	110
La homogeneización . . . . .	115
II. <i>De la cotidianidad a la genericidad</i> . . . . .	119
El trabajo . . . . .	119
El trabajo como «work» . . . . .	120
El trabajo como «labour» . . . . .	122
Perspectiva histórica del trabajo . . . . .	125
Actividad de trabajo y particularidad . . . . .	127
El trabajo y la consciencia cotidiana . . . . .	130
Homogeneización mediante el trabajo . . . . .	131
La moral . . . . .	132
La regulación de las motivaciones particulares . . . . .	133
La elección (decisión) de valor . . . . .	135
La constancia . . . . .	138
La frónesis . . . . .	138
Los sistemas de motivación de las acciones del particular . . . . .	139
Moralidad y legalidad (la consciencia) . . . . .	142
Normas abstractas y concretas . . . . .	145
La alienación de la moral . . . . .	147
Moral cotidiana y no cotidiana (la catarsis) . . . . .	152
La religión . . . . .	160
La comunidad ideal . . . . .	160
Las representaciones colectivas . . . . .	161
Religión y alienación . . . . .	165
La relación de la religión con las objetivaciones genéricas para-sí . . . . .	167
La religión como factor regulador de la vida cotidiana . . . . .	168
Política, derecho y Estado . . . . .	172
Actividad política y actividad cotidiana . . . . .	173
El influjo de la política sobre la vida cotidiana en general . . . . .	177
La ideología política . . . . .	179
Estado y derecho . . . . .	181
Los juristas y el pensamiento jurídico . . . . .	182
La función del derecho: extinción del derecho y del Estado . . . . .	184
Crítica de la teoría del «dejar correr»: la democracia socialista . . . . .	185
Ciencia, arte y filosofía . . . . .	188
Las ciencias naturales y el saber cotidiano . . . . .	189
Las ciencias sociales como ideologías científicas. La tecnología social. La manipulación . . . . .	197
La indispensabilidad del arte . . . . .	200

La belleza en la vida cotidiana . . . . .	204
La filosofía . . . . .	205
III. <i>La libertad</i> . . . . .	211
El concepto cotidiano de libertad . . . . .	211
Los conceptos filosóficos de libertad . . . . .	214
Conceptos «especiales» de libertad . . . . .	218
Conflictos entre libertad cotidiana y libertad genérica . . . . .	221

Tercera parte:  
EL MARCO ESTRUCTURAL DE LA VIDA COTIDIANA

I. <i>Objetivaciones en-sí y para-sí, El para-nosotros</i> . . . . .	227
Las objetivaciones genéricas en-sí . . . . .	228
Las objetivaciones genéricas para-sí . . . . .	232
El en-sí y para-sí . . . . .	233
El para-nosotros . . . . .	234
II. <i>Las actividades genéricas en-sí</i> . . . . .	239
III. <i>Las características comunes de las objetivaciones genéricas en-sí</i> . . . . .	251
La repetición . . . . .	251
El carácter de regla y la normatividad . . . . .	253
El sistema de signos . . . . .	256
El economismo . . . . .	262
El vínculo con la situación . . . . .	267
IV. <i>Las características específicas de las objetivaciones genéricas en-sí</i> . . . . .	271
El mundo de los objetos . . . . .	271
El mundo de los usos . . . . .	275
Las normas de los usos elementales . . . . .	275
Los usos particulares . . . . .	277
Los usos condicionados . . . . .	280
Los usos personales . . . . .	282
El hábito . . . . .	283
El lenguaje . . . . .	283
V. <i>Los esquemas de comportamiento y de conocimiento más corrientes en la vida cotidiana</i> . . . . .	293
El pragmatismo . . . . .	293
La probabilidad . . . . .	296

La imitación . . . . .	298
La imitación de acciones (e. aprendizaje) . . . . .	299
La imitación del comportamiento . . . . .	300
La imitación evocativa . . . . .	302
La analogía . . . . .	303
La hipergeneralización . . . . .	307
El tratamiento aproximativo de la singularidad . . . . .	310
La expresabilidad de lo singular . . . . .	311
La aferrabilidad de lo singular . . . . .	313

Cuarta parte: LOS GÉRMEENES EN LA VIDA COTIDIANA  
DE LAS NECESIDADES Y DE LAS OBJETIVACIONES  
QUE SE DIRIGEN A LA GENERICIDAD PARA-SÍ

I. <i>El saber cotidiano</i> . . . . .	317
El contenido del saber cotidiano . . . . .	317
Los portadores del saber cotidiano. El saber «trans-	
mitido» y el saber «añadido» . . . . .	319
El saber personal . . . . .	326
El secreto . . . . .	327
El carácter antropológico del saber cotidiano . . . . .	329
La percepción cotidiana . . . . .	329
Sobre el pensamiento cotidiano en general . . . . .	333
El pensamiento anticipador. La fantasía . . . . .	335
La verdad cotidiana . . . . .	337
Pensar y percibir. La carga afectiva del pensa-	
miento cotidiano . . . . .	341
La actitud natural . . . . .	342
¿Qué significa «saber algo»? . . . . .	343
Doxa y episteme . . . . .	344
La evidencia . . . . .	344
Prueba y refutación. Los hechos . . . . .	345
Saber particular y saber genérico . . . . .	346
La fe . . . . .	347
Tipos de actitud teórica en el pensamiento cotidiano . . . . .	354
La contemplación . . . . .	355
La descripción de las cualidades . . . . .	355
La clasificación . . . . .	356
El experimento . . . . .	356
La síntesis o imagen del mundo . . . . .	357
II. <i>El contacto cotidiano</i> . . . . .	359
El contacto cotidiano como base y reflejo de las rela-	
ciones sociales. Igualdad y desigualdad . . . . .	359
Las formas del contacto cotidiano . . . . .	363

La acción directa (el otro como instrumento y como objetivo)	364
La acción verbal	366
El juego	372
Los afectos que orientan el contacto cotidiano. Amor y odio. Las relaciones	376
El espacio cotidiano	382
Derecha e izquierda	382
Arriba y abajo	382
Cerca y lejos	383
El límite	383
El punto fijo en el espacio: la casa	384
El tiempo cotidiano	385
La irreversibilidad	386
El límite (la muerte, la generación)	386
La medida y la división del tiempo	388
El ritmo del tiempo	390
El momento	391
El tiempo vivido	392
Las colisiones de la vida cotidiana	394
La disputa	394
El conflicto	395
La enemistad	397
El idilio	397
Los factores de la satisfacción cotidiana	398
Lo agradable	398
Lo útil	400
 III. <i>La personalidad en la vida cotidiana</i>	 405
La relación de la personalidad con la estructura de la vida cotidiana	405
La individualidad como para-sí de la personalidad	411
El para-nosotros de la vida cotidiana	414
La felicidad	415
La vida sensata	416

Últimos títulos publicados:

182. Ágnes Heller: *Aristóteles y el mundo antiguo*
183. Luigi Preti: *El desafío entre democracia y totalitarismo*
184. Antoni Rovira Viñas: *El abuso de los derechos fundamentales*
185. Joaquim Xirau: *Amor y mundo y otros escritos*
186. Delio Cantimori: *Humanismo y religiones en el Renacimiento*
187. Abdallah Laroui: *El Islam árabe y sus problemas*
188. Fustel de Coulanges: *La ciudad antigua*
189. Sergio Bertelli: *Rebeldes, libertinos y ortodoxos en el Barroco*
190. Antoni Monreal: *El pensamiento político de Joaquín Maurín*
191. Ágnes Heller: *Crítica de la Ilustración*
192. Marcel Detienne: *La invención de la mitología*
193. Otto Weininger: *Sexo y carácter*
194. Ágnes Heller, Ferenc Fehér: *Anatomía de la izquierda occidental*
195. Horst Hina: *Castilla y Cataluña en el debate cultural, 1714-1930*
196. Delio Cantimori: *Los historiadores y la historia*
197. Gianni Vattimo: *Las aventuras de la diferencia*
198. Georg Simmel: *El individuo y la libertad*
199. William James: *Las variedades de la experiencia religiosa*
200. Wilhelm Dilthey: *Crítica de la razón histórica*
201. Franco Cardini: *Barbarroja*
202. Gershom Scholem: *Walter Benjamin*
203. Theodor W. Adorno: *Mahler*
204. Fehér, Heller, Radnoti, Tamas, Vadja: *Dialéctica de las formas*
205. Antonio Banfi: *Filosofía del arte*