

Para abordar la cotidianidad latinoamericana

Norma Fóscolo y Daniel Prieto

Mendoza

Introducción

El joven estudiante argentino que se decide por la filosofía debe alternar a lo largo de cinco años en un ámbito cerrado, la universidad, con los grandes maestros y los grandes problemas de la FILOSOFÍA OCCIDENTAL. El nivel formal y metodológico que se obtiene resulta inobjetable para abordar las respetables fuentes del más alto grado del saber. Pero este joven advierte muy pronto que esto no ha sido sino un tránsito por un ámbito privilegiado en tanto que sus raíces se encuentran en otra parte. Le quedan dos caminos para la reflexión: o mantenerse en la problemática tradicional de la filosofía o afrontar sus raíces. Si elige el primero, corre el riesgo de sumergirse para siempre en una atmósfera enrarecida y de negarse a sí mismo el ámbito que posee más riqueza para el pensamiento: la realidad inmediata. Si elige el segundo, acepta el desafío de la realidad.

Nosotros optamos por el segundo camino y postulamos que la filosofía es un saber crítico. Como latinoamericanos consideramos que la dominación, el extrañamiento cultural, el hombre, el dolor y la búsqueda de nuestros pueblos necesitan ser expresados críticamente. Se trata en todos los casos de hacer una filosofía de lo inmediato. En esa inmediatez se inscribe en primer lugar la vida cotidiana, ámbito hasta ahora dejado de lado por la mayoría de los pensadores argentinos. La reflexión sobre la cotidianidad nos obliga a intentar el abordaje a través de los canales en que actualmente se encuentra expresada. Optamos por hacerlo analizando algunos medios de comunicación argentinos. Este artículo incluye simplemente una aproximación teórica al problema, pues, como se verá, el punto de partida ha sido nuestra lectura de los autores del centro y no una

reflexión sobre la praxis latinoamericana. En la segunda parte, hemos intentado marcar las limitaciones de aquellos autores en relación con nuestra realidad y nuestra problemática. Ello nos ha posibilitado un esbozo de marco teórico que deberá demostrar su validez en la confrontación con nuestra realidad. Esbozamos también una metodología dialéctica en tanto que permite aclarar las contradicciones del discurso del centro, a fin de asumirlas y superarlas en una permanente confrontación con nuestra realidad.

“Para abordar la cotidianidad latinoamericana” es sólo la primera parte de un trabajo más amplio destinado a aclarar el papel que juegan los medios de comunicación en la conformación de la cotidianidad y el *ethos* argentinos. Pensado inicialmente como un seminario destinado a los alumnos de quinto año, 1975, de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, se ha visto limitado a una comunicación escrita que, por supuesto, no podrá reemplazar en modo alguno la relación directa. A ellos, pues, dedicamos nuestro trabajo.

I. Diversos enfoques sobre el tema

1. La existencia “caída”

Heidegger se ocupa del tema de la cotidianidad en los párrafos 26, 27, 35, 36 y 37 de *Ser y Tiempo*¹ –que deben ser complementados con la lectura de los párr. 54, 55, 56 y 57– en el marco del problema del “ser en” (el mundo). El análisis de la cotidianidad está condicionado por el análisis previo del “ahí” del hombre, que es caracterizado por el encontrarse, el comprender, la interpretación, el habla y el lenguaje, en tanto modos auténticos del “ser ahí” (párr. 29 al 34). La cotidianidad será vista, entonces, como una “caída” del ser ahí, lo cual adelanta una valoración negativa de este ámbito, aunque Heidegger rehúse reconocerla.

En el § 26 el modo cotidiano del ser ahí ha sido definido como el “ser con”. La preposición, que bien podría ser reemplazada por otra, da sólo la idea de una suma de seres, de una mera presencia simultánea. De todos modos, señala una

realidad social. Ese “ser con” se realiza de cuatro formas: deficiente, indiferente, dominadora-sustitutiva y anticipadora-liberadora. Para el análisis posterior nos interesa esta última, aunque Heidegger no la privilegia de ninguna manera.

El modo parcial de presentar este ámbito continúa con la determinación del “quién” de la cotidianidad: es el intercambiable “uno”; el “se” impersonal, uno como otro cualquiera. A este uno, antípoda del ser sí mismo propio, le corresponderá sólo la chatura de la existencia que se despliega en la publicidad (el estado de ya interpretado, de lo obvio), la charlatanería (que es el habla por el habla), la avidez de novedades (que sustituye a la comprensión) y la ambigüedad (desplegada en lo hablado y en un acontecer impersonal).

Se puede salir del estado de caído solamente a través de la conversión al sí mismo propio, que se realiza a nivel estrictamente individual y a través de un llamado de la voz de la conciencia, con lo que resulta evidente la valoración ética negativa de la cotidianidad.

De este análisis, retenemos: la determinación de la cotidianidad como ámbito social (aunque el término deba ser ajustado) y la posibilidad de un modo liberador. Rechazamos: la descalificación total de la cotidianidad, la facilidad con que el método fenomenológico posibilita desentenderse de las causas que provocaron la “caída” de la existencia y la conversión individual que pareciera reservada sólo para ciertos privilegiados que hayan accedido al camino filosófico a través de la lectura de *Ser y Tiempo*.

2. La cotidianidad social

Una perspectiva sociológica de este problema es presentada por Berger y Luckmann en *La construcción social de la realidad*², sobre todo en el capítulo primero, donde ambos autores afirman que la vida cotidiana es la realidad por excelencia que se impone a la conciencia de una manera masiva, urgente e intensa. Esto último implica una inmediatez que, sin embargo, es posible porque

la realidad aparece ya ordenada y objetivada de antemano por el lenguaje, el cual tipifica las experiencias volviéndolas anónimas; por otra parte, acerca los objetos a la experiencia última personal y permite el acopio social de conocimientos. Este último hará posible la “autoubicación” de los individuos en la sociedad, pero al mismo tiempo su manipulación.

Además, en el capítulo II, los autores muestran cómo la habitualización de ciertas experiencias conduce a la institucionalización, la cual consiste en tipificación de acciones y de actores. Donde hay institucionalización aparece el control social como modo de legitimarla.

Berger y Luckmann se inscriben en la sociología del conocimiento y en este sentido son los primeros en abordar el conocimiento en la vida cotidiana que circunscriben al sentido común. El método elegido los lleva a dejar de lado todo lo que puede haber de espontaneidad y de creatividad personal e interpersonal y los problemas propios de la afectividad.

El análisis aporta elementos para la comprensión de los procesos de control social, pero una actitud meramente descriptiva no permite pensar una ruptura del orden social así rígidamente establecido. Por otra parte, en una real descripción del fenómeno social debieran haber sido tematizados lo informal y lo disfuncional, es decir, aquello que escapa a la institucionalización. Sintomáticamente, los autores, desde su actitud científicamente neutral, no tienen en cuenta estos aspectos que juegan un enorme papel en la cotidianidad.

3. La cotidianidad psíquica

Bruce Brown en su libro *Marx, Freud y la Crítica de la vida cotidiana*³ afirma la necesidad de la revolución de la cotidianidad, que se adelante a la revolución de las estructuras socioeconómicas. Metodológicamente intenta unir los aportes de Freud, o mejor, del freudismo marxista con los aportes del mismo Marx. A pesar de ello la cotidianidad aparece abordada casi exclusivamente desde el punto de

vista psicoanalítico. Ella es reducida al ámbito de lo afectivo y de lo instintual que se despliega preferentemente en el espacio familiar y sólo en segundo lugar en el espacio del trabajo y del tiempo libre. El autor advierte, como ya Fromm⁴ y Marcuse⁵ lo hicieron, que la sociedad capitalista moderna, interesada en la conservación de las estructuras socioeconómicas que le son propias, ha invadido la esfera simbólica a la que manipula para sus fines. Considera necesaria una modificación de la psique humana, por ejemplo a través del rescate de un espacio interior en el que el yo pueda autoconstituirse en oposición a la sociedad. Propone una renovación de la pedagogía que debería estar orientada hacia la autorregulación y autogestión del individuo, hacia una autoridad racional y un comportamiento social democrático; y fundamentalmente hacia la recuperación de la esfera de la imaginación y la fantasía para incorporarla a la práctica social.

La revolución de la vida cotidiana no sería posible, sino en una experiencia interpersonal; por ello propone la constitución de pequeños grupos que a partir de sus particularidades (como minorías hasta entonces carentes de expresión) logren abrirse a un proyecto político totalizador. El método que ofrece para lograr estos fines es la experiencia socioanalítica, la única que puede dar fuerza práctica al análisis meramente conceptual de la vida cotidiana y ello porque permite, según el autor, desmontar la ideología que la domina.

Las dificultades de esta visión de la revolución de la vida cotidiana nos parecen encontrarse: 1º) en la división que se hace entre vida cotidiana y realidad social, cuando el análisis ha justamente demostrado la interpenetración de ambos; 2º) el predominio cronológico que se le otorga a la revolución de la cotidianidad respecto de la revolución de las estructuras económicas; esto puede interpretarse como una evasión del verdadero problema, cosa que el autor rechaza explícitamente, o como una actitud escéptica respecto de la revolución socioeconómica. Esta última dificultad se pone de relieve en la hipótesis de que la revolución de la vida cotidiana debe jugarse preferentemente en el espacio familiar y comunitario y no ya en el espacio del trabajo mismo, allí donde, precisamente, la alienación es mayor. Advertimos que hay en este análisis una reducción del espacio político.

El pequeño grupo, que muy posiblemente pueda conquistar una cotidianidad más digna, en tanto no se generalice, y para ello no se puede trabajar en un espacio político reducido, corre el riesgo de constituirse en una experiencia elitista, tal como ocurrió y ocurre con no pocos movimientos comunitarios de Estados Unidos.

4. Hacia la desantropomorfización

El tema de la cotidianidad es abordado por Georg Lukács en su *Estética*⁶ a través de la tesis de que la ciencia y el arte emergen de la cotidianidad para volcar en ella sus resultados. El planteo se hace a partir de la noción de “reflejo de la realidad” (entendido como selección a nivel social, adaptación a una determinada realidad). Los reflejos científicos y artísticos tienen su fundamento y su confirmación última en la vida real pero los tres, esto es, también el cotidiano, lo son de una misma realidad: es indiscutible la unidad material del mundo. Las formas básicas de la cotidianidad son el trabajo y el lenguaje. Lo esencial del primero es su principio teleológico: el resultado ya existe previamente en la representación del trabajador. Hay, pues, en la realidad cotidiana, un grado de objetivación; el trabajo es el grado supremo de objetivación de la cotidianidad.

El autor afirma, por otra parte, la vinculación inmediata entre la teoría y la práctica en el ámbito de la cotidianidad, ya que el sistema de mediaciones aparece como agotado y borrado. Eso corresponde a la actitud propia de un materialismo espontáneo: independientemente de las interpretaciones que luego se hacen, el hombre es inmediatamente activo. Tal materialismo posibilita que, en la conciencia, se den representaciones idealistas, supersticiones, etc. Para Lukács la tarea es superar ese materialismo espontáneo por el materialismo filosófico y eso se logrará a través de los aportes de la ciencia y el arte. Añade que, en la cotidianidad, se actúa utilizando la inferencia analógica, consistente en imaginar siempre la causa cercana al efecto; aun cuando la ciencia aclare fenómenos objetivos, seguimos relacionándonos con los otros por inferencia analógica. Es ésta la que posibilita en la cotidianidad la ambigüedad.

El lenguaje cotidiano es un complicado sistema de mediaciones, respecto del cual el sujeto que lo usa se comporta de un modo inmediato. El autor afirma que en la cotidianidad el lenguaje tiene una doble vertiente: por un lado, posibilita la apertura al mundo, pero, por otro, se va poblando de una serie de prejuicios y se vuelve confuso y rígido. Precisamente, la ciencia y la poesía tienen la función de ampliar la conciencia, es decir, de reforzar la primera vertiente del lenguaje.

Lukács es terminante en afirmar que en la cotidianidad está comprometido el hombre entero y no hay "potencias superiores" del alma que a nivel de ella no se cultiven. Lo que le interesa es la relación del hombre entero con su actividad, por alienado y deformado que ese hombre esté.

Otra afirmación a retener es que el modo de comportamiento de los hombres depende del grado de objetivación de su actividad y los máximos grados de objetivación son los que proporcionan la ciencia y el arte. Por eso cuando la ciencia y el arte no expresan los reales problemas de la cotidianidad (es el caso del idealismo, por ejemplo) carecen de sentido: hay que buscar otra ciencia y otro arte. La fecundidad de un reflejo, arte o ciencia, se da superando la cotidianidad, pero hay que evitar que dichos reflejos se cierren sobre sí mismos.

Reconoce en la relación con la realidad un dinamismo: la génesis de la autoconciencia implica que lo mediatizado se convierta en inmediato, en obvio, lo que hace necesario buscar nuevas mediaciones para enfrentar la realidad. Así, la "inconciencia" espontánea e inmediata de la vida cotidiana es un fenómeno social (aquí entra todo el repertorio de lo "dado por sabido") que produce un "desgaste" de los significados hacia una conciencia falsa. Esto desemboca en la cuestión de la imitación, a la cual Lukács da una valoración positiva, pero desecha la imitación textual ya que ésta se produce cuanto más se desconoce la realidad.

Trabaja luego las nociones de creencia, o mejor, de fe: a nivel cotidiano hay una creencia en algo en vez de la prueba científica; es la fe en lo que proporciona consecuencias prácticas (por ejemplo, la fe que tiende a infundir, dice el autor,

la publicidad). Caracteriza la fe como un primado de la subjetividad opuesto a la trascendencia que puede ofrecer la ciencia: la de lo “aún-no-sabido” de la existencia objetiva. En la cotidianidad se absolutiza la trascendencia, lo aún-no-sabido espontánea e ingenuamente es considerado eternamente trascendente.

De la amplia exposición que realiza el autor recogemos una última precisión: las nociones de antropomorfización y de desantropomorfización. La primera consiste en proyectar lo humano a la realidad toda, es decir, teñir de subjetividad dicha realidad. La tarea del arte y de la ciencia es promover la desantropomorfización, esto es, oponerse al idealismo, forma máxima de antropomorfización. Añade que las clases dominantes promueven la ciencia para sobrevivir, pero a nivel cotidiano defienden (e imponen, decimos nosotros) la antropomorfización para no sucumbir.

Lukács propone, con razón, la necesidad de recuperar la totalidad de la cotidianidad humana para lograr al hombre en su desarrollo pleno. Aceptamos el postulado de desantropomorfización de la vida cotidiana. Para nuestros pueblos latinoamericanos se constituye en la tarea más urgente y es en definitiva el objetivo de este trabajo que hemos emprendido. Pero precisamente desde Latinoamérica tenemos que dejar en claro que hemos sido las víctimas de una ciencia y un arte ajenos e impuestos, destinados más bien a destruir nuestra cotidianidad que a dignificarla. El planteo de Lukács es demasiado generalizante y corresponde a la madurez de un hombre plenamente asentado en la cultura europea. Estamos por otra parte ante el discurso de un científico y en la cotidianidad hay elementos nada despreciables que suelen escaparse a ese incesante progreso hacia la objetivización absoluta. Nos referimos a la afectividad, a las relaciones interpersonales, a esa zona no reductible a una ecuación científica, que es también suelo nutricional de la vida cotidiana.

5. La vida cotidiana colonizada por el signo

En su *Crítica de la economía política del signo* Jean Baudrillard⁷ llama la atención sobre la reducción de la cotidianidad a procesos de intercambio

significativo que se dan mediante un código compulsivo absolutamente manipulado por la clase dominante. Para aclarar esto distingue el autor cuatro lógicas: funcional del valor de uso (VU), económica del valor de cambio (VC), del intercambio simbólico (ISb), y del valor del cambio signo (VCSg). Las dos primeras corresponden al análisis que hizo Marx con relación a la mercancía: VU abarca las operaciones prácticas o de utilidad donde el objeto toma el status de herramienta; es una lógica funcional. VC es la lógica de la equivalencia o del mercado. El objeto es aquí mercancía.

Baudrillard trabaja muy especialmente la VCSg, que se constituye en la lógica del status, de la diferencia, del objeto como signo y que es la que define el campo específico del consumo. Recuerda que, en los análisis tradicionales marxistas, se privilegia el valor de uso porque en él el hombre estaría en relación con los objetos a través de sus necesidades elementales, lo que distingue a estos objetos, y a quienes los usan, de la impostación que cobra la mercancía en la lógica de cambio, producto de una abstracción tanto del trabajo como del objeto. No pocos autores toman esta relación privilegiada como la que hará posible una cotidianidad auténtica. Baudrillard niega esto porque considera en primer lugar que no existe un mínimo vital biológico –que correspondería a las necesidades y que sería idéntico para toda la especie humana– sino que dicho mínimo es siempre un producto residual de acuerdo con las conveniencias del sistema en cuestión. Eso lo permite descalificar la noción del VU, ya que ella no es privilegiada relación con el objeto, sino una simple coartada del VC: si las necesidades constituyen una imposición social, los objetos que se relacionan con ellas lo son también. En una palabra, la lógica de la mercancía está presente a lo largo del VC y del VU.

Pero las argucias del sistema no terminan ahí. Los objetos no son consumidos según las necesidades, sino según la carga de significación que llevan. A las lógicas tradicionales hay que añadir el valor de cambio signo para tener una visión completa del proceso ideológico. Cada cosa, cada ser, tiene una determinada dosis de significación, es decir, está inserta en un código y cada uno

se siente juzgado y se siente siendo a través de ese código. La cuestión está en quién maneja el código. Aquellos que instrumentan la lógica del valor de cambio y la lógica del valor de uso instrumentan, también, la lógica del valor de cambio signo. Con esto, si la vida cotidiana está poblada por signos, resulta realmente colonizada y el sistema, a este nivel, sería prácticamente tautológico.

La única salida que ve Baudrillard, a través de su crítica de la economía política del signo, es la lógica del intercambio simbólico. En la lógica del signo, los objetos y los seres poseen igual valencia, son intercambiables porque todos están abstraídos en el código y lo único que los diferencia es su ubicación en el discurso. Se trata de salirse de ese proceso, caer fuera de la lógica del sistema donde el hombre, dice Baudrillard, no tiene necesidad de nada: de lo que no se vende ni se toma, de lo que se da y de lo que se devuelve, nadie tiene necesidad. Es el metabolismo del intercambio personal, de la prodigalidad que se concreta en la mirada, el regalo, la fiesta. Allí ni el ser ni el objeto son reducibles a signos, sino que resultan indisociables de la relación concreta que se establece, del pacto transferencial entre dos personas. Este es el momento del intercambio simbólico.

Surgen naturalmente dos consecuencias: todo discurso queda a priori descalificado porque está siempre dentro del código (léase discurso político, filosófico, pedagógico y aun el del mismo Baudrillard). Segundo, la salida es estrictamente intersubjetiva, pero de una subjetividad prácticamente reducida a la relación dual. Recogeremos para el análisis posterior las agudas consideraciones del autor sobre las distintas lógicas, y muy especialmente lo relacionado con el signo y el consumo, pero no podemos dejar de señalar que las conclusiones arriba mencionadas nos parecen: desmesurada la primera y timorata la segunda. Desmesurada por todos los caminos que niega para la posibilidad de un cambio a través de los signos (en Latinoamérica estamos aún a la búsqueda de un código que pretendemos no sea opresor). Timorata porque es aceptable la salida a través de lo simbólico siempre que éste pueda escapar de los estrechos márgenes interindividuales que le marca Baudrillard.

6. La crítica de la vida cotidiana

En el año 1947 aparece la obra de Henri Lefebvre: *Introducción a la crítica de la vida cotidiana* y, a pesar de las críticas que ella le valió, Lefebvre retoma este tema en el año 1961⁸. Los hilos conductores de ambos trabajos son: 1º) es preciso dejar el ámbito privilegiado del filósofo, empecinado en hacer un discurso del discurso, para volver al hombre empírico; 2º) la frase de Marx en el sentido de que ha llegado el momento de dejar de interpretar la realidad para pasar a transformarla se refiere, precisamente, a la transformación de la vida cotidiana (el hombre será cotidiano o no será, dice Lefebvre); 3º) la toma del poder por el proletariado no implica una automática desalienación a pesar de las creencias de la ortodoxia marxista.

La visión de Lefebvre resulta exhaustiva en el sentido de su reconocimiento de los tres reales ámbitos estructurados dialécticamente: trabajo, vida familiar y esparcimiento. Y por otra parte porque, según lo afirma, el suceso más humilde en la cotidianidad es pequeño y accidental, por un lado, pero, a la vez, un hecho social infinitamente complejo. De allí, que la crítica de la cotidianidad remita a la sociedad toda entera. Se trata de enfrentar la cotidianidad tal cual ella es, sin una descalificación a priori porque “la cotidianidad no es ni lo auténtico, ni lo inauténtico; es más bien el medio y el tiempo en que ambos se confrontan”.

Este autor desecha las concepciones pesimistas de la cotidianidad que la presentan como el ámbito de la existencia caída, del dominio de todas las estructuras sociales o como el dominio absoluto del código. Si hay estructuras que cierran el proceso, “nuestro fin confesado –dice– es disolver esas estructuras”. Ello porque lo real es un aspecto efímero y superficial de la realidad que intenta cubrir lo verdaderamente profundo, que es la realidad como posibilidad. Concibiendo un posible podremos comprender mejor nuestra realidad e intentar transformarla, lo cual es, sin duda, un proceso dialéctico. Esta categoría de lo posible resulta extremadamente importante gracias a que ella se da en la realidad: las representaciones sociales no pueden absorber totalmente la cotidianidad. Por el lado de lo posible, siempre resultan irreductibles lo espontáneo, lo informal y lo disfuncional.

La verdadera cotidianidad deberá estructurarse a partir del fenómeno humano total que incluye tres “formantes”: necesidad, trabajo y goce. Cualquier parcialidad, dice Lefebvre, nos da un ser mutilado. De allí que el proletariado, en tanto vive los tres formantes, contiene el fenómeno humano total, mientras que la burguesía está mutilada porque aspira al puro goce. Sigue el autor la tesis marxista de la necesidad como algo general, manifestación del ser, común a toda la humanidad. Cuando se pasa a la necesidad de esto o aquello aparece el deseo, que es individual y social a la vez. Lo importante, dice, es que el deseo se corresponda con las necesidades, porque, de lo contrario, el hombre se convierte en consumidor y en este sentido es manipulado desde afuera, con lo que la vida cotidiana resulta literalmente colonizada. El trabajo también forma parte de la cotidianidad, pero, en las condiciones actuales, es el ámbito que posibilita la mayor alienación. De allí que el goce o esparcimiento vengán a constituirse en una ruptura, en el fin de una tensión, desalienación con respecto al trabajo, pero desalienación relativa, porque el esparcimiento puede derivar en una nueva alienación: la sexualidad convertida en un erotismo fatigante, la imagen inversa ilusoria que sigue de cerca la realidad sustituyéndola por su contrario (como la pornografía o los mensajes de los medios de comunicación colectivos).

Con relación al fenómeno total, Lefebvre desarrolla dos nuevas categorías de la cotidianidad concreta: los tiempos cíclicos y los tiempos lineales. En los primeros, el individuo se mueve en un tiempo y espacio limitados; su conducta se estructura en torno de símbolos que actúan como núcleos afectivos y orgánicos en tanto que su vida toda está más cerca de las necesidades elementales. Es el tiempo que corresponde a lo que Marx denomina las sociedades no-acumulativas. En el extremo opuesto están los tiempos lineales, propios del trabajo alienado en la producción industrial, en los que el individuo se mueve a partir de señales (un código riguroso que estructura la conducta desde afuera) y signos (que bien pueden derivar en un logos compulsivo). En la sociedad industrial el conjunto del campo semántico se desplaza hacia el polo señal. Tiempos cíclicos y tiempos lineales, procesos no-acumulativos y procesos acumulativos, están siempre en una permanente tensión. Lo más íntimo se estructura en torno a un núcleo simbólico

en choque con las exigencias acumulativas. Ellas tienden a lograr cohesión a nivel de conciencia por medio de representaciones, ideologías, modelos, valores y desgaste de viejos símbolos. Cuando esto se produce, cuando se logra incorporar al individuo a lo acumulativo, se pasa a vivir en la ambigüedad, que es una apariencia de estabilidad definitiva en tanto que implica la no conciencia de tal ambigüedad. Un comportamiento ambiguo no puede reconocer jamás las contradicciones o las ambivalencias. La tarea, dice Lefebvre, es hacer insoportable la ambigüedad y esto, recuperando el poder dialéctico de la razón.

A pesar de estas agudas afirmaciones, el autor reconoce una forma de recuperación de la cotidianidad, a través de lo que él denomina los “momentos”. Se dan en función de la historia de un individuo y surgen desde un fondo de ambigüedad a partir de una elección que los constituye; de esa forma, el individuo emerge de la vida cotidiana, sin desgarrarla, en una tendencia a transformarla. Un ejemplo: el amor; quien ama se propone un absoluto y por ello entra lo posible en la cotidianidad. Los hombres comunes emergen de la cotidianidad por el momento. El momento es una fiesta individual y libremente celebrada.

Un análisis exhaustivo del tema que nos ocupa no puede dejar de lado los hallazgos de Lefebvre, sobre todo por el rescate que este autor hace de dimensiones de la cotidianidad que muy a menudo han sido peyorativamente dejadas de lado. Lo que nos resulta cuestionable es que luego de haber propuesto la destrucción de la ambigüedad y la recuperación de la dialéctica de la vida cotidiana, desemboque en la teoría de los momentos, que si bien no es errónea, como salida es limitativa en tanto se reduce a lo individual. Después de un agresivo tono político, Lefebvre termina en afirmaciones algo líricas.

II. Latinoamérica: una cotidianidad buscada

Nos hemos demorado en la presentación del pensamiento de los autores mencionados con la intención de que aparezca claro que, a pesar de lo inteligente de sus análisis, tienen en todos los casos una limitación que de

ninguna manera hubieran podido salvar: son pensadores del centro (en tanto que piensan el centro y piensan desde el centro). Desde la periferia nosotros vivimos aspectos del problema que no han sido tenidos en cuenta. La situación que indicamos mantiene a nuestros autores inmersos en el discurso coherente y rígido de un sistema en pleno funcionamiento. Esa experiencia los lleva a postular o bien una salida individual, doméstica, o bien una suerte de creencia en el progreso infinito del arte y de la ciencia. Ello resulta comprensible por la cotidianidad que les toca vivir: se trata de una cotidianidad edificada a lo largo de siglos de tradición y entronizada por el sistema, lo que les permite reconocerse como realmente pertenecientes a una cultura. Buscar una nueva cotidianidad sería para ellos poner en cuestión su propio ser. Por eso optan por algo más sencillo: darse un pequeño espacio donde sople el aire puro de los símbolos sin inquietar demasiado la atmósfera artificial del sistema. Precisamente el discurso coherente de este último les imposibilita encontrar parámetros para aventurar un juicio global y menos aún para intentar una cotidianidad distinta de la que han vivido. Ello porque, lo adviertan o no, el suelo nutricional de sus pensamientos es ese discurso. De ahí la dificultad de estos autores, y del europeo en general, para acceder sin prejuicios a las culturas ajenas. Un mínimo atisbo de la cotidianidad latinoamericana, por ejemplo, les hubiera llevado a postular cosas muy distintas.

Nuestro análisis se impone como primera exigencia metodológica una cuestión de hecho: el discurso del centro no es el nuestro, lo emplearemos en tanto podamos rescatar algunos elementos y sobre todo como parámetro diferencial. Si nuestro discurso no es el del centro, ello se debe a que la situación histórico-social que vivimos no es de ninguna manera la misma.

En los puntos siguientes, a partir de las reflexiones de aquellos autores plantearemos nuestras diferencias. De esa manera limpiaremos el camino para intentar el análisis de nuestra cotidianidad.

1º. El análisis de la cotidianidad europea puede hacerse a partir de la categoría de alienación porque previamente se cuenta con una cotidianidad

monolíticamente estructurada. Esto se manifiesta en costumbres sociales, usos morales, consumo, generalizados. Como lo reiteraremos más adelante la alienación de que se habla no es más que la resultante natural de esa cotidianidad. Tal análisis, que en definitiva termina por empecinarse en la persecución y esclarecimiento de conflictos psicológicos, no puede en modo alguno hacerse extensivo a nuestra realidad. La nuestra es una cotidianidad diezmada y lo es desde el proceso de la conquista a partir de una ruptura, de un desgarramiento inicial que jamás ha podido cerrarse. La costra de símbolos, artefactos, signos y planes de ayuda y cooperación destinados a civilizarnos no es nada más que eso, una costra. Los labios de la herida siguen bien abiertos ya que así como el conquistador se preguntaba muy racionalmente si nuestros aborígenes eran seres humanos, nosotros todavía nos vemos obligados a preguntar si existen una cotidianidad, una literatura y una cultura latinoamericanas.

Y todo gracias al discurso del centro (introducido por supuesto por las élites *subopresoras* de nuestros respectivos países) que no sólo no nos ha dado una coherencia, sino que para mantenerse él como coherente ha necesitado sumirnos permanentemente en la incoherencia. En pocas palabras: la racionalidad *ad intra* del sistema necesita como su inevitable contrario una irracionalidad *ad extra*. Para su desarrollo el capitalismo requiere esa racionalidad. Como nosotros no hemos logrado entrar nunca en ella, vivimos un capitalismo balbuciente y dependiente.

2º. Para los habitantes del centro la ideología es un resultado natural de su cotidianidad, ella les es naturalmente inmediata. La tarea de la ideología, no muy difícil dado el terreno donde se difunde, es mantener los lazos de los miembros de la sociedad entre ellos y del conjunto con el proyecto primitivo que les ha dado origen. Creemos que la mejor definición al respecto la proporciona Ricoeur⁹ cuando afirma que la ideología es "la relación primitiva que una comunidad histórica mantiene con el acto fundador que la ha instaurado... Su rol es, en primer lugar, difundir la convicción más allá del círculo de los padres fundadores para hacer el credo del grupo entero y en segundo, perpetuar la energía inicial más allá del período de efervescencia".

Entre nosotros el papel de la ideología no se cumple de una manera tan fácil debido a que el terreno es muy distinto: nada tenemos que ver con aquel acto inicial. Si los padres fundadores de la ideología occidental fueron los burgueses y si esa ideología es precisamente la del consumo, a nosotros nos resulta necesariamente extraña como proyecto porque gran parte de nuestra población está por debajo del consumo mínimo. Una ideología que se manifiesta de una manera casi familiar en el sistema adquiere características desmesuradas y grotescas cuando se dirige a nosotros, esto porque el extrañamiento en que nos encontramos con relación a ella obliga necesariamente a cargar las tintas. De otra manera: la ideología juega respecto de la cotidianidad europea como un espejo más o menos deformante; ellos, les guste o no, *son* esa ideología. Esta misma ideología impuesta a nuestra cotidianidad no propone un ser reflejado, sino un ser sustituto. Lo triste y grave es que son minorías nacionales —a las que hemos denominado subopresoras— las que se hacen cargo de semejante tarea. La alienación para un europeo como Lefebvre no va nunca más allá de una deformación del ser; proyectada hacia nosotros es lisa y llanamente una negación por eliminación del ser. De allí que no nos resulte cómodo utilizar la palabra alienación en el sentido corriente, porque ella es demasiado débil para expresar nuestra realidad. Ajustemos la noción de extrañamiento: somos extraños con relación a aquella ideología sencillamente porque somos otros. La posibilidad de tomar conciencia de esto nos permite alzarnos como diferentes para intentar una cotidianidad nuestra. Pero también, en el caso de la máxima imposición de aquella ideología, podemos ser extraños a nosotros mismos en tanto que se nos condena a reconocernos solamente en una máscara, una caricatura de ser. Extrañamiento, pues, como posibilidad de liberación o como posibilidad de aniquilación.

3º. Las sociedades industrializadas avanzadas, y esto lo reconocen tanto Lefebvre como Baudrillard, viven un proceso de desimbolización por eliminación del símbolo. Lo cual no es nada casual porque el sistema requiere para su mayor funcionalidad una creciente objetivación. A ellos la alienación les viene por el lado de las señales y los signos. Ejemplo: un político que se considere serio

apelará siempre a las estadísticas, a los datos objetivos para llegar a su auditorio y lograr una cooperación “voluntaria”, “consciente” y “racional”.

Esa misma ideología nos impone a nosotros, no un proceso de desimbolización, sino de resimbolización. Esto es posible por una tendencia a lo simbólico que es propia de los pueblos latinoamericanos, lo que se revela no sólo en los productos del arte y de la literatura, sino principalmente en el modo de vida cotidiano y, por lo tanto, en el lenguaje popular, el humor, los ritos, las creencias... Para un europeo esto se explica muy fácilmente: no hemos llegado aún a la edad de la razón, somos todavía pueblos demasiado cercanos a la infancia. La explicación les viene a la mano porque ellos son los propietarios de un discurso que se ha alzado como el único posible; lo demás es el reino de lo irracional con todo lo que esta palabra connota. Pero reiteramos: puesto que la incoherencia de nuestro discurso es la condición necesaria de la coherencia del de ellos, no por esto somos irracionales, ni aspiramos a esa coherencia, que realmente no nos interesa, sino a fundar un discurso distinto. Y después de todo la tan transparente racionalidad europea se estructura también a partir de algunos símbolos constituidos en aprioris absolutos (libertad, igualdad, fraternidad, justicia, etc.). Es precisamente esa absolutización la que les permite la desimbolización en el terreno de la vida concreta. En nuestro caso, en que el símbolo no ha encontrado una traducción racional, lo encontramos presente en la trama de nuestra realidad. En tanto aspiramos a un discurso distinto, tenemos la posibilidad de alzarnos como un potencial simbólico ante lo europeo. En tanto aún no hemos podido estructurar un discurso de lo simbólico (esto puede resultar contradictorio para un Baudrillard, pero no para nosotros), la presencia real del símbolo tiende a dárse nos bajo la forma de la ambigüedad. Es aquí donde el sistema juega su papel al imponernos una orgía de símbolos con fines de dominación, algo comprensible si se tiene en cuenta que ese discurso es realmente ajeno, no tiene raíces entre nosotros. Lefebvre se queja de una cotidianidad colonizada por las señales y los signos; a nosotros nos colonizan por los símbolos. Reiteramos que la dominación la ejercen no sólo quienes viven en el centro, sino también sus intermediarios de los respectivos países que tienen no poca participación

en esta tarea de resimbolización, sobre todo porque conocen el terreno. A los latinoamericanos se nos impone la tarea de destruir tales símbolos y la enorme de plasmar una simbólica propia. Recién a partir de allí podremos resolver esa expresión aparentemente contradictoria: el discurso de lo simbólico.

4º. Recordemos que la salida propuesta por la mayoría de los autores analizados era estrictamente individual. Esto no es casual porque deriva directamente del sentido de autosuficiencia del hombre del centro. El discurso del sistema parece no ser tautológico porque se fragmenta en tantos individuos como existen, cada uno de los cuales cree tener su discurso. Se logran así individualidades satisfechas y una apariencia de libertad. En una palabra: la atmósfera cotidiana y, sin embargo, ultraexquisita que se respira en las películas de Godard.

Algunos ejemplos:

-La desublimación represiva o dirigida, que consiste en la pseudoliberación de determinadas zonas antes consideradas tabú (la corporalidad, la sexualidad...), no para ampliar el marco de la conciencia, como diría un psicoanalista, sino para fortalecer el consumo.

-Como lo anterior no basta, puede nacer un estado de insatisfacción. Es el temple existencial de la angustia que en el contexto europeo se presenta como el encuentro con la nada (al menos en la terminología heideggeriana). Para nosotros se trata otra vez de una salida individual producto de una mala conciencia derivada de una equivocada opción inicial. Sólo un sujeto ultrasatisfecho, hastiado de una vida demasiado fácil, puede angustiarse ante nada y poner en crisis una vida que le sobra. En nuestra Latinoamérica se da de hecho el hambre. Pero no de nada, sino de pan, de justicia y de ser. Temples como la angustia nos resultan verdaderamente extraños.

-La creciente inhibición de la afectividad, que constituye la contracara de una inhibición de la violencia. Cuando nadie pone en juego la totalidad de su ser y la del ser del otro, las relaciones se limitan a lo tangencial, a lo periférico. En esa zona no hay riesgos, no hay la posibilidad de la violencia que significa hacerse el propio ser, o la de ir al encuentro del otro (con o contra el otro).

En síntesis: la puesta en práctica del imperativo kantiano: "no hagas al otro lo que no quisieras que él te haga". Cada uno, pues, en su lugar como mónadas que no tienen ventanas.

-La situación por demás conocida y publicitada de las ciencias humanas en el centro: la sociología al servicio de la funcionalidad del sistema, la psicología empeñada en eliminar las fricciones en el ámbito del trabajo y de la comunidad, cuando no abiertamente promoviendo el consumo mediante las investigaciones motivacionales.

-Lo más lamentable es el papel de buena parte de la filosofía que se ocupa de problemas tan importantes y urgentes, como los momentos, la fiesta, el juego, el regalo, la mirada y así sucesivamente. Actitud que por inofensiva viene a fortalecer el sistema, pero además es índice de la mala conciencia que no permite gozar espontáneamente de los momentos, la fiesta, etc.

-En esto último se inscribe también la búsqueda del símbolo en una actitud estetizante y escapista.

Los puntos arriba expuestos se pueden caracterizar como una psicologización de los reales conflictos que vive una sociedad: políticos, económicos, educativos, laborales, etc. En una palabra: atemperar las contradicciones para mantener la hegemonía del sistema y el pequeño bienestar de sus integrantes.

5°. Reconocemos que la cotidianidad del centro padece un grado de dominación. Si en algunos casos se imputa esto a la ideología del consumo, en otros casos se reconoce una creciente intervención del estado. En ambos la dominación se cumple sin violencia, a través del paternalismo, la gratificación, la protección. Sin forzar las palabras podemos hablar de una dominación placentera. Un ejemplo: la intervención del estado en los problemas de contaminación del aire, el aborto, la vejez, etc., viene a paliar el costo social provocado por el capitalismo en pleno funcionamiento. No se atacan las causas, sino que se remiendan los efectos.

Para los pueblos que posibilitaron y posibilitan ese desarrollo de una sociedad consumista, esto es, los nuestros, la dominación no tiene nada de placentera.

6º. La situación por la que atravesamos no es muy agradable: nos toca padecer el desgarramiento, la incoherencia, la dominación violenta. Pero, en tanto que productos de ese desgarramiento, nada está absolutamente cerrado para nosotros. Podemos reivindicar, en el sentido total de la palabra, la categoría de lo posible. Precisamente porque nuestra mayor riqueza está en lo que se escapa a ese discurso coherente, a esa dominación placentera: somos disfuncionales, desorbitados con relación a la órbita del centro, informales respecto de la formalidad de ese discurso, desmesurados ante la tan eficaz medida de su entendimiento, híbridos en el sentido primigenio de este término: carentes de la armonía y del equilibrio preconizados por la racionalidad, híbridos con toda la violencia y lo inarmónico de lo espontáneo.

Establezcamos de una vez las diferencias: en el centro se da una cotidianidad consumada, a nosotros nos toca una cotidianidad buscada. Consumada aquella, porque la cotidianidad se presenta como el ámbito del reposo individual en el marco del conformismo y la satisfacción. Nuestros pueblos, urgidos por la diaria supervivencia, no encuentran reposo en ningún lado. Esa carencia de reposo, esa creciente generalización de la insatisfacción, hacen inútiles todas las salidas individuales como las que proponen los autores que hemos analizado. Mientras estos son escépticos ante la posibilidad de cambiar el sistema, nosotros tenemos como única opción la de liberarnos de ese sistema. De allí que la salida sea política y social.

III. Un esquema de análisis de la cotidianidad

En el cuadro que sigue se intentan algunas líneas directrices para un análisis de la cotidianidad; a nivel de un primer acercamiento en el que lo primero que se manifiesta es la ambigüedad, y en un nivel más profundo donde son puestas de relieve las contradicciones subyacentes a esa aparente ambigüedad.

1. Ambigüedad de la vida cotidiana

Se da por la confusión de:

a) *A nivel de la relación con los otros*

ser uno-al lado-del-otro

relación interpersonal

conocimiento por tipificación

conocimiento por analogía

b) *A nivel social*

complejidad social

incidentalidad

individualidad

c) *A nivel de la conducta*

actitudes rígidas

espontaneidad

convenciones

iniciativa

d) *A nivel del tiempo*

lineal

cíclico

e) *A nivel de los procesos*

procesos acumulativos

procesos no-acumulativos

f) *A nivel de las objetivaciones*

mediaciones

inmediatez

institucionalización

obviedad

control social

g) *A nivel cognitivo*

inteligencia técnica

conocimiento por símbolos

conocimiento por signos

h) *A nivel del discurso*

formalización

informalidad

abstracción

trivialidad

tecnocratización

2. Dialéctica de la vida cotidiana

a) *Cotidianidad primaria*

-familia: necesidades, espontaneidad, roles por naturaleza, manejo de símbolos, tiempo cíclico;

-trabajo: necesidades, creación, liberación de energías en la producción de objetos;

-recreación: goce, búsqueda de símbolos.

Relación con el otro: exterioridad, irreductibilidad, falibilidad.

b) *Cotidianidad social*

-división del trabajo: estereotipos, institucionalización, control social (dominio de la significación).

Relación con el otro: conocimiento por analogía (a través de la significación), indiferencia.

c) *Cotidianidad ideologizada*

-ideologización: imposición del discurso "lógico" de la cotidianidad (no dialéctico): código del sistema ajeno;

-dominación: mantenimiento de la ambigüedad por resimbolización, desviación de lo espontáneo hacia procesos sustitutivos de compensación, introyección del discurso institucional: por psicologización o antropomorfización de los conflictos, por deformación del inconsciente, por estandarización de lo afectivo;

-apropiación del ser económico por control de las necesidades.

Relación con el otro: un individuo de cada lado de la relación, ocultamiento de la relación dominador-dominado por violencia institucionalizada, extrañamiento por destrucción del ser propio.

d) *Revolución de la cotidianidad*

- ruptura de la ambigüedad por la acción (opción);
- crítica de la ambigüedad (toma de conciencia de las contradicciones reales);
- ruptura de lo significativo a través del intercambio simbólico;
- destrucción de los símbolos ajenos;
- reintegración de la dimensión económica.

Relación con los otros: descubrimiento por el encuentro: 1) con el oprimido: solidaridad; 2) contra el opresor: lucha liberadora.

1. Ambigüedad de la vida cotidiana

a) La relación con los otros en la vida cotidiana se reduce, por las imposiciones propias de la división del trabajo, a un conocimiento por analogía y por tipificación. Los otros se nos aparecen como absolutamente previsibles en función del rol que desempeñan. Sin embargo, es también en la vida cotidiana donde resulta posible la relación interpersonal (por ejemplo, el amor conyugal, paternal, la amistad).

b) A nivel social tenemos que la cotidianidad es producto de una gran complejidad de la cual difícilmente se toma conciencia porque cada individuo cree estar creándola. Y, aunque esto es menos frecuente, hay en la cotidianidad un espacio para la creación. Es decir, que cada individuo representa de alguna manera la posibilidad de escapar a lo previsto por la complejidad social.

c) A nivel de la conducta son impuestas actitudes rígidas según determinadas convenciones, que tratan de dar un cauce previsto a la vida individual y social. Pero al lado de esto aparece también la posibilidad de una respuesta espontánea ante algunas situaciones o de iniciativa para crearlas.

d) El tiempo lineal es aquel en que se despliegan los actos del proceso de producción, y por lo tanto, implica un nivel de abstracción social. El cíclico es el que corresponde a los procesos biológicos, está más cerca de las relaciones inmediatas. La superposición de ambas coordenadas, la imposibilidad de conciliarlas, provoca una permanente tensión en el individuo.

e) El proceso acumulativo que vive la sociedad se repite en la vida de los individuos: consiste en el acopio de lo pasado y en el peso que esto implica. Junto a él hay procesos no acumulativos que no pueden ser medidos por tal o cual cantidad de reservas (sea de dinero, de conocimientos, de objetos), sino por la intensidad que proporcionan en un determinado momento (otra vez el amor, la amistad, la afectividad).

f) Llamamos objetivación a las representaciones que alguien se hace de la realidad y de sí mismo. Si bien en la vida cotidiana éstas aparecen de una manera inmediata y como algo obvio, son producto de una cadena de mediaciones provenientes de lo institucional con el propósito de mantener un control social.

g) No se puede negar un nivel de conocimiento en la cotidianidad, pero hay que distinguir una suerte de inteligencia técnica que regula las relaciones de trabajo y producción, inteligencia que se mueve por medio de signos y señales; y, por otro lado, la posibilidad del conocimiento por símbolos que corresponde a la afectividad y a la imaginación.

h) En la cotidianidad funcionan, intercalados, confundidos, dos discursos: primero, el del sistema con sus procesos de formalización, abstracción y tecnocratización; segundo, el de las relaciones más inmediatas caracterizado por su informalidad y también por su trivialidad.

2. Dialéctica de la vida cotidiana

Consideramos que a) se mueve como tesis, b) como su antítesis, c) es en realidad un sincretismo de a) y b) en tanto no se trata de una superación, sino de una confusión de aquellos momentos, y d) es la síntesis superadora que proponemos, capaz de revelar dialécticamente lo que en c) aparece confundido.

a) Los ámbitos primarios en que se despliega la cotidianidad son la familia (que se mueve en el tiempo cíclico de las edades biológicas; los roles de sus miembros se estructuran a partir de la edad y del sexo), el trabajo (que obedece a la necesidad del sustento y se endereza a la producción de objetos) y la recreación (en lo que hace a la gratuidad del goce, la búsqueda de símbolos y aun la fiesta). La relación con el otro se caracteriza por la imposibilidad de abarcarlo en un juicio.

b) Aparece con la división del trabajo y a medida que se complican las relaciones de producción (surgen estereotipos de actitudes y roles que se institucionalizan). El control social se establece fundamentalmente por el manejo del proceso de significación. Al otro se lo conoce por analogía, en una indiferencia de ser, a través de significaciones preestablecidas.

c) La cotidianidad ideologizada se impone a una posible cotidianidad auténtica: ideologizando mediante el discurso, dominando y apropiándose del ser económico del hombre. La relación con el otro aparece polarizada en individuos aislados precisamente para ocultar la verdadera relación dominador-dominado.

d) La revolución de la cotidianidad tiene que dirigirse a atacar la ambigüedad para reintegrar al hombre su dimensión económica y lograr el encuentro en un proceso de solidaridad para con el oprimido y de lucha liberadora respecto del opresor. La salida sigue siendo político-social.

Hasta acá el aporte que ofrecemos. Nos prohibimos continuar adelante en el análisis de este marco teórico porque no queremos de ninguna manera alejarnos de los problemas concretos de nuestra realidad. La validez o no de dicho marco sólo podrá comprobarse en su aplicación a una expresión determinada de la cotidianidad argentina. Esta tarea queda por ser realizada. Sólo en esa realización evitaremos caer en las acrobacias teóricas y abstractizantes que hemos criticado. La filosofía latinoamericana no está para esos lujos.

Notas

¹ HEIDEGGER, MARTÍN: *El Ser y el Tiempo*. México, Fondo de Cultura Económica, 1951.

² BERGER, PETER y LUCKMANN, THOMAS: *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires, Amorrortu, 1972.

³ BROWN, BRUCE: *Marx, Freud y la crítica de la vida cotidiana. Hacia una revolución cultural permanente*. Buenos Aires, Amorrortu, 1975.

⁴ FROMM, ERICH: *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea. Hacia una sociedad sana*. México, Fondo de Cultura Económica, 1956.

⁵ MARCUSE, HERBERT: *El hombre unidimensional, Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Barcelona, Seix Barral, 6ª ed., 1971.

⁶ LUKÁCS, GEORG: *Estética*. Barcelona, Grijalbo, 1966. Sobre todo tomo I, Cuestiones previas y de principio.

⁷ BAUDRILLARD, JEAN: *Crítica de la economía política del signo*. México, Siglo XXI, 1974.

⁸ LEFEBVRE, H.: "Introducción a la crítica de la vida cotidiana" y "Crítica de la vida cotidiana" en *Obras de Henri Lefebvre*. Buenos Aires, Peña y Lillo, 1967.

⁹ RICOEUR, PAUL: "Science et idéologie". *Revue Philosophique de Louvain* (Lovaina), t. 72, p. 329 ss.