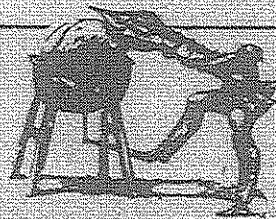


# HISTORIA Y VIDA COTIDIANA

*El principal tema de Agnes Heller es el de los valores en la historia, particularmente en la vida cotidiana. Escribe: "Ni un solo valor conquistado por la humanidad se pierde de modo absoluto; ha habido, hay resurrección y la habrá siempre. Yo llamaría a esto la 'invencibilidad de la sustancia humana', la cual no puede sucumbir sino con la humanidad misma. Mientras haya humanidad, mientras haya historia, habrá también desarrollo axiológico". La continuidad cultural y teórica que enmarca el trabajo de Agnes Heller no tiene, pues, nada de conservadurismo o fijación ante horizontes rebasados.*



Diseño: Alberto Díez

AGNES HELLER © HISTORIA Y VIDA COTIDIANA

# HISTORIA Y VIDA COTIDIANA

aportación a la  
sociología socialista

AGNES HELLER

enlace ◀ grijalbo

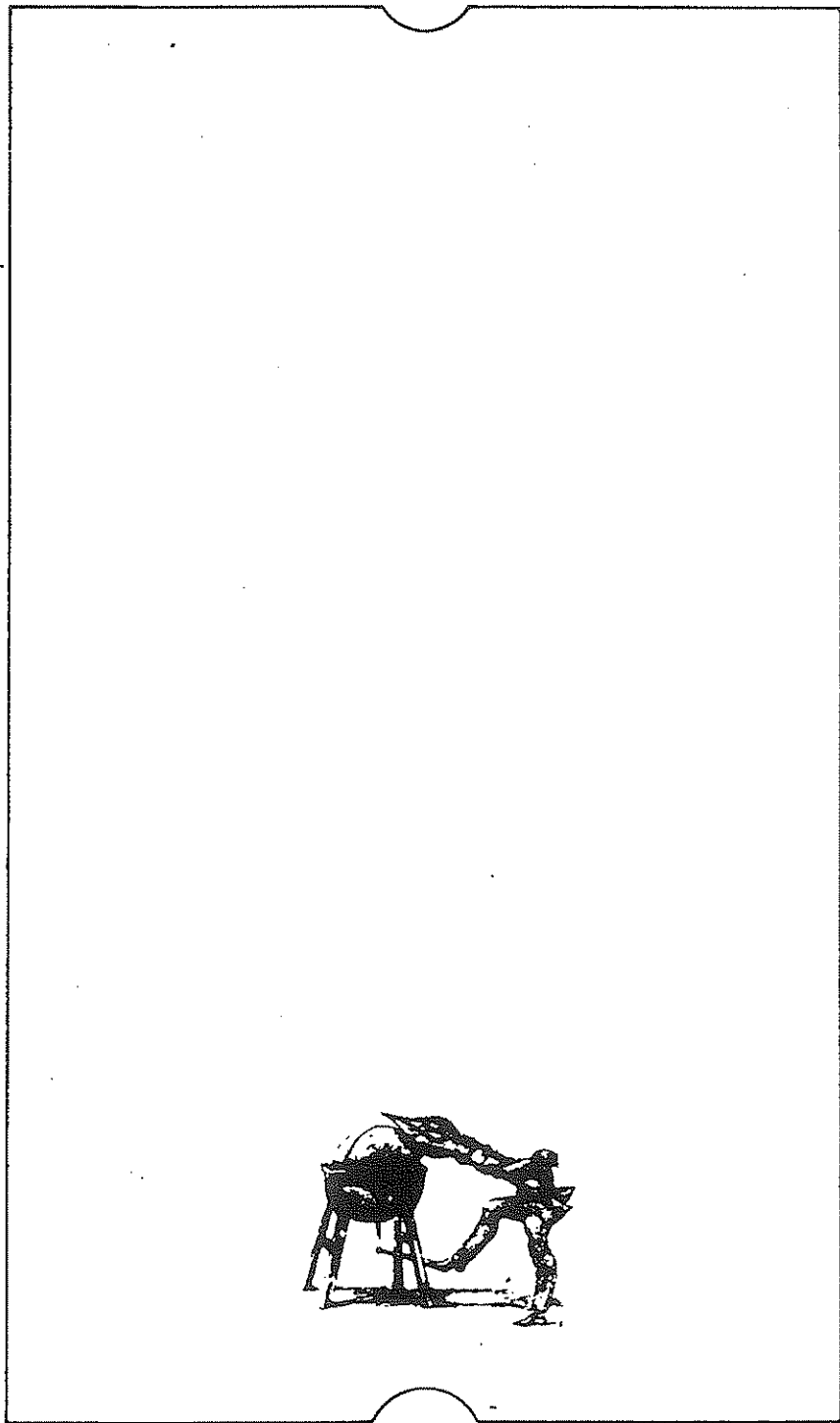


50

GIANNA SERGIO DANIEL

N. N. 1000 VII 110

B. 1000 A. 110

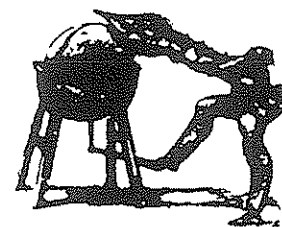


**HISTORIA Y VIDA  
COTIDIANA**  
*Aportación a la sociología socialista*



**HISTORIA Y VIDA  
COTIDIANA**  
*Aportación a la sociología socialista*

**AGNES HELLER**



*colección enlace*

**gründo**

MÉXICO BARCELONA BUENOS AIRES

**HISTORIA Y VIDA COTIDIANA**  
*Aportación a la sociología socialista*

Título original en Alemán: *Alltag und geschichte*

Traducción: Manuel Sacristán de la primera edición de  
Herman Luchterhand Verlag GmbH,  
Neuwied y Berlín, 1970

© 1970, Hermann Luchterhand Verlag GmbH

© 1972, Ediciones Grijalbo, S.A.  
Aragón 385, Barcelona 08015

D.R. © 1985 por EDITORIAL GRIJALBO, S.A.  
Calz. San Bartolo Naucalpan No. 282  
Argentina Poniente 11230  
Miguel Hidalgo, México, D.F.

*Este libro no puede ser reproducido,  
total o parcialmente,  
sin autorización escrita del editor.*

ISBN 968-419-482-X

IMPRESO EN MÉXICO

## INDICE

<i>Presentación de la edición castellana</i> . . . . .	7
VALOR E HISTORIA . . . . .	19
LA ESTRUCTURA DE LA VIDA COTIDIANA . . . . .	39
DE LOS PREJUICIOS . . . . .	71
INDIVIDUO Y COMUNIDAD. ¿CONTRAPOSICIÓN REAL O APARENTE?	97
SOBRE LOS ROLES . . . . .	123
EL LUGAR DE LA ÉTICA EN EL MARXISMO . . . . .	153

## Presentación de la edición castellana

Agnès Heller trabaja en el Instituto Sociológico de Budapest, es miembro del consejo de la revista *Praxis* y fue de 1955 a 1958 ayudante de Lukács en la Universidad. Lukács ha prologado el estudio más amplio de Agnès Heller sobre el problema de la vida cotidiana, cuya edición en lengua castellana está en preparación. Libros y artículos de Agnès Heller han sido traducidos a las lenguas alemana, inglesa, francesa, italiana, serbocroata, checa, polaca y rumana. El conjunto de ensayos *Historia y vida cotidiana* que aquí se presenta es el primer libro de Agnès Heller en castellano. Otras obras destacadas de la autora son: *El problema del egoísmo racional*; *Rol social y prejuicio*; *La ética de Aristóteles y el ethos antiguo*; *El hombre del Renacimiento*; la ya aludida *Vida cotidiana*; y el ensayo *Hipótesis para una teoría marxista de los valores*.

Al doble interés que tienen para el lector marxista occidental los trabajos teóricos que se producen en los países de base no-capitalista —el interés que merezcan por su contenido y el que presenten como documentos— se añade otro más en el caso de Agnès Heller: la escritora húngara trabaja en continuidad con una precisa tradición marxista principalmente configurada por un «clásico de tercera ge-

neración»: Georg Lukács. Continuidad de una tradición realmente productiva, que intervenga como tal, como un motor claramente identificable, desde hace medio siglo en la corriente general del pensamiento teórico marxista no es cosa que se dé en muchos lugares. Uno de ellos es Budapest. Y aquí la idea de continuidad tiene, además, un acento peculiar: en el trabajo de Agnès Heller, lo mismo que en el de Lukács, la continuidad individual es parte de un constante esfuerzo por dar continuidad al mundo, por impedir que la crisis del capitalismo sea una cesura histórica insalvable.

El lector que ha crecido desde otras raíces puede tener la impresión de que la voluntad de continuidad histórica de ésta que convendría llamar escuela de Budapest acarree a veces cierto conservadurismo cultural, por una confianza aristocratizante en que «lo mejor» apuntó desde siempre al comunismo. El clasicismo de los moldes filosóficos utilizados por Agnès Heller —también en esto muy representativa del marxismo húngaro— se encuentra entre los agentes más visibles de esta impresión. Pero ésta no es propiamente una cuestión de tesis, sino de sensibilidad intelectual. Por ejemplo, en un importante artículo titulado «La teoría revolucionaria de Marx y la revolución de la vida cotidiana»<sup>1</sup>, Agnès Heller, tras incluir entre las objetivaciones necesarias e inmediatamente específicas<sup>2</sup> la polí-

1. Texto alemán mecanografiado de 29 folios cuya comunicación agradezco a la autora.

2. Objetivaciones inmediatamente específicas (léxico de origen lukacsiano) son los productos de la práctica que se constituyen en realidad externa a los miembros singulares de la especie. La más básica es el conjunto de productos y técnicas del trabajo, y todas ellas son puntos de apoyo e instrumentos del proceso histórico de la especie, de la «reproducción específica». «Práctica» se debe entender en el sentido más especial usado por Lukács: como actividad que no se agota dentro del ámbito de la vida singular, sino que tiene trascendencia social, esto es, específica. La hipótesis lukacsiana adoptada por Agnès Heller se puede resumir (muy esquemáticamente) así: en los estadios primitivos de la especie, las objetivaciones específicas (el arte, por ejemplo) son sólo conativas, están inmersas indiferenciadamente en la vida cotidiana, que es vida de *todos* los miembros singulares de la especie: pues no hay en esa fase distinción entre las actividades reproductoras de la vida singular y las reproductoras de la especie (de los colectivos). Con la primera división clasista del trabajo se produce la separación entre ambas clases de actividades reproductoras; las objetivaciones inmediatamente específicas se separan de la vida cotidiana; y la inmensa mayoría de

tica, el derecho, la religión, la filosofía y el arte, declara categóricamente: «No hay duda de que sería una utopía retrógrada el fijar una perspectiva histórica en la cual la vida cotidiana reabsorbiera de nuevo las objetivaciones inmediatamente específicas.» Si se tiene en cuenta la definición de «vida cotidiana» por Agnès Heller —«La vida cotidiana es la totalidad de las actividades que caracterizan las reproducciones singulares productoras de la posibilidad permanente de la reproducción social»— y si, por lo que hace al método, no se tiene nada importante que objetar a la distinción entre reproducción singular y reproducción social, se podrá convenir en ese juicio. Pero cualquier sensibilidad un poco corrida en la realidad capitalista contemporánea se sentirá incómoda por la positividad aporoblemática con que aparecen en el texto las objetivaciones socio-culturales. La fusión de la publicidad con las pulsaciones del gusto y con la producción literaria, artística e ideológica en un magma mercantil de constante y falso cambio facilita al marxismo en los países capitalistas una experiencia, quizás insustituible, que ha de hacerle más reticente también respecto de la subcultura superior o académica.

Pero este lector de aquí notará pronto que esa punta de extrañeza, aunque trasluce una diferencia de situación, no manifiesta ningún abismo, ni siquiera una diferencia fija. Sería un error entender ciertos modos de decir (sin duda más confiados de lo que en una sociedad capitalista parece posible) como síntomas de conformismo teórico o práctico. El mismo artículo en el que aparece la formulación, para nosotros demasiado confiada, sobre la naturaleza de las objetivaciones socio-culturales institucionalizadas afirma a renglón seguido que «aceptar para siempre la alienación de la vida cotidiana respecto de las objetivaciones directamente específicas sería renunciar a la teoría revolucionaria de Marx». Por lo demás, el mismo planteamiento del tema actualmente más cultivado por Agnès

los singulares de la especie (que no salen prácticamente nunca de la cotidianidad) queda alienada de las objetivaciones específicas. El fenómeno es —como todo caso de alienación— bifronte: significa opresión y explotación, y posibilidad —en condiciones de escasez primitiva— el definitivo despegue de la especie respecto del resto del reino animal.



Heller y al que pertenecen los textos aludidos —el problema de la vida cotidiana— muestra un pensamiento perceptivo de las novedades reales y muy eficaz en el análisis de los fundamentos de éstas. La explicación por Heller de la actualidad del tema de la vida cotidiana entre los marxistas desde la amplia investigación del volumen I de la *Estética* lukácsiana, que roturó realmente la problemática, es una muestra de reflexión particularmente productiva.

Para Agnès Heller, la preocupación por la cotidianidad se impone al pensamiento marxista por causa «del abrupto final, en el mundo capitalista, de la época optimista y llena de ilusiones que siguió a la derrota del fascismo, así como por causa de que esa derrota no suscitó una nueva Europa de izquierda». El agotamiento de lo que Thomas Mann llamó «la época moralmente buena», la época en la cual «la lucha colectiva contra la extrema deshumanización nazi dio a los hombres comunidad, objetivo inmediato, sostén moral», contempla una nueva consolidación del capitalismo, y este «éxito provisional y relativo de la manipulación [...], conseguido al hilo de la satisfacción de ciertas necesidades, da una importancia central a la crítica de la vida cotidiana y del pensamiento cotidiano».

No deja de ser notable que venga de Budapest una explicación tan clara (por más que lacónica) de un hecho fundamental del capitalismo moderno que numerosos sectores del movimiento socialista occidental no parecen haber percibido todavía o no traducen, al menos, a la política, revisando drásticamente su confiado continuismo con «la época moralmente buena». Pero no menos valioso —sino acaso más— es el que Agnès Heller se enfrente resueltamente, y con el mismo acierto, con la aparición de la problemática análoga en los países de gobiernos subjetivamente socialistas. Heller empieza por registrar el hecho: «En el socialismo se agudizó ese mismo problema [el de la cotidianidad] en la época subsiguiente a la muerte de Stalin. En este caso resultaba que la mera desaparición del poder de Stalin, aunque era condición imprescindible de la producción de una forma de vida humanizada, no era ni mucho menos condición suficiente. Pues en los países en que se realizó esa liquidación —con mayor o menor consecuencia— quedó aún por resolver —entre otras— la cuestión de la función configuradora de la forma de vida

socialista». En el volumen ahora presentado al lector de lengua castellana —*Historia y vida cotidiana*— Heller parte precisamente de esa observación para reconocer a la ética una posición de importancia en el marxismo contemporáneo. Véase, por ejemplo, lo que escribe en el ensayo «El lugar de la ética en el marxismo»: «Ahora no se trata ya de crear los presupuestos de la vida humana, sino que nuestra *acción inmediata* ha de ser la producción de la vida verdaderamente humana. La consciencia del derecho a una vida verdaderamente humana está presente en los hombres del mismo modo potencial en que lo estuvo el derecho a la abolición de la miseria en los tiempos de la Revolución de la Miseria. Lafargue hablaba de la “maldita falta de necesidades” de los obreros. Lo que se hace problema ahora es la “maldita falta de necesidades” en cuanto a la *totalidad de un regimiento humano de la vida*. La nueva consciencia de clase *tiene* que despertar y formular la *correspondiente reivindicación*, para que ésta se convierta en una fuerza capaz de transformar el mundo. El despliegue y la configuración de esta nueva reivindicación es, empero, cosa más difícil que en el caso de la antigua. La ética llega entonces a tener una función central [...]»

En este texto de *Historia y vida cotidiana* Agnès Heller no expresa sus reservas críticas (autocríticas, si uno se ve inserto en la historia del movimiento socialista) a propósito de la articulación entre transformación de la base, transformación de la sobreestructura y transformación de la subjetividad que fue profesada, con varios acentos, por las internacionales II y III. Pero en otros lugares (por ejemplo, en el artículo inédito antes citado) Heller se remonta a los clásicos para situarse (auto-)críticamente frente a la tradición del «*primum vivere*» en sus versiones socialdemócrata o terciointernacionalista: «Es un hecho indudable [...] que Marx no ha visto en la revolución sólo la cuestión de la toma del poder por el proletariado revolucionario, sino que consideró eso —lo que llama abolición negativa de la propiedad privada— como condición previa del proceso que llama abolición positiva de la propiedad privada, o sea, abolición de la alienación.» Para Heller, las *Tesis sobre Feuerbach* documentan que Marx ha pensado que la transformación de la vida cotidiana, de las re-

laciones y circunstancias de los hombres, no es anterior ni posterior a la transformación política y económica, sino simultánea con ella. A la luz de esa lectura de la concepción revolucionaria marxiana, Agnès Heller formula del modo siguiente la cuestión planteada al movimiento socialista por el agotamiento de los valores que organizan la cotidianidad heredada: «¿podemos ofrecer una forma de vida? ¿y qué forma de vida podemos ofrecer?» La autora no quiere dar, en el artículo recordado, un programa de transformación socialista de la cotidianidad. Pero su viva falta de inhibición doctrinal (sobre la que habrá que insistir) la lleva, en el mismo texto, muy cerca de ello: «Marx ha caracterizado el hombre particular de la sociedad de clases diciendo que todo su sentido se reduce al sentido de la "posesión". Las nuevas comunidades han de proclamar la rebelión contra la "posesión", contra la psicología de propietario y contra el fetichismo de las "cosas". Hay que formular la diferencia entre posesión y goce, hacerla sensible y proclamar así un programa para llevar una "vida hermosa" sin esteticismo.»

La continuidad cultural y teórica que enmarca el trabajo de Agnès Heller no tiene, pues, nada de conservadurismo o fijación ante horizontes rebasados. Lo que sí hay, en cambio, en todo su estilo filosófico y literario es una *dosis de crispación mucho menor que la de rigor hoy entre los marxistas occidentales*. El hecho importa particularmente porque los temas de Heller —empezando por el de la vida cotidiana— son sintomáticos también de la crisis que crispera al marxismo de los países capitalistas. Es posible que éste sea el lado bueno, o la contrapartida, de lo que, no del todo en broma, se puede llamar «la venganza de Marx». Las profundas dificultades con que tropieza la construcción del socialismo en los países que derrocaron un antiguo régimen inmaduramente capitalista —el prototipo es la U.R.S.S.— hacen, en efecto, pensar a menudo que en ellas se manifieste la razón del marxismo pre-leninista, cuyo esquema contemplaba el paso al socialismo de sociedades capitalistas con sus contradicciones básicas maduramente desarrolladas, no de sociedades como la tártara o la uzbekia de 1920. El haber cubierto ideoló-

gicamente con léxico socialista la ejecución, *según modelo europeo*, de una tarea de acumulación que *en ese modelo* es propiamente burguesa puede estar, en efecto, en la base no sólo de las deformaciones políticas burocráticas, sino también de las degeneraciones doctrinales que equivalen a una reasimilación de la mentalidad y la cultura burguesas (en la hipótesis audaz de que éstas fueran superadas en algún momento). «La venganza de Marx» es realmente terrible en este sentido. Pero la serenidad, la falta de crispación de Agnès Heller —de toda la escuela de Budapest— revela quizá (por comparación con el estilo de los marxistas occidentales) algo que «el vengativo Marx» deja, a pesar de todo, a las sociedades postcapitalistas burocráticas: la serenidad intelectual del Lukács maduro o de Heller tienen probablemente que ver con cierta seguridad o confianza respecto de la evolución social, confianza basada en la derrota de la vieja burguesía, en la abolición, aunque sea meramente negativa, de la propiedad privada.

La serenidad se aprecia en todos los planos: en el pensamiento político inmediato, en el reducido de los teoremas científicos, en el más general político-filosófico. Los pocos dardos lanzados (sin ira y con cordialidad) por Agnès Heller a Louis Althusser —el crispado escritor cuyo agitado filosofar a hachazos mejor puede representar el desasosiego del marxismo en occidente —discurren por este último plano. La tesis crítica —Agnès Heller ve en la tendencia de Althusser el peligro de una recaída en el marxismo científicista de la socialdemocracia clásica— es más sugestiva que su propia epistemología. Pues si se puede admitir que Althusser tiende a atribuir equivocadamente al marxismo el estatuto epistemológico de la teoría científica en sentido estricto (de lo que los lógicos tradicionales llamaron *scientia in statu perfectionis*), operación inoportuna que no puede evitar rasgos de escolástica científicista, no es menos plausible pensar que la filosofía de la ciencia de ascendencia lukácsiana tiende, inversamente, a imponer a las teorías científicas en sentido estricto (que es un sentido muy pobre desde el punto de vista político-filosófico) los rasgos totalizadores propios del pensamiento revolucionario, lo que acarrea motivos de una escolástica más tradicional que la althusseriana: la escolástica metafísica que impone prejuicios a la investigación positiva, la esco-

lástica que entre marxistas se debería llamar lyssenkismo. Se puede leer en la *Hipótesis para una teoría marxista de los valores*: «En cierto “sentido”, las ciencias sociales hacen ellas mismas su verdad, por la intensidad de los contenidos axiológicos que acogen, por la posibilidad que tienen de descubrir, sobre la base de aquellos contenidos, las fuerzas y las posibilidades reales apoyadas en las cuales, “insertándose” en las cuales, pueden realizar sus valores, *decidir* su propia verdad.» En «cierto sentido», eso mismo son capaces de hacer las teorías científico-naturales. Pero ese cierto sentido no es el naturalista en que aquí piensa la autora, sino el sentido artificioso o artefactor en el cual *toda* teoría construye su objeto directo o «formal», como se decía tradicionalmente. La autofabricación del objeto o de la verdad en sentido naturalista es lyssenkismo. Ciertamente que Lyssenko iba más lejos y pretendía realizar sus valores en el mismísimo trigo. Pero la diferencia es psiquiátrica, no epistemológica, pues el principio (erróneo) de filosofía de la ciencia es el mismo en ambos casos, a saber, la idea de que las características de las teorías (en sentido fuerte o estricto) dependen sólo de los objetos materiales, y no también de la naturaleza de herramientas, de artefactos, que tienen dichas teorías y sus objetos formales.

Hay que añadir en seguida que Agnès Heller aporta, de todos modos, una nueva y superior conciencia epistemológica a la tradición de Budapest. Cuando las cuestiones de epistemología del marxismo se hacen explícitas, Heller enseña con claridad que la ciencia social académica y el marxismo no son dos modos —el malo y el bueno, respectivamente— de hacer lo mismo, de trabajar lo mismo, sino dos trabajos diferentes, o sea, que la diferencia no está en la diversidad de respuestas a unas mismas preguntas, sino en las preguntas mismas, orientadas por diferentes totalizaciones clasistas: «el marxismo» —escribe en la *Hipótesis*— «no tiene el mismo objeto de investigación que la ciencia burguesa de la sociedad». Heller conoce perfectamente el estatuto lógico de su investigación: en el primer folio de la *Hipótesis* se lee: «esta hipótesis no es verificable empíricamente».

Tan alegre declaración nos devuelve el hilo soltado, la serenidad, la falta de inhibición y crispación de este marxismo: pues esas palabras muestran que Agnès Heller no

confunde planos noéticos, sino que tiene la tranquilidad y el optimismo filosófico suficientes para moverse por todos ellos, particularmente por los especulativos y los que rebasan las cuestiones de método. En la construcción teórica la serenidad se transparenta, en efecto, en la falta de inhibiciones y obsesiones metodológicas. Así, en las primeras páginas del libro aquí presentado Agnès Heller anuncia redondamente al lector: «Lo que planteamos es la cuestión de si la historia persigue algún fin, y cuál es, caso de que no persiga ninguno, el origen de la apariencia de finalidad objetiva.» Ejemplo no menos contundente de la falta de inhibiciones metodológicas es, en la *Hipótesis*, la interpretación del criterio axiológico o valorativo que regula la concepción histórica de Marx. El mismo estilo literario refleja aquí esa impresión de tranquilo y seguro hallarse culturalmente en casa propia, sentimiento pocas veces al alcance del marxismo del oeste: «Afirmamos que Marx cuenta con axiomas axiológicos universales, de los que se derivan axiológicamente todos los valores y juicios de valor que acepta, con una categoría ontológicamente primaria (no derivable empíricamente), a saber, la categoría de riqueza.» La interpretación se basa, como se puede suponer, en los *Grundrisse* (lo que explica que la breve polémica de Heller con Althusser se produzca en este contexto: el silencio de Althusser sobre los planteamientos de los *Grundrisse* da un suelo muy firme a Heller). Como la categoría *riqueza* tiene una importante función constructiva en ciertas concepciones de Agnès Heller que el lector encontrará ya terminadas en *Historia y vida cotidiana*, vale la pena reproducir la definición de esa categoría en la *Hipótesis*: «“Riqueza” es el despliegue multilateral de las fuerzas esenciales de la especie»<sup>3</sup>. Con esa categoría propone Agnès Heller su reconstrucción de los axiomas valorativos de Marx: «Primer axioma axiológico: es valor todo lo que favorece el enriquecimiento de las fuerzas esenciales específicas. Segundo axioma axiológico: el valor supremo

3. “Fuerzas esenciales de la especie” es un concepto para cuya dilucidación Agnès Heller se remite explícitamente al marxista húngaro György Márkus, que propone como componentes “esenciales” del concepto marxiano de especificidad humana las siguientes: trabajo (en el sentido más amplio de producción de objetivaciones), socialidad, universalidad, conciencia y libertad. (Cfr. el ensayo “Valor e historia”, primero de este volumen).

es la posibilidad de que los individuos se apropien la riqueza específica», la riqueza de la especie.

El estilo un tanto especulativo resultante de la ausencia de inhibiciones metodológicas resuelve muy bien sus problemas, como se ve. Pero lo más universalmente valioso para todas las corrientes de pensamiento marxista no es, probablemente, ese tipo de solución de corte especulativo, sino las importantes reconstrucciones de sus conceptos para ponerlos en un contexto político. (Dicho sea de paso, la estimación de aportaciones de Agnès Heller desde el punto de vista de su utilidad también para otras corrientes del pensamiento marxista se justifica por el mismo abierto y autoconsciente planteamiento de la autora, que ya en el primer folio, por ejemplo, de su *Hipótesis para una teoría marxista de los valores* escribe: «El presente trabajo desarrolla la hipótesis de una teoría marxista de los valores. Con el artículo indeterminado quiero expresar que no considero esa hipótesis como la única de interés para trabajar la teoría marxista de los valores.»)

Baste con un ejemplo de esas reconstrucciones conceptuales de Agnès Heller: la del concepto (explicandum) de *alienación* o *extrañación*. El explicatum correspondiente dice así en *Historia y vida cotidiana*: «Hay extrañación desde que existe un abismo entre el desarrollo humano específico [o sea, de la especie] y las posibilidades de desarrollo de los individuos humanos, entre la producción humano-específica y la participación consciente del individuo en ella.» Aparte de su utilidad teórica general, esa reconstrucción o explicación del concepto tiene una fecunda consecuencia para la teoría política: hace inmediatamente comprensible la agravación de la alienación en la vida cotidiana del capitalismo estatal de los grandes monopolios. La misma explicación del concepto de alienación se redondea en la *Hipótesis*, alcanzando mayor profundidad y sistematicidad, con ayuda de la categoría de riqueza, ya mencionada. El siguiente texto puede representar, pese a su brevedad, el núcleo de la reconstrucción del concepto de alienación en la *Hipótesis*: «La alienación [...] no es simplemente la discrepancia entre la esencia específica y la existencia individual; se trata —más concretamente— del abismo entre la riqueza específica y la individual. Con el comunismo Marx no postula simplemente una sociedad

en la que puedan desplegarse las capacidades de los individuos, sino una sociedad en la que la riqueza del individuo sea finalidad autónoma de todos los hombres.»

La serenidad intelectual verosímilmente facilitada por la contrapartida de «la venganza de Marx» permite a Agnès Heller la ofensiva doctrinal, confiadamente revolucionaria, que anima esas reconstrucciones de las intenciones marxistas más radicales, de la «abolición positiva de la propiedad privada». Esa optimista serenidad basada en lo ya logrado confluye con el tronco del optimismo histórico, modesto y autocrítico, del marxismo pontifical de Georg Lukács. (Lukács ha escrito sobre «el puente que he intentado trazar entre el pasado y el futuro para y a través del presente»<sup>4</sup>). El conjunto completa la confianza revolucionaria en la dialéctica (no lineal) continuidad histórica, que Agnès Heller expresa contundentemente: «Ni un solo valor conquistado por la humanidad se pierde de un modo absoluto; ha habido, hay resurrección y la habrá siempre. Yo llamaría a esto la *invencibilidad de la sustancia humana*, la cual no puede sucumbir sino con la humanidad misma. Mientras haya humanidad, mientras haya historia, habrá también desarrollo axiológico [...]»<sup>5</sup>.

MANUEL SACRISTÁN

Barcelona, abril de 1971.

4. En *Goethe y su época*, Barcelona-México 1968, pág. 23.

5. En el ensayo «Valor e historia», de *Historia y vida cotidiana*.

## Valor e historia

La idea de que los hombres hacen ellos mismos su historia, pero en condiciones previamente dadas, contiene las tesis básicas de la concepción marxiana de la historia: la tesis de la inmanencia, por una parte, y, por otra, la de la objetividad. A primera vista el principio de inmanencia implica el hecho de la teleología, y el principio de objetividad el hecho de la causalidad; los hombres aspiran a determinados fines, pero éstos están determinados por las circunstancias, las cuales modifican, además, dichos esfuerzos y aspiraciones y producen de este modo resultados que discrepan de los fines iniciales, etc. Pero esa distinción no sería verdadera más que si «circunstancia» y «hombre» fueran entidades separadas. Y ocurre que esas «circunstancias» determinadas en las cuales los hombres se formulan fines son las relaciones y situaciones sociohumanas, las relaciones y situaciones humanas mismas, mediadas por las cosas. Nunca hay que entender la «circunstancia» como totalidad de objetos muertos, ni siquiera de medios de producción; la «circunstancia» es la unidad

*Trabajo*

compuesta por fuerza productiva, estructura social y forma mental: un complejo que contiene innumerables posiciones o aserciones teleológicas, la resultante objetiva de esas posiciones de fines. Y, a la inversa, cuando los hombres se plantean fines, lo determinado causalmente no es sólo el ámbito y la orientación de sus planteamientos, sino que, además, sus actos teleológicos y todas las demás objetivaciones desencadenan igualmente nuevas series causales.

Causalidad y finalidad son, pues, para Marx hechos ontológico-sociales que se oponen necesariamente el uno al otro. La tesis de su copertenencia necesaria no es, desde luego, verdadera más que para la sociedad, pues en la naturaleza existe una causalidad sin teleología alguna. Se sigue de lo dicho que también el par conceptual apariencia-esencia expresa una realidad ontológico-social. El concepto de esencia no tiene sentido si se le extirpa la finalidad, pues no hay esencialidad —ni, por lo tanto, apariencia— más que desde el punto de vista de una posición dada de fines. En la naturaleza la ley es realidad ontológica; referidas a la naturaleza, esencia y apariencia no se pueden considerar sino como categorías epistemológicas.

Pero ahora no vamos a analizar el problema de las actividades teleológicas del hombre individual y del proceso histórico objetivo. Lo que planteamos es la cuestión de si la historia persigue algún fin, y cuál es, caso de que no persiga ninguno, el origen de la apariencia de finalidad objetiva. Por último, también, la cuestión de si han de ir necesariamente juntos el desarrollo histórico y la idea de una finalidad objetiva.

La historia es la sustancia de la sociedad. La sociedad no dispone de sustancia alguna que no sea el hombre, pues los hombres son los portadores de la ob-

jetividad social, y a ellos exclusivamente compete la construcción de cada estructura social y su trasmisión. Pero esa sustancia no puede ser el individuo humano, porque éste —pese a ser la totalidad de sus relaciones sociales— no puede jamás contener la infinitud extensional de las relaciones sociales. Ni siquiera se identifica esa sustancia con lo que Marx ha llamado «la esencia humana». Veremos que la «esencia humana» es ella misma histórica; la historia es, entre otras cosas, historia del despliegue de la esencia humana, sin que se identifique con ese proceso. La sustancia no contiene sólo lo esencial, sino también la continuidad de toda la heterogénea estructura social, la continuidad de los valores. Consiguientemente, la sustancia de la sociedad no puede ser sino la historia misma.

Esa sustancia es estructurada y ampliamente heterogénea. Las esferas heterogéneas —por ejemplo, producción, relaciones de propiedad, estructura política, vida cotidiana, moral, ciencia, arte, etc.— se encuentran entre ellas en la relación de lo primario y lo secundario o pura y simplemente, en la mera relación de alteridad. No hay entre las esferas heterogéneas ninguna jerarquía universal, ninguna relación universal de esencia y apariencia. El desarrollo de las fuerzas productivas es una instancia primaria respecto del desarrollo de la estructura total de la sociedad; pero esa afirmación no implica ninguna articulación según el par esencia-apariencia. Sólo en un punto concreto, sólo desde el punto de vista de tareas o decisiones dadas, respecto de fines concretos, se produce una jerarquía entre las esferas heterogéneas.

El tiempo es la irreversibilidad de los acaeceres. El tiempo histórico es la irreversibilidad de los acaeceres sociales. Todo acaecer es igualmente irreversible; por eso es absurdo decir que en las varias épocas históricas

Tiempo

el tiempo procede unas veces «lentamente» y otras «con más rapidez». Lo que cambia no es el tiempo, sino el *ritmo* de la alteración de las estructuras sociales. Pero ese ritmo es *divergente* en las esferas heterogéneas. Ése es el fundamento de la desigualdad del desarrollo, la cual sin duda constituye, fundamentalmente, una categoría central de la concepción marxista de la historia.

Las indicadas esferas, heterogéneas y jerárquicas en sus relaciones recíprocas, son también heterogéneas incluso en el seno de su relativa homogeneidad de campos cerrados, y están ellas mismas articuladas respecto del par esencia-apariencia. Ellas son las grandes fosas de la historia, pero también, y al mismo tiempo, sus cunas. En tal punto se suman en las profundidades las que fueron estructuras esenciales, para continuar en ellas una vida inesencial desde el punto de vista globalmente social; y otras se yerguen pasando de la inesencialidad a la significatividad. Así, por ejemplo, en la época tribal las principales integraciones de la estructura social fueron las formaciones de grupos *face-to-face*: el trabajo se organizaba en esos grupos, que fueron la tierra natal de las costumbres; hoy están recubiertos por una amplia escala de integraciones, ya «irreconducibles» a los grupos copresenciales, o *face-to-face*. Ejemplo inverso: el valor cívico, que en la antigüedad no se manifestó sino esporádicamente y se valoró muy por debajo del coraje militar y patriótico, consiguió subir con increíble rapidez, al empezar la Edad Moderna, hasta el más alto nivel de los valores morales. Análogamente se alteran las *funciones* de estructuras, teorías y valores determinados. Pero aún querríamos subrayar que el hundimiento y el ascenso de tales entidades se tienen que entender como alteración interna de las esferas básicas. Las esferas heterogéneas mismas,

surgidas en el curso de la historia, no perecen ya nunca, una vez que se han constituido.

El curso de la historia es el proceso de construcción de los valores, o de la degeneración y ocaso de tal o cual valor. Ya la mera, *existencia* de las varias esferas heterogéneas es en sí misma un fenómeno axiológico: la dinámica del crecimiento y la degeneración axiológicos se refleja en el contenido de las esferas heterogéneas, en su estructura interna. Así, por ejemplo, el nacimiento de las esferas «producción» o «moral» es la aparición de un valor; pero el nacimiento de una determinada producción o de una determinada moral implica ya el movimiento ondulatorio de la construcción y la desintegración.

Ante todo: ¿a qué llamaremos valor? A todo lo que pertenece al ser específico del hombre y contribuye directa o mediatamente al despliegue de ese ser específico. Aceptamos la concepción del joven Marx —que se mantiene también en el Marx tardío—, tal como la ha manifestado el rico análisis de György Márkus<sup>1</sup>. Según ese análisis, las componentes de la esencia humana son para Marx el trabajo (la objetivación), la socialidad, la universalidad, la consciencia y la libertad. La esencia humana no es, pues, lo que siempre «ha estado presente» en la humanidad, por no hablar ya de cada individuo, sino la realización gradual y continua de las *posibilidades* inmanentes a la humanidad, a la especie humana. Volvamos al problema del valor: se puede considerar valor todo aquello que, en la esfera que sea y en comparación con el estado de cada momento, contribuya al enriquecimiento de aquellas componentes esenciales; y se puede considerar desvalor todo lo que directa o mediatamente rebaje o invierta el grado al-

<sup>1</sup> GYÖRGY MÁRKUS, *Marxizmus és "Antropológia"*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1966.

canzado en el desarrollo de una determinada componente esencial. *El valor es, pues, una categoría ontológico-social*; como tal es objetivo; no tiene objetividad natural —sino sólo presupuestos o condiciones naturales—, pero sí objetividad social. Es independiente de las estimaciones de los individuos, pero no de la actividad de los hombres, pues es expresión y resultante de relaciones y situaciones sociales. Por lo demás, Marx ha analizado innumerables veces esa específica objetividad ontológico-social. Querría limitarme aquí a los ejemplos: el análisis del valor económico, respecto del cual Marx explica que es imposible documentarlo mediante un análisis químico, pero que a pesar de ello es objetivo; y el paso en el cual Marx ironiza sobre la refutación kantiana del argumento ontológico para la demostración de la existencia de Dios, y escribe con razón que los dioses han existido realmente, y han obrado, y hasta se han desarrollado, pero como realidades sociales. Podemos añadir que también existieron para los hombres que no creyeron en ellos.

Como es natural, los mentados valores objetivos se despliegan en conexión recíproca dentro de cada esfera de la heterogénea realidad social, y del mismo modo se puede producir la desvaloración en cada esfera. La producción misma puede ser, por ejemplo, universal, libre, consciente, o bien, por el contrario —como ocurre en el caso de la extrañación\*— especializada, mecánica, esclavitud salarial. Cuando se trata de valores específicamente morales, cuyo carácter axiológico se descubrió ya relativamente pronto, es muy fácil ver lo intensamente que se orientan al despliegue de los varios aspectos de la esencia humana. No hay actividad «moral» autónoma o sustantiva; la moral es una relación

\* 'Extrañación' traduce 'Entfremdung'. 'Alienación' se reserva para 'Entäußerung' (N. del T.).

Generalidad → Moral

entre las actividades humanas. Esa relación es —por decirlo del modo más abstracto— *la razón de la particularidad a la generalidad específica*. La portadora de esa universalidad de la especie es siempre alguna concreta estructura social, alguna comunidad, organización o idea, alguna exigencia social. La moral es el sistema de las exigencias y costumbres que consiguen que el hombre convierta más o menos intensamente en necesidad interior —en necesidad moral— el levantarse por encima de las necesidades inmediatas —de su particularidad— las cuales se pueden expresar como deseo, cólera, pasión, egoísmo o incluso fría lógica egocéntrica—, de modo que la particularidad se identifique con las exigencias, las aspiraciones y las acciones sociales que existen más allá de las casualidades de la persona propia, «levantándose» realmente hasta esa altura. Esta estructura básica comprende también el caso de sociedades portadoras de desvalores por los cuales resulte sumamente valorada *materialmente* —no estructuralmente— la satisfacción incluso de la pretensión más espontánea y vaga. Basta echar un vistazo a los valores morales más arcaicos y, al mismo tiempo, más tenaces, como la honradez, la justicia, la valentía, para no dudar de que esos valores han sido siempre —como normas, usos o ideas— medios de elevación de la particularidad a la especie o genericidad; las variaciones de sus contenidos dependieron en gran medida de la clase de comunidad a que tenía que elevarse el individuo desde su particularidad. Hemos de añadir aún que el arte cumple también, como autoconsciencia y memoria que es de la historia humana (por usar la definición de Georg Lukács<sup>2</sup>), esa función de «elevar»

2. GEORG LUKÁCS, *Werke*, Band 10, *Probleme der Aesthetik*, Neuwied y Berlín, 1969, págs. 773 ss. [Traducción castellana, *Obras Completas*, vol. XIX, Barcelona, Grijalbo (2.ª edición), 1969, págs. 301 ss.]



la particularidad a especificidad o genericidad; por eso observaremos —remitiéndonos de nuevo a Lukács— que no es casual que una de las categorías más centrales del arte —la catarsis— sea propiamente una categoría moral<sup>3</sup>.

Volvamos al carácter complejo de los valores morales. Hasta ahora no nos hemos referido más que al momento del despliegue de la esencia humana que se refiere a la sociedad. Citemos otro aspecto más: también la libertad es una categoría central de la ética. Observemos incidentalmente que no siempre ha sido así. En la cima de la jerarquía de valores de las éticas antiguas no estaba la libertad, sino la felicidad. La libertad no consiguió un lugar importante y cada vez más significativo en el núcleo de la ética, sino en la época en la cual consiguió esa misma importancia en la realidad misma, en la época en que las comunidades naturales de tipo antiguo se disolvieron, la sociedad capitalista emprendió el camino de su desarrollo, se agotó la inserción incondicional y natural del hombre en una situación dada y, consiguientemente, al menos de un modo abstracto y de acuerdo con la mera posibilidad, el hombre pudo ya elegir su lugar en el mundo y, con él, sus costumbres y sus normas, lo cual hizo innecesaria una ética vinculada al código de las costumbres. Así, pues, la «libertad» en cuanto nueva categoría central de la ética significa un *crecimiento axiológico*, el nacimiento de un valor; el fenómeno fue real y objetivo, aunque para la grandísima mayoría de los individuos quedara en posibilidad abstracta. No es éste el lugar adecuado para analizar el modo como se articulan en el mundo de la moralidad la universalidad,

3. Id., *Werke*, Band 11, *Aesthetik I*, Halbhand 1, Neuwied y Berlin, Luchterhand, 1963, págs. 802 ss. (*Obras completas*, vol. XXI, Barcelona, Grijalbo, 1966, págs. 491 ss.)

la consciencia y el trabajo (la objetivación), así como la relación con ellos. Cada cual puede convencerse fácilmente de eso.

El despliegue de los valores se produce, pues, en esferas heterogéneas. Éstas se desarrollan desigualmente, como queda dicho. Una esfera puede desplegar la esencia en *un* respecto, mientras otra esfera impide eso mismo en *otro* respecto y se orienta hacia una desvaloración. La historia es historia de colisiones de valores de esferas heterogéneas.

Pero la colisión entre esferas heterogéneas no es más que una de las continuas colisiones de valores de la historia. También dentro de cada esfera hay que considerar típica la situación que contribuye al pleno despliegue de un aspecto de la esencia humana mientras provoca la degeneración de otros. Piénsese en el desarrollo de la sociedad durante los últimos siglos. La integración, el nacimiento de una humanidad para-nosotros, esto es, ya autoconsciente, y la constitución de una historia universal son sin duda un momento valioso, mientras que la soledad del hombre, la pérdida de su base comunitaria, su sumisión manipulada a los grandes mecanismos sociales son, sin duda también, desvaloraciones objetivas ocurridas en el curso del mismo proceso.

Basta lo dicho para apreciar que contemplamos en el despliegue de valores una *tendencia del desarrollo*, y que en la constante oscilación entre constitución de valores y desvaloración consideramos fundamental precisamente el incremento de valor; contemplamos, pues, la historia como desarrollo, la sustancia social como sustancia en desarrollo. Si por despliegue del valor entendiéramos meramente el aumento y enriquecimiento de los valores morales, sería dudoso —por hablar comedidamente— que pudiéramos justificar ese punto

de vista. Pues se nos podría objetar que los hombres no son ni mejores ni más felices que en el pasado. E incluso sería difícil, o imposible, probar nuestro punto de vista entendiendo por desarrollo del valor el hecho de que los valores *realizados* de determinadas épocas históricas son —*globalmente* considerados— más desarrollados que los valores realizados —y también *globalmente* vistos— de épocas anteriores. Pero nosotros no reducimos el concepto de valor al valor moral, ni éste a los conceptos de bondad y felicidad, aparte de lo cual tampoco identificamos el desarrollo de los valores con la totalidad de los valores que efectivamente funcionan en una época determinada.

Por lo que hace a la primera cuestión repetiremos que consideramos valor todo lo que produce directamente el despliegue de la esencia humana o es condición de ese despliegue. Consideramos, pues, valores las fuerzas productivas, y despliegue de valores el despliegue de esas fuerzas, pues este despliegue significa, directa y mediatamente, el de las capacidades humanas, por aumentar la cantidad de valores de uso —y, por lo tanto, de necesidades humanas— y disminuir el tiempo socialmente necesario para la obtención de los varios productos.

Este desarrollo es la base del despliegue de todos los demás valores. Y si se nos objeta en este punto el hecho de la extrañación o la siniestra utopía de una humanidad manipulada, contestaremos: el carácter objetivo y básico de valor que tiene el desarrollo de las fuerzas productivas significa simplemente que es *condición imprescindible* del despliegue universal de la esencia humana. Lo cual no significa por sí mismo absolutamente nada respecto del incremento de valor que se produce en las demás esferas heterogéneas, ni de su posible desvaloración. El valor total de una estructura

social puede disminuir aunque aumente el contenido axiológico de *una* de sus esferas; y la disminución global no impide que el contenido axiológico de *esa* esfera determinada sea de verdad un valor, ni que se incremente. En nuestro caso: la posible disminución de valor global no anula el hecho de que ese desarrollo axiológico (de las fuerzas productivas) es la base del despliegue de valores de las demás esferas, sólo, desde luego, en el sentido de una *conditio sine qua non*, y de ninguna manera en sentido jerárquico.

El camino «ascendente», el carácter de desarrollo de la historia, se puede mostrar del modo más plausible en el desarrollo de las fuerzas productivas, el cual es, como hemos visto, un desarrollo valioso. Pero ya en este mismo caso se puede observar el fenómeno de la *discrepancia entre posibilidad y realidad*, del que hablaremos en lo que sigue. Así, por ejemplo, en los comienzos del feudalismo la producción real, la cantidad de valores de uso, disminuye en comparación con las épocas más fecundas de la Antigüedad. Pero a pesar de eso el nuevo tipo de producción cuenta entre sus posibilidades, y ya en aquella fase, mucho más que el estadio más alto de la producción antigua. *Criterio del desarrollo de los valores no es sólo la realidad de éstos, sino también su posibilidad*. Mas si consideramos los valores de otras esferas tropezamos con el hecho de la ya citada discrepancia. Analizando la moral, la libertad social, el despliegue del individuo, el arte o sus varias ramas y clases, etc., nos daremos cuenta de que el desarrollo del valor no es en modo alguno continuo. Una vez alcanzado determinado estadio en una u otra esfera, le puede ocurrir —en dependencia de la estructura social en su conjunto— que en la época siguiente se vea apeado de nuevo, para comenzar un proceso de deformación, de pérdida de importancia o esencialidad.

Opinamos, empero, que en ninguna esfera puede quedar la obtención de un valor completamente anulada por la pérdida de uno de sus estadios. *La consecución es siempre absoluta, la pérdida, en cambio, relativa.* Mientras la humanidad no alcanza un determinado estadio, no tiene existencia el incremento axiológico correspondiente al mismo. Cuando el valor constituido en una determinada esfera o en un respecto determinado pierde la altura o el estadio alcanzados, *existe ya sólo como posibilidad*, pero no queda enteramente aniquilado. Pueden variar las formas de su subsistencia; puede ocurrir que sucumba una forma de vida existente en enteras comunidades (por ejemplo, la democracia ateniense), pero grupos reducidos o incluso individuos (los estoicos y los epicúreos, en el caso del ejemplo) preservarán la mayoría de sus valores incluso a través de largos períodos yermos de la historia, o incluso en épocas de predominio de otros valores. A veces el valor alcanzado subsiste como norma abstracta, nunca satisfecha en realidad. Y también que el valor descansa en sus objetivaciones —en los epos homéricos, por ejemplo— en espera de ser nuevamente descubierto. Las fases históricas yermas respecto de una u otra esfera axiológica o sustancia axiológica pueden durar cuanto quieran, que siempre hay «preservadores» de los valores conseguidos. El ser según la mera posibilidad es una desaparición relativa; tras épocas yermas desde el punto de vista del valor de que se trate empieza el redescubrimiento y, con él, la continuación de la construcción del viejo valor, el cual puede de nuevo hundirse —desde un nivel superior— hasta el plano de la mera posibilidad. Ni un sólo valor conquistado por la humanidad se pierde de modo absoluto; ha habido, hay resurrección, y la habrá siempre. Yo llamaría a esto la *invencibilidad de la sustancia humana*, la cual no puede

sucumbir sino con la humanidad misma, con la historia. Mientras haya humanidad, mientras haya historia, habrá también desarrollo axiológico en el sentido antes descrito.

No querría con todo esto negar a los hombres (a las capas y a las clases sociales) el derecho de desesperar a la vista de la disgregación de los valores en el *hic et nunc* de una época determinada, o el de indignarse, o el de considerar irreparable la decadencia. No es paradójico afirmar que esa indignación o desesperación, el descubrimiento de las perspectivas de la irreparabilidad pueden ser una de las principales fuentes de preservación de los valores. Desde luego que no siempre ocurre así; también pueden reducirse esos fenómenos a histeria, huida, retroceso ante el conflicto. Es la situación concreta la que decide siempre si se puede considerar preservador de valores a un comportamiento determinado. En una determinada época la decadencia del valor puede ser fáctica, aunque sea relativa desde el punto de vista histórico-universal. Ante las conclusiones desesperadas de C. Wright Mills respecto de la degradación esencial de sus contemporáneos y compatriotas podemos replicar con el argumento de que ni el más manipulado de nuestros contemporáneos se sentiría a gusto en el estado de Platón ni en la ciudad del sol de Campanella, porque en esos dos ambientes sentiría estrangulada su individualidad, aunque ni Platón ni Campanella —pese a ser refutados en tantos puntos por sus contemporáneos— fueron nunca acusados en su época de oprimir al individuo: pues los individuos de aquellas épocas, a diferencia de los muchos individuos manipulados de la nuestra, no tenían siquiera necesidades individuales<sup>4</sup>. Nuestro argumento sería ver-

4. Cfr., p.e., C. WRIGHT MILLS, *Kritik der soziologischen Denk-*

dadero, pero injusto. El crítico social tiene razones para no someter sus comparaciones a la luz de la historia universal.

Hasta el momento no hemos considerado la posibilidad del valor más que en el sentido de que un valor ya conquistado puede recaer hasta el estadio de lo meramente posible. Pero también es posible observar otro sentido de posibilidad en las varias esferas de valor: se trata de una posibilidad del valor de la que ya hemos hablado a propósito del desarrollo de las fuerzas productivas, a saber, que ciertas relaciones de producción y relaciones sociales en general, contienen abstractamente una posibilidad axiológica superior a las que las han precedido, pese a lo cual no la actualizan en seguida. Por eso es justo medir las estructuras sociales aplicándoles como criterio sus *propias* posibilidades ontológicas: el criterio adecuado para estimar las formas existentes de socialismo y sus relaciones axiológicas internas no es el conjunto de valores sociales del capitalismo, sino el de las posibilidades de valor del socialismo.

La historia es, pues, la sustancia de la sociedad. Pero la sociedad es siempre un complejo dado, con un método de producción dado, y con clases, capas, formas mentales y alternativas dadas. Esas clases, capas, formas mentales y alternativas son meramente portadoras de un contenido axiológico relativo, o de una posibilidad axiológica relativa. La relatividad se debe ante todo a que la totalidad del valor —el despliegue de la esencia humana— no se puede realizar más que en el proceso *infinito* del desarrollo histórico total. Por otra parte, aquellos factores no abarcan siquiera las po-

weise (trad. alemana), Soziologische Texte, vol. 4, Neuwied y Berlin, Luchterhand, 1963.

sibilidades de cada época dada: tan heterogénea es la realidad misma y tanto pueden diferir unos de otros —y hasta contradecirse— los distintos aspectos axiológicos de cada decisión. El arte supo siempre que es muy extremo el caso de que una alternativa o los individuos que la eligen carezcan de todo valor, y que es imposible encarnar un valor absoluto; el arte materializó también ese saber del modo que le es propio, y podríamos formular abreviadamente esta circunstancia diciendo: en todo buen drama cada personaje «está en lo justo de algún modo». Pero aunque todo valor y toda elección de contenidos valiosos (la elección practicada en la vida cotidiana carece muchas veces de tal valor) son relativos, sin embargo, no es posible considerar idénticas las varias decisiones y alternativas. Dicho groseramente: una elección es tanto más valiosa —en su totalidad— cuantos más valores permite realizar y cuanto más intensa y rica es la esfera de posibilidad concomitante. Así, por ejemplo, el proletariado es según Marx la clase que mediante su propia liberación libera a toda la humanidad de la explotación, y esa liberación da pie al despliegue de una infinidad de valores, incluido —y no en séptimo lugar— el hecho valioso de que todo individuo de la sociedad puede apropiarse y realizar esos valores. Desde ese punto de vista juzga Marx las teorías económicas de Sismondi y Ricardo y condena al romántico Sismondi en comparación con Ricardo, el cual caracteriza con cierto cinismo el desarrollo de las fuerzas productivas como valor fundamental: «el que, como ciertos sentimentales contrincentes de Ricardo, afirma que la producción como tal no es el fin, olvida que la producción por la producción no quiere decir sino desarrollo de las fuerzas productivas humanas, o sea, *desarrollo de la riqueza de la naturaleza humana como fin de sí misma...* Y no en-

tiende que ese desarrollo de las capacidades de la especie *hombre*, aunque inicialmente se realiza a costa de la mayoría de los individuos humanos y de ciertas clases humanas, perfora al final ese antagonismo y coincide con el desarrollo del individuo; o sea, que el desarrollo superior de la individualidad se tiene que pagar con un proceso histórico en el cual se sacrifican los individuos»<sup>5</sup>.

El mismo ejemplo de Marx muestra que no sólo los estéticos y éticos son juicios de valor. Todo juicio referente a la sociedad es un juicio de valor, en la medida en que se presenta en el seno de una teoría, de una concepción del mundo. No por eso será subjetivo: pues los mismos valores sociales son hechos ontológicos. Cuantos más valores fácticos alumbraba una teoría —fácticos en la realidad y la posibilidad—, cuanto más claramente revela cuál es el camino de despliegue del valor y qué lo que se opone a su desarrollo, tanto más verdadera y objetiva es ella misma. El conocimiento y la toma de posición no son aquí dos entidades diferentes, sino dos aspectos distintos de una misma revelación del valor.

Al decir que todo juicio referente a la sociedad es un juicio de valor, hemos añadido la restricción siguiente: «en la medida en que se presenta en el seno de una teoría, de una concepción del mundo». Pues si estudiamos uno por uno los juicios referentes a la sociedad, de un modo abstracto, es fácil probar que muchos de ellos no son juicios de valor. Pero en la realidad ningún juicio referente a la sociedad «existe» aislado de ese modo. Todo juicio funciona siempre, explícita o implícitamente, como parte de la totalidad de una teoría, de una concepción del mundo, de una imagen

5. KARL MARX, *Theorien über den Merkwert*, Stuttgart 1921, II/I, págs. 309 s.

del mundo. El análisis de juicios aislados no nos hace avanzar nada en este complejo problemático.

Las elecciones entre alternativas, los juicios, los actos, tienen un contenido axiológico objetivo. *Pero los hombres no eligen nunca valores*, del mismo modo que no eligen nunca el bien, ni la felicidad. Siempre eligen ideas *concretas*, fines *concretos*, alternativas *concretas*. Sus concretos actos de elección están, naturalmente, relacionados con su actitud valorativa general, del mismo modo que sus juicios lo están con su imagen del mundo. Y recíprocamente: su actitud valorativa se robustece en el curso de los actos concretos de elección. La heterogeneidad de la realidad puede dificultar extraordinariamente en algunos casos la decisión acerca de cuál es la elección que, entre las alternativas dadas, dispone de mayor contenido valioso, y esa decisión —en la medida en que es necesaria— no se puede siempre tomar con independencia de la concreta persona que la practica. Por eso dijo Thomas Mann que los años del fascismo fueron tiempos moralmente buenos, pues el fascismo reprimía tan inequívocamente *todo* valor humano fundamental que facilitaba considerablemente la elección buena (la facilitaba, evidentemente, no físicamente, sino moralmente, desde el punto de vista de la claridad o univocidad). Habremos de añadir a eso que precisamente la indignación y la rebelión elementales de la humanidad contra el fascismo suministran la prueba más concluyente de lo que hemos llamado invencibilidad de la sustancia humana.

La invencibilidad de la sustancia y el desarrollo de los valores —dada como posibilidad incluso en una situación de desvaloración— constituyen la esencia de la historia, porque *la historia es continua* a pesar de su carácter discreto y porque precisamente esa continuidad es la sustancia de la sociedad. Hoy día la hu-

manidad dispone por vez primera de medios —las bombas atómica y de hidrógeno— con los cuales puede interrumpir esa continuidad y aniquilar su propia historia. Consiguientemente, la aniquilación de nuestra historia —esto es, de nuestros valores— es sin ninguna duda una alternativa hoy existente; desde luego que no podemos trabajar con ella, porque sólo podemos hacerlo con *nuestra* historia y con *nuestros* valores. Ésta es la única alternativa en la cual —para nuestra historia al menos— no hay resurrección posible. Por eso se encuentra en el centro mismo de los valores de nuestra época la consigna de luchar contra esa alternativa.

Volvamos finalmente a nuestro planteamiento inicial: ¿es la historia un proceso finalístico, un proceso objetivamente teleológico? Hemos de contestar a esa pregunta con un NO inequívoco. Las alternativas históricas son siempre reales: siempre se *puede* decidir en ellas de modo diferente de aquel en el que realmente se decide. No era *necesario* que el desarrollo social tomara la forma que ha tomado; fue, simplemente, posible que se configurara así (o de otro modo). Muchas veces las fases decisivas del desarrollo fueron frutos *del azar*; no hay ninguna duda de que el arranque de la producción en la Grecia antigua es un fenómeno casual si se confronta con el modo de producción asiático. ¿Qué es, pues, lo que, pese o todo eso, produce la apariencia de finalidad objetiva y hasta, a menudo, de «sentido» de la historia? Respuesta: el carácter sustancial de la historia, la construcción de los valores sobre la base de otros valores. Desde que el hombre produjo las posibilidades de su propia esencia al alzarse, con la hominización, por encima del reino animal, *no puede realizar sino precisamente esas posibilidades*. En cuanto que las realiza una vez —en el respecto que sea—, no puede volver a perderlas desde el punto de vista del

desarrollo histórico global. De este modo se constituye la apariencia de encontrarnos ante el extraño plan de un arquitecto ante «la astucia de la Razón». No podemos conocer la meta de la historia ni su necesidad —interpretada sin alternativa—, cuya representación es secretamente idéntica con la representación teleológica. Pero podemos darnos cuenta de la posibilidad de un ulterior desarrollo de los valores, apoyarla y dar así un sentido a *nuestra* historia.

## La estructura de la vida cotidiana

✓ La vida cotidiana es la vida de *todo* hombre. La vive cada cual, sin excepción alguna, cualquiera que sea el lugar que le asigne la división del trabajo intelectual y físico. Nadie consigue identificarse con su actividad humano-específica hasta el punto de poder desprenderse enteramente de la cotidianidad. Y, a la inversa, no hay hombre alguno, por «insustancial» que sea, que viva sólo la cotidianidad, aunque sin duda ésta le absorberá principalmente.

✓ La vida cotidiana es la vida del hombre *entero*, o sea: el hombre participa en la vida cotidiana con todos los aspectos de su individualidad, de su personalidad. En ella se «ponen en obra» todos sus sentidos, todas sus capacidades intelectuales, sus habilidades manipulativas, sus sentimientos, pasiones, ideas, ideologías. La circunstancia de que todas sus capacidades se ponen en obra determina también, como es natural, el que ninguna de ellas pueda actuarse, ni con mucho, con toda su intensidad. El hombre de la cotidianidad es activo y goza, obra y recibe, es afectivo y racional, pero

no tiene ni tiempo ni posibilidad de absorberse enteramente en ninguno de esos aspectos para poder apurarlo según toda su intensidad.

✓ La vida cotidiana es en gran medida heterogénea, y ello desde varios puntos de vista, ante todo desde el del contenido y la significación o importancia de nuestros tipos de actividad. Son partes orgánicas de la vida cotidiana la organización del trabajo y de la vida privada, las distracciones y el descanso, la actividad social sistematizada, el tráfico y la purificación.

Pero la significación de la vida cotidiana, al igual que su contenido, no es simplemente heterogénea, sino también jerárquica. Lo que ocurre es que, a diferencia del hecho mismo de la heterogeneidad, la forma concreta de la jerarquía no es eterna e inmutable, sino que se modifica de modo específico según las diferentes estructuras económico-sociales. Así, por ejemplo, en los tiempos prehistóricos el trabajo fue dominante en esa jerarquía, y para determinadas clases trabajadoras (por ejemplo, para los siervos) esa misma jerarquía se mantuvo durante mucho tiempo más; toda la vida cotidiana se constituía en torno de la organización del trabajo, a la que se subordinaba cualquier otra forma de actividad. En cambio, para la población libre del Atica del siglo V antes de nuestra era ocupaban el lugar central de la vida cotidiana la actividad social, la contemplación, el entretenimiento (cultivo de las facultades físicas y mentales), y las demás formas de actividad se agrupaban en torno a éstas en una gradación jerárquica. La heterogeneidad y el orden jerárquico (la condición de organicidad) de la vida cotidiana coinciden en posibilitar un despliegue «liso» de la producción y la reproducción, no sólo en el «campo de la producción» en sentido estricto, sino también en lo que respecta a las formas del tráfico. La heterogeneidad es imprescindible

para conseguir ese «liso despliegue» de la cotidianidad, y también hace falta el rutinario funcionamiento de la jerarquía espontánea para que las esferas heterogéneas se mantengan en movimiento simultáneo.

✓ El hombre nace ya inserto en su cotidianidad. La maduración del hombre significa en toda sociedad que el individuo *se hace con todas las habilidades imprescindibles para la vida cotidiana de la sociedad* (capa social) *dada*. Es adulto el capaz de vivir por sí mismo su cotidianidad.

El adulto ha de dominar ante todo la manipulación de las cosas (de las cosas, naturalmente, que son imprescindibles para la vida de la cotidianidad de que se trate). Ha de aprender a sostener el vaso y a beber de él, a utilizar el cuchillo y el tenedor, por no citar sino ejemplos de los más sencillos. Pero ya ellos ponen en claro que *la asimilación de la manipulación de las cosas es lo mismo que la asimilación de las relaciones sociales*. (Pues no es adulto el que aprende a comer sólo con la mano, pese a que también de ese modo puede satisfacer sus necesidades vitales). Pero aunque la manipulación de las cosas sea decisivamente idéntica con la asimilación de las relaciones sociales, de todos modos, sigue conteniendo inevitablemente, de forma «inmanente», el dominio espontáneo de las leyes de la naturaleza. La forma concreta de sometimiento al poder (de la naturaleza) es siempre mediada por las relaciones sociales, pero el hecho mismo de la sumisión a la naturaleza persiste siempre como tal.

Si ya la asimilación de la manipulación de las cosas (y, *eo ipso*, la asimilación del dominio de la naturaleza y de las mediaciones sociales) es condición de la «maduración» del hombre hasta ser adulto en la cotidianidad, lo mismo se podrá decir, y al menos en la misma medida, por lo que hace a la asimilación inmediata de



las formas del tráfico o comunicación social. Esta asimilación, esa «maduración» hasta la cotidianidad empieza siempre «por grupos» (hoy, generalmente, en la familia, en la escuela, en comunidades menores). Y estos grupos *face-to-face* o copresenciales *median y transmiten* al individuo las costumbres, las normas, la ética de otras integraciones mayores. El hombre aprende en el grupo los elementos de la cotidianidad (por ejemplo, que se tiene que levantar y actuar por su cuenta; o el modo de saludar, o cómo comportarse en determinadas situaciones, etc.); pero no ingresa en las filas de los adultos, ni las normas asimiladas cobran «valor», sino cuando éstas comunican realmente al individuo los valores de las integraciones mayores, cuando el individuo —saliendo del grupo (por ejemplo, de la familia)— es capaz de sostenerse autónomamente en el mundo de las integraciones mayores, de orientarse en situaciones que ya no tienen la dimensión del grupo humano, de moverse en el medio de la sociedad en general y, además, de mover por su parte ese medio mismo.

La vida cotidiana no está «fuera» de la historia, sino en el «centro» del acaecer histórico: es la verdadera «esencia» de la sustancia social. En este sentido Cincinato es un símbolo. Las grandes hazañas no cotidianas que se reseñan en los libros de historia arrancan de la vida cotidiana y vuelven a ella. Toda gran hazaña histórica concreta se hace particular e histórica precisamente por su posterior efecto en la cotidianidad. El que se asimila la cotidianidad de su época se asimila con ello también el pasado de la humanidad, aunque no conscientemente, sino «en-sí».

La vida cotidiana es la vida del individuo. El individuo es siempre y *al mismo tiempo ser particular y ser específico*. Eso no le distingue de ningún otro ser

vivo si se considera en sentido naturalista. Pero en el caso humano la particularidad expresa no sólo su ser «aislado», sino también su ser «individual». Basta una hoja de un árbol para leer en ella las propiedades esenciales de todas las hojas pertenecientes a la misma especie; pero un hombre no puede representar ni expresar jamás la esencia de la humanidad.

¿Qué es lo que caracteriza esa particularidad social (o socialmente mediada)? *La unicidad, la irrepeticibilidad* son en este punto hechos ontológicos fundamentales. Pero lo único e irreplicable se convierte en un complejo cada vez más complicado, que se basa en la asimilación de la realidad social dada y, al mismo tiempo, de las capacidades dadas de manipulación de las cosas; la asimilación contiene en cada caso (incluso en el del hombre más primitivo) algo de momento «irresoluble», «único».

Las necesidades humanas se hacen siempre conscientes en el individuo como necesidades del Yo. El «Yo» tiene hambre, siente dolores —igual de naturaleza física que de naturaleza psíquica—, en el «Yo» nacen los afectos, las pasiones. La dinámica básica de la particularidad humana es la satisfacción de esas necesidades del «Yo». Desde este punto de vista da igual la medida en la cual un tal «Yo» se identifique en sí o conscientemente con la representación dada de lo humano-específico, y son indiferentes los contenidos de las necesidades del «Yo».

Todo conocimiento del mundo y toda pregunta referente al mundo que se motiven directamente por ese «Yo» único, por sus necesidades y sus pasiones, es una cuestión de la particularidad. «¿Por qué vivo?», «¿Qué me destina el Todo?» son preguntas de ese tipo. La teleología de la particularidad se orienta siempre a la particularidad misma, o sea, al individuo.

También lo específico está «contenido» en todo hombre, y precisamente en toda actividad que sea específica aunque sus motivos sean particulares. Así, por ejemplo, el trabajo tiene frecuentemente motivos particulares, pero la actividad del trabajo —cuando se trata de trabajo fáctico (esto es, socialmente necesario)— es siempre actividad de la especie. También es posible considerar humano-específicos en su mayoría los sentimientos y las pasiones, pues *su existencia y su contenido pueden ser útiles para expresar y transmitir la sustancia humana*. Y así la mayor parte de las veces lo particular no es el sentimiento ni la pasión, sino su modo de manifestarse, referido al yo y puesto al servicio de la satisfacción de las necesidades y la teleología del individuo.

También en cuanto individuo es, pues, el hombre ser específico, pues es producto y expresión de sus relaciones y situaciones sociales, heredero y preservador del desarrollo humano; pero el representante de lo humano-específico no es nunca un hombre solo, sino siempre la integración (tribu, demos, estamento, clase, nación, humanidad) —y también a menudo varias integraciones— cuya parte consciente es el hombre y en la cual se forma su «consciencia del nosotros».

No es casual que acentuemos el elemento «consciencia». El individuo pertenecía ya a la humanidad —que es la integración suprema— cuando todavía no se había formado una humanidad unitaria, una historia como historia universal. (No podemos profundizar aquí en las diferencias entre la relación mediada y la relación inmediata a la humanidad). Para el hombre de una época dada, lo humano-específico es siempre representado por la comunidad «a través» de la cual pasa el camino, la historia de la humanidad (y esto aun en el caso de que el destino de esa concreta integración sea

la catástrofe). Todo hombre tuvo siempre una relación consciente con esa comunidad; en ella se formó su consciencia colectiva o «consciencia del nosotros», y también se configuró su misma «consciencia del Yo». En ella se desplegó la teleología de lo humano-específico, cuyo planteamiento no se orienta nunca al «Yo», sino siempre al «nosotros».

El individuo (la individualidad) contiene *tanto* la particularidad *cuanto* lo específico que funciona consciente e inconscientemente en el hombre. Pero el individuo es un ser singular que se encuentra en relación con su propia particularidad y con su propia especificidad; y en él se hacen conscientes ambos elementos. Es común a toda individualidad la elección *relativamente libre* (autónoma) de los elementos específicos y particulares; pero en esa formulación hay que subrayar por igual los términos «libre» y «relativamente». Hemos de añadir aún que el *grado* de individualidad puede variar. El hombre singular no es ya sin más individuo en el sentido dicho, y en las condiciones de la manipulación social y de la extrañación se va fragmentando cada vez más «en roles». *El desarrollo del individuo es ante todo* —pero en modo alguno exclusivamente— *función de su libertad fáctica o de sus posibilidades de libertad*.

El despliegue de esas posibilidades de libertad origina en mayor o menor medida la *unidad* del individuo, la «aleación» de particularidad y especificidad para producir una individualidad unitaria. Cuanto más unitaria sea esa individualidad (pues dicha unidad es, naturalmente, sólo *tendencia*, más débil o más fuerte, y más o menos consciente), tanto más pronto deja de ser la muda unión vital de lo específico y lo particular caracterización de la *entera* vida. La condición ontológico-social de este resultado es una relajación de la relación

entre la comunidad portadora de lo específico y el individuo mismo, el cual —ya como individuo— dispone de un cierto *ámbito de movimiento* en el que puede elegir *su propia comunidad y su propio modo de vida* dentro de las posibilidades dadas. La consecuencia es cierta *distancia* gracias a la cual el hombre puede construir una relación con su propia comunidad, así como otra con su propia particularidad vivida como «dato» relativo.

Pero tampoco entonces deja de ser esa unidad individual mera tendencia, mera posibilidad. En la vida cotidiana, la aplastante mayoría de la humanidad no deja nunca de ser, aunque no siempre en la misma medida, ni tampoco con la misma extensión, *muda unidad vital de particularidad y especificidad*. Los dos elementos funcionan en sí y no son conscientemente cognoscibles. El nacer ya proyectado en la cotidianidad sigue significando que los hombres asumen como dadas las funciones de la vida cotidiana y las ejercen paralelamente.

Las colisiones entre particularidad y especificidad no suelen ser conscientes en la vida cotidiana; ambas se someten sucesivamente la una a la otra del aludido modo, «mudamente». Pero eso no significa que la particularidad se someta a una comunidad natural: en ese punto se expresa una diferencia de principio entre la estructura moderna de la vida cotidiana y el despliegue de la estructura que precedió a la individualidad. Pues ya no existen «comunidades naturales». Con eso aumentan las posibilidades que tiene la particularidad de someter lo específico y poner las necesidades y los intereses de la integración social dada al servicio de los afectos, los deseos, el egoísmo del individuo.

Ese aumento de posibilidades —esa oportunidad de

victoria espontánea de la particularidad— suscitó la ética como necesidad de la comunidad social. Las exigencias y las normas de la ética componen la *intimación* dirigida por la integración específica dada (y por la tradición del desarrollo humano) al individuo, para que éste someta su particularidad a lo específico y convierta esa intimación en motivación interior. La ética como motivo (lo que llamamos moral) es algo individual, pero no una motivación particular: es individual en el sentido de actitud libremente adoptada (con libertad relativa) por nosotros ante la vida, la sociedad y los hombres.

Una de las funciones de la moral es la inhibición, el veto. La otra es la transformación, la culturización de las aspiraciones de la particularidad. Esto no se refiere sólo a la vida del individuo, sino también a la de la humanidad. Por intenso que sea el esfuerzo «transformador» y culturizador de la moral, *no se supera su función inhibidora, y ésta se impone mientras la estructura de la vida cotidiana está básicamente caracterizada por la muda coexistencia de particularidad y especificidad*.

La vida cotidiana está cargada de alternativas, de elecciones. Esas elecciones pueden ser del todo indiferentes desde el punto de vista moral (por ejemplo, la elección entre tomar un tranvía lleno o esperar el siguiente); pero también pueden estar motivadas moralmente (por ejemplo, ceder o no ceder el asiento a una mujer de edad). *Cuanto mayor es la importancia de la moralidad, el compromiso personal, la individualidad y el riesgo (que siempre van juntos) en la decisión sobre una alternativa dada, tanto más fácilmente se yergue ésta por encima de la cotidianidad y tanto menos es posible hablar de una decisión cotidiana. Cuanto más intensa es la motivación del hombre por la*

moral, esto es, por lo específico, tanto más fácilmente se alzará su particularidad (por obra de la moral) a la esfera de la especificidad. En este punto termina la muda coexistencia de particularidad y especificidad. Hace falta el conocimiento del propio Yo, el γινώσκει σαυτόν, el conocimiento y la apasionada asunción de las intimaciones humano-específicas para que el hombre sea capaz de decidir elevándose por encima de la cotidianidad. Kant ha buscado en el imperativo categórico el criterio formal de ese comportamiento. Ningún hombre es en realidad capaz de obrar de tal modo que su acto se convierta en ejemplo universal, porque todo hombre actúa siempre como individuo concreto y en una situación concreta. Pero el carácter paradigmático existe a pesar de todo en la medida en la cual se produce aquella elevación hacia lo específicamente humano.

Pero aquí hemos de introducir dos restricciones. Por una parte, la elevación a lo específico no significa nunca abolición de la particularidad. Como es sabido, las pasiones y los sentimientos orientados al Yo (al Yo particular) no desaparecen, sino que se «limitan» a dirigirse hacia afuera, se convierten en motor de la realización de lo específico, o bien quedan en suspenso —en la medida en que inhiben la acción moralmente motivada— mientras duran las acciones correspondientes. Por otra parte, una decisión moral en el sentido tan afilado que estamos contemplando se debe considerar siempre como *tendencia*. No es posible distinguir tajante e inequívocamente de las cotidianas las decisiones y las acciones moralmente motivadas. La mayoría de las acciones y elecciones tiene motivación heterogénea; las motivaciones particulares y las específico-morales se encuentran y unen, de modo que la elevación por encima de lo particular no se produce

nunca completamente ni nunca deja de existir del todo, sino que ocurre generalmente *en mayor o menor medida*. No hay «Muralla China» entre las esferas de la cotidianidad y la moral. Sólo los moralistas utilizan motivaciones morales «puras», e incluso ellos lo hacen más en la teoría que en la realidad.

No es posible hablar de «Muralla China» ya por el hecho de que la herencia moral del pasado de la humanidad y la exigencia moral de la época se revelan al hombre incluso en los usos y las normas consuetudinarias de la cotidianidad, cuya asimilación se puede producir de modo enteramente espontáneo, sin motivación moral alguna. Pero aunque estas normas contuvieran motivos morales, la elevación por encima de la particularidad o su suspensión no anularía el movimiento mismo, ni su presencia estaría en contradicción con aquella «muda copresencia».

*Los conflictos extremos y puramente morales se producen en los casos en que la motivación moral se hace determinante y su impulso, su finalidad y su objeto se han de entender como servicio a la elevación hasta lo específico. El caso típico de este comportamiento —aunque no el único— es el servicio a la comunidad. Pero el motivo moral se manifiesta también cuando con nuestro comportamiento personal representamos el comportamiento «justo» del género humano (por ejemplo, en la actitud del estoico respecto de la muerte natural). La vía de ese comportamiento es la elección (la decisión), la concentración de todas nuestras fuerzas en torno a la ejecución de la elección (o decisión), y la vinculación consciente a la vista de la situación que se ha elegido, y, ante todo, de sus consecuencias. Numerosas estaciones del «camino» esbozado son también características de las decisiones medio cotidianas en las cuales se realiza sólo parcialmente, o ni siquiera*

decisión

parcialmente, la elevación a lo específico, la suspensión de la particularidad. La elección y la aceptación de las consecuencias, por ejemplo, van de la mano. Pero en la cotidianidad no es posible concentrar *todas* las energías en *cada* decisión. Un comportamiento así estaría en contradicción con la estructura básica de la cotidianidad. También sería absurdo por nuestra parte asumir conscientemente las consecuencias de una elección no practicada por el individuo entero. La «asunción» o aceptación es aquí más o menos pasiva y se compeadece bien con la pregunta característica de la particularidad: «¿Y por qué ha de pasarme esto precisamente a mí?» El héroe de la elección moral es su propio destino, y lo que le ocurre no le puede ocurrir sino a él. La cima de la elevación moral por encima de la cotidianidad es la *catarsis*. En la *catarsis* el hombre se hace *consciente* de lo humano-específico de su individualidad.

En ninguna esfera de la actividad humana, y no sólo en el caso de la elección moral, es posible trazar una línea divisoria tajante y rígida entre el comportamiento cotidiano y el no cotidiano. (Cuando se trata, naturalmente, de comportamientos en los que sea posible una elevación consciente a lo específico.) Baste con considerar la esfera política. Tampoco son cotidianidad las elecciones y decisiones del «*amour passion*», a causa de la intensidad de la elección y de la pasión; pero una vez convertido en costumbre, y acaso hecho ya rutina, el amor puede de nuevo «hundirse» en cotidianidad<sup>1</sup>.

Las formas de elevación por encima de la vida cotidiana que producen *objetivaciones* duraderas son el *arte* y la *ciencia*. En este contexto nos remitimos al

1. El concepto de "hundimiento" no tiene aquí sentido peyorativo, sino que pretende sólo caracterizar la diferencia entre la cotidianidad y la no-cotidianidad.

profundo análisis realizado por Georg Lukács en el capítulo introductorio de su estética<sup>2</sup>. Según ese análisis el reflejo artístico y el reflejo científico rompen con la tendencia *espontánea* del pensamiento cotidiano, *tendencia orientada al Yo particular*. El arte lo hace porque por su esencia es la autoconsciencia y la memoria de la humanidad; la ciencia de la sociedad consigue esa ruptura por su efecto contrario al antropocentrismo (si se prescinde de la teleología referente a cada individuo), y la ciencia de la naturaleza por su efecto desantropomorfizador. La ciencia misma y el arte no están separados de la vida y el pensamiento cotidianos por límites rígidos, como se puede apreciar desde varios puntos de vista. Por de pronto, el mismo científico o artista tiene vida cotidiana: los problemas mismos a los que responde con sus objetivaciones y sus obras le son planteados entre otros (sólo entre otros, naturalmente) por la vida. Artista y científico tienen su particularidad en cuanto hombres de la cotidianidad; esa particularidad puede quedar en suspenso durante la producción científica o artística, pero *interviene* en la misma objetivación a través de determinadas mediaciones (en el arte y en las ciencias sociales, por la mediación de la individualidad). Por último, toda obra esencial vuelve a la cotidianidad, y su efecto pervive en la cotidianidad de otros.

El medio de la abolición-superación parcial o total de la particularidad, de su arranque de la cotidianidad y su ascenso a lo específico, es la *homogenización*. Sabemos que la vida cotidiana es heterogénea, que recaba todas nuestras capacidades en varias direcciones, pero ninguna capacidad con particular intensidad.

2. GEORG LUKÁCS, *Werke*, Band 11, *Aesthetik I*, Halbband 1, Neuwied y Berlin, Luchterhand, págs. 33-138. (*Obras*, Barcelona, Grijalbo, vol. XX, *Estética I*, 1, 1966, págs. 34-145.)

Es entero  
h. momento

Dicho con las palabras de Georg Lukács: es el «hombre entero» el que interviene en la cotidianidad. ¿Qué significa homogenización? Significa, por una parte, que concentramos toda nuestra atención *sobre una sola cuestión* y «suspendemos» cualquier otra actividad durante la satisfacción de la anterior tarea; y, por otra parte, que aplicamos nuestra *entera individualidad humana* a la resolución de esa tarea. Utilicemos de nuevo una expresión de Georg Lukács: nos transformamos en «hombre enteramente»\*. Y significa, por último, que ese proceso no se puede realizar arbitrariamente, sino de tal modo que nuestra particularidad se disipe en la actividad humano-específica que elegimos consciente y autónomamente, esto es, como individuos.

Sólo cuando se dan juntos los tres factores podemos hablar de una homogenización que se levanta totalmente de la cotidianidad para penetrar en la esfera de lo específico. El tipo de homogenización al que no se puede atribuir más que el primer factor, la concentración en torno a una tarea única, se compadece aún perfectamente con la cotidianidad, es parte orgánica suya. Cuando hemos de asimilar un nuevo movimiento en el trabajo, por ejemplo, no podemos «pensar en otra cosa» mientras trabajamos, como ocurre, en cambio, en el ejercicio de movimientos ya asimilados, que se han hecho mecánicos; en la hipótesis considerada suspendemos pues, cualquier otra actividad. Y cuando examinamos a una persona para calificarla en algún campo profesional homogenizamos también espontáneamente, pues hacemos abstracción de las demás pro-

\* Estas expresiones 'hombre entero', 'hombre enteramente' traducen, respectivamente, *ganzer Mensch*, *Mensch ganz*. El lector podría disculpar la dureza en atención a la fidelidad casi literal y a la coherencia: en la traducción de Lukács publicada por este mismo editor (*Estética*, 1-4. Barcelona, 1966/67) he utilizado esos mismos términos. (N. del T.)

piedades de la persona que tenemos delante y la contemplamos sólo desde el punto de vista su adecuación o inadecuación para la práctica de un trabajo determinado. Pero en este caso la concentración, la homogenización momentánea, no tiene consecuencias posteriores para nosotros.

Es obvio que en ese tipo de homogenización no actuó toda nuestra entera individualidad, y que la concentración no implicaba una suspensión de nuestra particularidad. Pero los actos de decisión pueden también ocurrir en un plano «superior» que rebase en mayor o menor medida la cotidianidad. Por ejemplo: cuando un campesino empieza a trabajar en una fábrica y la asimilación de los movimientos del trabajo decide de si es adecuado para el trabajo fabril, si podrá abandonar para siempre la aldea, se trata de una prueba cuyos efectos afectarán ya a toda la vida; durante el examen a que se le someta podrían, consiguientemente, producirse conflictos, incluso conflictos morales. En casos así el Yo entra ya bastante en acción y la decisión es en mayor medida función de la individualidad. Decisiones de este tipo transforman ya en menor o mayor medida al hombre entero, tienen efecto posterior: aunque todavía sin imponerse, se manifiesta ya la homogenización que abre camino a lo específico; aquí comienza la «salida» de la cotidianidad, sin llegar a consumarse. La mayor parte de las decisiones de nuestra vida —la mayor parte de las decisiones fácticas— se realizan en ese plano.

La homogenización en el sentido de lo específico, la suspensión completa de la particularidad, la transformación en «hombre enteramente» es del todo *excepcional* en la mayoría de los seres humanos. Ni siquiera en épocas ricas en grandes conmociones sociales hay muchos puntos críticos así en la vida del hombre me-

dio. La vida de muchos hombres termina sin que se haya producido *ni un solo* punto crítico semejante. La homogenización abierta a lo específico no deja de ser excepcional, puntual, más que en aquellos individuos *cuya pasión principal se orienta a lo específico, si es que tienen, además, la capacidad de realizar esa pasión.* Tales son los grandes moralistas ejemplares, los estadistas (revolucionarios), artistas y científicos. A propósito del gran estadista, del revolucionario profesional, del gran artista, del gran científico, hay que decir, además, que no sólo su pasión principal, sino también su *trabajo principal, su actividad básica* promueve la elevación a lo específico y la acarrea consigo. Por eso para esas personas la homogenización en «hombre enteramente» es elemento necesario de su esencia, de la actividad básica de la vida.

Desde luego que el artista, el científico, el estadista no viven constantemente en esa tensión. Tienen también, como los demás, una vida cotidiana, y la particularidad se manifiesta en ellos igual que en los demás hombres. Sólo se suspende durante las fases productivas, y entonces dichos individuos se convierten, por mediación de su individualidad, en representantes del género humano y aparecen como protagonistas en el proceso histórico global. El estadista, que tiene que convencer a su medio, la muchedumbre, y arrastrarla consigo a la acción, o que tiene que influir en los soldados para que tiendan a un determinado objetivo, o resolver complicadas situaciones previendo sus consecuencias, se levanta por encima de sí mismo, se hace llevar, si así puede decirse, por una fuerza «invisible» que a menudo se llama inspiración, pero que no es sino la fuerza elevadora de la decisión humano-específica. El artista parece guiado por una mano «invisible», de tal modo que produce en su obra algo diferen-

te de lo que se proponía producir; le arrastra la fuerza de la objetividad, que extirpa de su creación todo lo que en su intención era aún particular.

No podemos estudiar aquí detalladamente la estructura de la vida cotidiana. Nos limitaremos a aludir a algunos momentos de esa estructura que tendrán importancia para el posterior desarrollo.

Las característica dominante de la vida cotidiana es la espontaneidad. Desde luego que no *toda* actividad cotidiana es espontánea al *mismo* nivel, igual que una misma actividad tampoco es idénticamente espontánea en situaciones diversas, en diversos estadios de aprendizaje. Pero, de todos modos, la espontaneidad es la *tendencia* de toda forma de actividad cotidiana. La espontaneidad caracteriza tanto los motivos particulares (y las particulares formas de actividad) cuanto las actividades humano-específicas. El ritmo fijo, la repetición, la rigurosa regularidad de la cotidianidad (rotos en cuanto que se produce el ascenso desde la cotidianidad) no están en modo alguno en contradicción con esa espontaneidad, sino que, por el contrario, lo uno implica lo otro. Ya la asimilación del comportamiento consuetudinario, de las exigencias sociales y las modas —que es en la mayoría de los casos una asimilación no tematizada— exige para su explicación la espontaneidad. Pues si nos dispusiéramos a reflexionar sobre el contenido de verdad material o formal de cada una de nuestras formas de actividad, no podríamos realizar ni siquiera una fracción de las actividades cotidianas imprescindibles y se imposibilitarían la producción y la reproducción de la vida de la sociedad humana. Pero la espontaneidad no se expresa solamente en la asimilación del comportamiento consuetudinario y del ritmo de la vida, sino también en el hecho de que esa asimilación va acompañada por motivaciones *efímeras* en

constante alteración, en constante aparición y desaparición. En la mayoría de las formas de actividad de la cotidianidad los motivos del hombre no llegan a ser típicos, esto es, los cambiantes motivos están muy lejos de expresar la totalidad, la esencia del individuo. Lo mismo se puede decir de la mayoría de los motivos explícitamente formulados, aunque no tanto como en el caso de los motivos «mudos».

En la vida cotidiana el hombre actúa sobre la base de la *probabilidad*, en el plano de la posibilidad: entre sus actividades y las consecuencias de éstas hay una relación objetiva de probabilidad. Nunca es posible calcular con seguridad científica la consecuencia posible de una acción. Ni tampoco habría tiempo para hacerlo en la múltiple riqueza de las actividades cotidianas. Pero tampoco es necesario: en el caso medio la acción se puede determinar mediante estimaciones probabilitarias de modo suficiente para alcanzar realmente la meta perseguida. Los conceptos de caso «medio» y de seguridad «suficiente» tienen en este contexto la misma importancia el uno que el otro. El primero apunta al hecho de que son perfectamente posibles casos en los cuales fracasen las consideraciones probabilitarias. En estos casos podemos hablar de *catástrofes de la vida cotidiana*. Consideraciones probabilitarias utilizamos, por ejemplo, al cruzar la calle: jamás calculamos con exactitud nuestra velocidad y la de los vehículos. Nunca *hasta el momento* hemos ido a parar debajo de un vehículo, aunque ello puede ocurrir; pero si antes de cruzar decidiéramos realizar cálculos científicamente suficientes, no llegaríamos a movernos nunca. También el concepto de «suficiencia» indica una frontera dúplice. Significa que en la cotidianidad podemos efectivamente orientarnos y obrar con ayuda de estimaciones probabilitarias, mientras que por debajo de esa

línea, en la esfera de la mera posibilidad, *no podemos todavía* conseguirlo, y *no lo necesitamos ya* por encima de la correspondiente frontera superior, en la esfera de la seguridad científica. Como es natural, esa situación implica el riesgo de la acción basada en la probabilidad; pero no se trata de un riesgo autónomamente asumido, sino de un riesgo imprescindible y necesario para la vida. Precisamente eso le diferencia de los riesgos de la individualidad, los cuales son riesgos morales.

Ya la acción realizada sobre la base de la probabilidad indica el *economicismo* de la vida cotidiana. Toda categoría de la acción y del pensamiento se manifiesta y funciona exclusivamente en la medida en que es *imprescindible* para la simple continuación de la cotidianidad; no se manifiesta normalmente con particular profundidad, amplitud o intensidad, pues eso arruinaría el rígido «orden» de la cotidianidad. Y cuanto efectivamente se manifiesta con intensidad mayor disuelve ese orden indefectiblemente, igual si tiende hacia «arriba», levantándonos a lo específico, cosa que no puede nunca caracterizar toda nuestra vida, que si tiende hacia «abajo» hasta el punto de incapacitarnos, como a Oblomov, para la vida.

El pensamiento cotidiano se orienta a la realización de actividades cotidianas, y en esa medida es posible hablar de *unidad inmediata* del pensamiento y la acción en la cotidianidad. Las ideas necesarias de la cotidianidad no se levantan nunca hasta el plano de la teoría, y la actividad cotidiana no constituye la práctica. La actividad práctica del individuo no se eleva hasta el plano de la práctica más que si es *actividad específica consciente*; en la unidad viva y muda de particularidad y especificidad, o sea, en la cotidianidad, la actividad individual no es más que *parte* de la práctica, de la ac-



tividad total de la humanidad que, construyendo sobre lo dado, produce algo nuevo sin transformar en nuevo lo ya dado.

La unidad inmediata de pensamiento y actividad implica la inexistencia de una diferencia entre «acierto» y «verdad» en la cotidianidad: lo acertado es sin más «verdadero». Consiguientemente, la actitud de la vida cotidiana es absolutamente pragmática.

Pero hay que aclarar y complementar esa afirmación de que lo acertado es sin más verdadero en la vida cotidiana. El pensamiento cotidiano abunda en pensamientos fragmentarios, material cognoscitivo y hasta juicios que no tienen nada que ver con la manipulación de las cosas ni con nuestras objetivaciones cósicas, sino que *se refieren exclusivamente a nuestra orientación social*. En la manipulación de las cosas o de nuestras objetivaciones cósicas la identificación espontánea de «acertado» y «verdadero» es aproblemática (por lo menos, en el plano de la vida cotidiana: aquí no hablamos de la ciencia). Pero esa aproblematicidad se termina en cuanto que el «acierto» nos abre la posibilidad de movernos en un medio dado y de mover ese mismo medio dado. En esta hipótesis el acierto es una verdad sólo en la medida en que con su ayuda podemos continuar la cotidianidad con las menores fricciones posibles. Lo cual no significa nada respecto del *contenido veritativo* objetivo del juicio o el pensamiento dados, *con independencia de nuestra actividad individual*. (Pocas veces, desde luego, es *completamente* individual en este contexto la actividad individual: generalmente es proyección de las aspiraciones y los intereses de una capa o clase social.) Hasta los juicios y los pensamientos objetivamente menos verdaderos pueden resultar acertados en la actividad social cuando representan los intereses de la capa o clase a la que pertenece el

individuo y facilitan así a éste la orientación o la acción correspondiente a las exigencias cotidianas de la clase o capa dadas. Ciertamente que una acción correspondiente a los intereses de una clase o de una capa se puede elevar hasta el plano de la práctica, pero en ese caso rebasará el de la cotidianidad; la teoría de la cotidianidad se convierte entonces en *ideología*, la cual se independiza relativamente de la práctica cotidiana, cobra vida propia y se pone, consiguientemente, en relación principal no con la actividad cotidiana, sino con la práctica. Y aquí habremos de repetir de nuevo que no hay ninguna «Muralla China» entre la actividad cotidiana y la práctica no-cotidiana o el pensamiento no-cotidiano, sino que existen infinitos tipos de transición.

Se desprende de lo dicho que la fe y la confianza desempeñan en la vida cotidiana una función mucho más importante que en las demás esferas de la vida. Eso no quiere decir, en modo alguno que la fe y la confianza sean en ella *más intensas* que en otros campos: la fe religiosa suele ser más intensa y más incondicional, y la confianza tiene significación más intensa y emocionalmente más grande en la ética o en la actividad política; pero sí quiere decir que esos dos sentimientos «ocupan más espacio» en la cotidianidad, que se necesita su función mediadora en mayor número de situaciones. Los hombres no pueden dominar el *todo* con la mirada en ningún aspecto de la realidad; por eso el conocimiento de los contornos básicos de la verdad requiere confianza (confianza en nuestro método científico, en la cognoscibilidad de la realidad, en los resultados científicos de otras personas, etcétera). En la cotidianidad el conocimiento se limita al aspecto de la actividad, y por eso el «espacio» de la confianza y la fe es muy diferente. Al astrónomo no le basta con la fe en que la Tierra gira alrededor del

Sol, pero esa fe basta plenamente en la vida cotidiana; ni basta al médico con creer en la acción terapéutica de un medicamento, mientras que esa fe basta para el enfermo (y precisamente sobre la base de una simple fe puesta en el médico y en la ciencia médica, con mayor o menor fundamento empírico). Estos ejemplos bastan ya para indicar que no se trata aquí de contradicciones irreconciliables, sino de modos de comportamiento «relacionados entre sí». Cuando el médico actúa sobre la base de la confianza (cosa que ocurre no rara vez), está actuando en el marco de la estructura de la cotidianidad. Y, a la inversa, cuando, en un momento cualquiera de la vida cotidiana, un individuo empieza a reflexionar acerca de una superstición que compartía, o de una tesis de su integración que antes se había asimilado, y piensa que ni una ni otra son aceptables porque contradicen a la experiencia, y pasa luego a examinar el objeto puesto en duda contrastándolo con la realidad, para acabar rechazándolo, ese individuo se eleva por encima del curso sólito del pensamiento cotidiano, aunque sólo sea en ese momento.

Hasta ahora hemos hablado de fe (o creencia) y confianza globalmente. No podemos analizar aquí la cuestión de la diferencia entre esos afectos, pese a su frecuente comunidad de función; nos limitaremos a precisar que *la confianza es un afecto del individuo entero*, más accesible, por lo tanto, a la experiencia, a la moral y a la teoría que la fe, la cual arraiga siempre en la particularidad.

Puesto que el pensamiento cotidiano es pragmático, cada una de nuestras actividades cotidianas va acompañada por alguna fe o alguna confianza. No hay lugar para la fe cuando se expresa el «acierto» de la manipulación o de la objetivación cósica; basta en principio la experiencia para practicar las correcciones neces-

rias. Depende de la totalidad, de la individualidad del hombre y de la situación social dada qué afecto es fundamental en el movimiento en el medio social, en el cual aparece de forma más problemática la unidad del acierto y la verdad.

Pues lo característico del pensamiento cotidiano es la ultrgeneralización, o generalización excesiva, ya en formas «tradicionales», ya como consecuencia de la experiencia individual. Los juicios ultrageneralizadores son todos *juicios provisionales* que la práctica confirma o, por lo menos, no refuta, mientras, basados en ellos, podemos obrar y orientarnos. Si el afecto confianza se adhiere a un juicio provisional, no representa ningún «perjuicio» el tener «meramente» juicios provisionales ultrageneralizados; como hemos visto, ni siquiera es posible exigir ni al comienzo ni durante la acción juicios más precisos, porque con esa exigencia se perdería la capacidad de acción. Pero cuando no se trata ya de la orientación en la vida cotidiana, sino de nuestra entera individualidad, de nuestra integridad moral y su superior desarrollo, de modo que sólo a riesgo de eso podemos operar con juicios provisionales, hemos de ser capaces de abandonarlos o de modificarlos. Y lo podemos hacer cuando el juicio se apoya en la confianza, pero no cuando le sostiene la fe. Los juicios provisionales que arraigan en la particularidad y se basan, consiguientemente, en la fe son prejuicios<sup>3</sup>

Los juicios provisionales (y los prejuicios) son meros ejemplos particulares de ultrageneralización. Pues es característico de la vida cotidiana en general el *manejo grosero de lo «singular»*. Siempre reaccionamos a situaciones singulares, respondemos a estímulos sin-

3. He estudiado detalladamente los prejuicios en el libro *Rol social y prejuicios*, publicado en húngaro por la Editorial Académica de Budapest (*Tarsadalmi nerek és, Akadémiai Kiadó, Budapest 1966*).

gulares y resolvemos problemas singulares. Para poder reaccionar hemos de subsumir lo singular, del modo más rápido posible. Bajo alguna generalidad, hemos de *inordinarlo* en nuestra actividad cotidiana, en el conjunto de nuestra actividad vital: en suma, hemos de *resolver* el asunto. Pero no tenemos tiempo para examinar todos los aspectos del caso singular, ni siquiera los decisivos: hemos de situarlo lo más rápidamente posible desde el punto de vista de la tarea planteada. Y eso no es posible más que con la ayuda de las varias formas de ultrageneralización. Así, por ejemplo, se recurre a la *analogía*. Mediante ella funciona principalmente nuestro conocimiento cotidiano del hombre, sin el cual no podríamos siquiera orientarnos: clasificamos en algún tipo ya conocido por experiencia al hombre que queremos conocer en algún respecto importante para nosotros, y esa clasificación por tipos nos permite orientarnos. Sólo a posteriori se pone «de manifiesto» en la práctica que podemos disolver aquella analogía y conocer el fenómeno singular —en este caso, el hombre de que se trate— en su concreta totalidad, estimarlo y comprenderlo. Desde luego que el juicio provisional de analogía puede cristalizar en prejuicio; puede ocurrir que no atendamos ya a ningún hecho posterior que contradiga abiertamente a nuestro juicio provisional: hasta ese punto podemos quedar sometidos al poder de nuestras propias tipificaciones, de nuestros prejuicios. El juicio provisional analógico es, pues, inevitable en el conocimiento cotidiano de los hombres, pero está expuesto al peligro de la cristalización (fosilización), y mientras que al principio el tratamiento grosero de lo singular no es perjudicial, puede convertirse en un daño irreparable si se mantiene una vez cumplida su función. Se puede tratar de un error moral, caso en el cual no se «perturbará» la orientación en la vida coti-

diana; pero también puede ser un error que acarree una de las catástrofes de la vida cotidiana.

Cosa parecida ocurre con el uso de los *precedentes*. El precedente tiene más importancia para el conocimiento de la situación que para el de las personas. Es un «indicador» útil para nuestro comportamiento, para nuestra actitud. («Otros obraron en mi situación de tal o cual modo, ya había ejemplos de eso», etc.). Sin esta actitud nos ocurriría a menudo lo que al asno de Buridán. Por eso no se trata de un fenómeno «malo» en principio. Esta actitud tiene efectos negativos, y hasta destructivos, cuando nuestra percepción del precedente nos impide captar lo nuevo, irrepetible y único de una situación.

No hay vida cotidiana sin *imitación*. En la asimilación del sistema consuetudinario no procedemos nunca meramente «según preceptos», sino que imitamos a otros; ni el trabajo ni el tráfico social serían posibles sin mimesis. La cuestión estriba, como siempre, en si somos capaces de producir un campo de libertad individual de movimiento *dentro* de la mimesis o, en el caso extremo, de *deponer* completamente las costumbres mímicas y configurar nuevas actitudes. Hay, naturalmente, en la vida cotidiana sectores en los cuales no es necesaria la individualización de la mimesis, y épocas en las cuales se hace superflua; por lo demás, los tipos y los grados de individualización son por necesidad diversos en las varias esferas vitales, épocas y situaciones.

La *entonación* tiene una importancia apreciable en la vida cotidiana, tanto en la configuración de nuestro tipo de actividad y pensamiento cuanto en la estimación de otros, en la comunicación, etc. La aparición de un individuo en un medio dado «entona» al sujeto de que se trate, produce una atmósfera tonal específica

en torno suyo que luego le sigue rodeando. La persona que no produce esa entonación carece de individualidad, y la persona incapaz de percibirla es insensible para un aspecto importantísimo de las vinculaciones humanas. Pero quedar preso en esa realidad tonal sería otra clase de ultrageneralización, en este caso en el terreno emocional más que en el de los juicios. Tal vez podríamos aplicar a este fenómeno el término «prejuicio emocional». El fenómeno se presenta frecuentemente junto con el prejuicio basado en ultrageneralización.

Todos esos momentos característicos del comportamiento y el pensamiento cotidianos constituyen una conexión necesaria, a pesar del carácter aparentemente casual de la «selección» en que aquí se presentan. Todos tienen en común el ser necesarios para que el hombre sea capaz de vivir en la cotidianidad. *No hay vida cotidiana sin espontaneidad, pragmatismo, economicismo, analogía, precedentes, juicio provisional, ultrageneralización, mimesis y entonación.* Pero las formas necesarias de la estructura y el pensamiento de la vida cotidiana no deben *crystalizar en absolutos*, sino que tienen que dejar al individuo un margen de movimiento y posibilidades de desarrollo. (Esto es importante para lo que sigue). Si esas formas se absolutizan y dejan de posibilitar un margen de movimiento, nos encontramos con la extrañación de la vida cotidiana.

Extrañación es, desde luego, siempre *extrañación respecto de algo*, y precisamente *respecto de las posibilidades concretas del desarrollo específico de la humanidad*. La mimesis de un mismo tipo, general en la época en que aún no se había desarrollado el individuo moderno, pero formalmente presente también hoy día, en la misma medida, se tiene que entender como producto de la extrañación sólo en este último caso, pues

las posibilidades configuradas desde entonces en la humanidad exigen una orientación ampliamente individual.

La vida cotidiana es, de todas las esferas de la realidad, la que *más se presta a la extrañación*. Por causa de la copresencia «muda», en-sí, de particularidad y especificidad, la actividad cotidiana puede ser actividad específica no-consciente, aunque sus motivos sean, como normalmente lo son, efímeros y particulares. En la cotidianidad parece «natural» la disgregación, la separación de ser y esencia. En la copresencia y sucesión heterogéneas de las actividades cotidianas no tiene por qué revelarse ninguna individualidad unitaria; el hombre agotado por y en sus «roles» puede orientarse en la cotidianidad con sólo cumplir adecuadamente con ellos. La asimilación espontánea de las normas consuetudinarias dominantes puede convertirse por sí misma en conformismo cuando el que las asimila es un individuo sin «columna vertebral»; y la particularidad que aspira a una «buena vida» sin conflictos refuerza aún ese conformismo con su fe.

Pero la estructura de la vida cotidiana, aunque sin duda constituye un terreno propicio para la extrañación, *no es en modo alguno extrañada por necesidad*. Subrayemos una vez más que las formas de pensamiento y comportamiento producidas en esa estructura pueden dejar perfectamente al individuo un margen de movimiento y posibilidades de desarrollo, posibilitarle —en cuanto unidad consciente de lo específico y lo particular— una condensación «prismática», por así decirlo, de la experiencia de la cotidianidad, de tal modo que ésta pueda manifestarse como esencia unitaria de las heterogéneas formas de actividad de la cotidianidad y objetivarse en ellas. El ser y la esencia no quedan separados y las formas de actividad de la co-

tidianidad no son formas extrañadas en la medida en que todo eso es posible para los individuos de una época dada y en el plano máximo de individualidad —y, consiguientemente, de desarrollo de lo específico— característico de dicha época. Cuanto mayor es la extrañación producida por la estructura económica de una sociedad dada, tanto más irradia la vida cotidiana su propia extrañación sobre las demás esferas.

Hay extrañación desde que existe un abismo entre el desarrollo humano-específico y las posibilidades de desarrollo de los individuos humanos, entre la producción humano-específica y la participación consciente del individuo en ella. Ese abismo no ha tenido la misma profundidad en todas las épocas ni para todas las capas sociales; así, por ejemplo, se cerró casi completamente en las épocas de florecimiento de la polis ática y del Renacimiento italiano; pero en el capitalismo moderno se ahondó más allá de toda medida. Por lo demás, jamás fue enteramente insalvable ese abismo para el individuo aislado: en toda época ha habido un número mayor o menor de personas que, con ayuda de su talento, de su situación, de las grandes constelaciones históricas, consiguieron el salto. Pero para la masa, para los numerosos otros, subsistió el abismo igual cuando era muy profundo que cuando era más superficial.

Como queda dicho, el moderno desarrollo capitalista ha exacerbado hasta el extremo esta contradicción. Por eso la estructura de la cotidianeidad extrañada empezó a expansionarse y a penetrar en esferas en las que no es necesaria ni constituye una condición previa de la orientación, sino que es incluso obstáculo para esta última.

No se trata de que las categorías de la cotidianeidad sean ajenas a las esferas no-cotidianas. Baste con aludir a la función que tienen los precedentes en la actividad

política, a la de la analogía en la comparación científica y artística, a la de la mimesis o la entonación en el arte. Pero esta limitada comunidad o generalidad de las categorías no significó nunca una identidad estructural con —ni una asimilación por— las formas de actividad y los contenidos de la cotidianeidad. En cambio la ciencia moderna, al ponerse sobre unos fundamentos pragmáticos, «absorbe», asimila la estructura cotidiana; y cuando el arte moderno se decide a elegir por tema las efímeras motivaciones y a hacer abstracción de la esencia de la vida humana, de la constante oscilación, de la interacción entre la cotidianeidad y lo que no lo es, la cotidianeidad absorbe incluso al arte. La estructura en cuestión, que en la cotidianeidad no puede ser un fenómeno de extrañación, es necesariamente fenómeno de extrañación en el arte, en la ciencia, en las decisiones morales y políticas. Ahora bien, es evidente que la continuidad no empieza a expansionarse «hacia arriba» sino cuando ya ella misma es extrañada.

Repetimos: la vida cotidiana no es extrañada por necesidad, a consecuencia de su estructura, sino sólo en determinadas circunstancias sociales. En toda época ha habido personalidades representativas que han vivido en una cotidianeidad no-extrañada; y puesto que la estructura científica de la sociedad posibilita el final de la extrañación, esa posibilidad se encuentra abierta a todo ser humano.

Pero eso no significa en modo alguno que la vida de cualquier hombre se haga específica en su actividad principal, en el trabajo y en las objetivaciones. Humanización de la vida cotidiana no quiere decir que los hombres vayan a recibir el don de la inteligencia de Planck, la mano de Menuhin o las capacidades políticas de Lenin. Se trata de algo que se puede expre-

sar con palabras de Goethe: todo hombre puede ser completo, incluso en la cotidianidad. Pero ¿cómo?

Sabemos que la vida cotidiana tiene siempre una jerarquía espontánea determinada por la época (por la producción, por la sociedad, por el lugar del individuo en ésta).

Esa jerarquía espontánea otorga a la individualidad un margen de movimiento diferente en cada caso. En la época que empezó con el despliegue de la sociedad burguesa ese marco se ensanchó, en principio al menos. Siempre fue posible; pero desde que la relación de un hombre con su clase se ha hecho «casual» (Marx), ha aumentado para todo hombre la posibilidad de *construirse una jerarquía consciente, dictada por su propia personalidad, dentro de la jerarquía espontánea*. Mas las mismas relaciones y situaciones sociales que crearon esa nueva posibilidad han impedido su desarrollo en lo esencial; en el momento de la elevación de toda la sociedad, o sea, con el final de la extrañación, se podrá contar con el despliegue máximo de aquella posibilidad. Podemos llamar, también con palabras de Goethe, «regimiento de la vida» a la construcción de esa jerarquía de la cotidianidad afirmada por la individualidad consciente.

«Regimiento de la vida» no significa, pues, abolición de la jerarquía espontánea de la cotidianidad, sino sólo que la «muda» copresencia de la particularidad y especificidad queda sustituida por la relación consciente del individuo con lo específico, y que esta actitud —*que es al mismo tiempo un «engagement» moral, de concepción del mundo, y aspiración a autorrealización y autogoce de la personalidad*— «ordena» las varias y heterogéneas actividades de la vida. El regimiento de la vida supone para cada cual una vida propia, aun manteniendo la estructura de la cotidianidad: cada cual

ha de *apropiarse* a su modo la realidad e imponerle el sello de su individualidad. Desde luego que el regimiento de la vida no es nunca sino una tendencia de realización más o menos perfecta. Y es regimiento de la vida porque su perfección es función de la individualidad del hombre, y no de un talento particular ó de una capacidad especial.

Como hemos visto, el regimiento de la vida no puede convertirse en posibilidad social universal más que una vez abolida y superada la extrañación. Pero no es *imposible* trabajar en el regimiento de la vida mientras las condiciones generales económico-sociales favorecen aún la extrañación. En este caso el regimiento de la vida se hace *representativo*, significa un reto a la deshumanización, tal como ocurrió en el estoicismo y el epicureísmo. En este caso la «ordenación» de la cotidianidad es un fenómeno nada cotidiano: el carácter representativo, «provocador», excepcional *transforma la misma ordenación de la cotidianidad en una acción moral y política*.

## De los prejuicios

El prejuicio es la categoría del pensamiento y del comportamiento cotidianos. Los prejuicios han desempeñado siempre una función importante también en esferas que, por su generalidad, se encuentran por encima de la cotidianidad; pero no proceden esencialmente de esas esferas, ni aumentan su eficacia, sino que la disminuyen, y obstaculizan el aprovechamiento de las posibilidades dadas en ellas. El que no se desprende de sus prejuicios artísticos, científicos y políticos acaba hundiéndose incluso personalmente.

Hemos, pues, de acercarnos a la comprensión de los prejuicios partiendo de la esfera de la cotidianidad. Son característicos de la vida cotidiana el carácter momentáneo de los efectos, lo efímero de las motivaciones y la fijación repetitiva del ritmo, la rigidez del modo de vida. Análogamente es el pensamiento cotidiano un pensamiento fijo en la experiencia, empírico, y, al mismo tiempo, ultrageneralizador. Por «pensamiento» no entendemos aquí teoría. El pensamiento cotidiano implica siempre comportamiento.

My imp  
De dos modos llegamos a la ultrageneralización característica de nuestro pensamiento y nuestro comportamiento cotidianos: por una parte, *asumimos* estereotipos, analogías y esquemas ya elaborados; por otra, nos los «pega» el medio en el que crecemos, y puede pasar mucho tiempo antes de que atendamos con actitud crítica a esos esquemas recibidos, si es que llega a producirse esa actitud. Ello depende de la época y del individuo. En períodos estáticos pasan a menudo generaciones enteras sin que se problematicen los estereotipos de comportamiento y pensamiento; en épocas dinámicas esos elementos pueden hacerse problemáticos incluso varias veces en una sola generación; y la problematización es más lenta e infrecuente en caracteres inclinados al conformismo que en individuos dinámicos y críticos. La tradición no es siempre la fuente de la ultrageneralización, la cual se puede basar también en experiencia personal; y la actitud que se contrapone al sistema estereotipado tradicional puede contener ultrageneralizaciones análogas a las del sistema mismo al que se opone.

La ultrageneralización es inevitable en la vida cotidiana. Cada una de nuestras actitudes se basa en una estimación probabilitaria. En lapsos de tiempo cortos hemos de realizar actividades tan heterogéneas que no podríamos vivir si nos empeñáramos en hacer depender nuestra actividad de conceptos científicamente fundados.

Pero el grado de ultrageneralización no es siempre el mismo. La rigidez de las formas de pensamiento y comportamiento de la vida cotidiana es sólo relativa, o sea, puede modificarse lentamente en la actividad duradera, y generalmente se modifica de hecho. Toda ultrageneralización es un *juicio provisional* o una *regla provisional de comportamiento*: provisional porque se

anticipa a la actividad posible, y no siempre, ni mucho menos, se confirma en el infinito proceso de la práctica. A diferencia de lo que ocurre con los juicios cotidianos, los juicios científicos sólo se consideran provisionales hasta que, en un determinado estadio evolutivo de la ciencia, las hipótesis se prueban como verdades, se confirman. Esto implica una remisión a la ambivalencia del concepto de «saber». Lo que en la ciencia es sólo opinión puede considerarse con razón como saber en la vida cotidiana, porque es criterio de la acción y porque la acción cotidiana responde del contenido acertado del juicio en el que se basa aquel saber. Volvamos, pues, a los juicios y a los esquemas de comportamiento de la cotidianidad: esos juicios y esquemas son siempre provisionales, a causa, precisamente, del carácter de dóxa u opinión propio del saber cotidiano. Pero la «provisionalidad» no disminuye en ningún respecto la verdad de nuestra afirmación de que los juicios provisionales se pueden alterar, se pueden modificar en la actividad social y en la individual: su carácter de provisionalidad se mantiene en la misma alteración.

Podemos inferir de todo lo dicho que la mayoría de los juicios provisionales no son prejuicios. El prejuicio es un tipo particular de juicio provisional, y para entender su fuente hemos de considerar otra propiedad más de la estructura de la vida cotidiana.

(Se trata del pragmatismo de ésta.) La vida cotidiana se caracteriza por la *unidad inmediata* del pensamiento y la acción. Pero hemos de añadir en seguida a esa caracterización que el pensamiento cotidiano no es nunca teoría y que la actividad cotidiana no es nunca práctica. En la teoría y en la práctica dominan fines y contenidos que representan lo específico; unos y otros promueven el desarrollo humano-específico y produ-



cen novedad en él. La vida cotidiana puede ser fuente, ejemplo, punto de partida de la teoría, como lo fue en el caso del llamado «common sense»; también puede tener cierta participación no consciente en la práctica, ante todo en la actividad del trabajo. Pero en modo alguno se puede hablar en este caso de identidad.

La unidad inmediata del pensamiento y la actividad se expresa también en el hecho de que en la vida cotidiana son idénticos la *verdad* y el *acierto*. Lo que muestra ser acertado, útil, lo que ofrece al hombre una base de orientación y de acción en el mundo, lo que conduce al éxito, es también «verdadero».

Volvamos ahora a la ultrageneralización. Ésta puede ser acertada o falsa. Una ultrageneralización es acertada cuando corresponde al objetivo dado, cuya realización promueve; y falsa o desacertada cuando no podemos afirmarnos mediante ella, cuando «fracasamos» con esa orientación. Éste es el caso de las «catástrofes» de la vida cotidiana. Cuando se trata de la relación entre el hombre y la naturaleza —en la objetivación, en el consumo o en la amplia escala de actividades que rodean la producción y el consumo— la coincidencia de la verdad con el acierto no puede hacerse en modo alguno problemática. Si generalizamos falsamente, la actividad misma nos corregirá: el producto que producimos será malo, nos pondremos enfermos por haber comido algo inadecuado, etc. Tendremos que alterar inmediatamente nuestra conducta y formar un nuevo juicio provisional para orientarnos acertadamente en el medio.

La estructura pragmática de la vida cotidiana tiene consecuencias más problemáticas cuando se trata de orientarse en las relaciones sociales. La mayor parte de las veces —aunque no siempre, naturalmente— el hombre suele orientarse en un complejo social dado so-

bre la base de las normas, los estereotipos (y por lo tanto, las ultrageneralizaciones) de su integración primaria (su clase, su capa, su nación). La mayoría de las veces es precisamente la asimilación de esas normas la que le da el éxito. Tal es la raíz del conformismo. Todo hombre necesita inevitablemente cierta medida de conformidad. Pero esa conformidad se convierte en conformismo si el individuo no aprovecha las posibilidades individuales del movimiento, objetivamente presentes en la vida cotidiana de su sociedad, de modo que las motivaciones conformes de la vida cotidiana permeen las formas no cotidianas de actividad, ante todo las decisiones morales y políticas, hasta que éstas pierden su carácter de decisiones individuales. Las más de las veces esas dos formas de manifestación del conformismo aparecen juntas.

La posibilidad e incluso probabilidad del comportamiento conforme al medio dan a la unidad de lo verdadero y lo acertado en las relaciones sociales un contenido muy diferente del que tiene en la actividad del trabajo. Lo que en la vida cotidiana pedimos a la actividad de trabajo es que nos facilite, con el menor esfuerzo posible, participación en la reproducción social: el «mínimo esfuerzo» es en este caso las «necesidades normales» del individuo. Esta misma norma del «mínimo esfuerzo» que promueve una identificación sin conflictos con los intereses de nuestra integración social puede «ahorrar» pensamiento individual y decisión individual incluso en campos en los cuales esa individualidad es posible e incluso necesaria, para presentar como acertado algo que en modo alguno es verdadero: puede, pues, basarse en un juicio provisional falso. ¿Qué es en este caso un juicio provisional falso? Es un juicio provisional que podríamos corregir mediante la experiencia, el pensamiento, el conocimien-

to y la decisión moral individual, pero que no corregimos porque ello perturbaría el éxito, el «acierto» evidente, aunque no moral.

Los juicios provisionales refutados por la ciencia y por una experiencia cuidadosamente analizada, pero que se mantienen inmoviblemente contra todos los argumentos de la razón, son prejuicios. Hasta el momento se nos impone la conclusión de que los prejuicios son —parcialmente al menos— productos de la vida y el pensamiento cotidianos. Ahora vamos a estudiar sus raíces antropológicas.

Siempre tenemos una fijación *afectiva* en el prejuicio. Por eso era ilusoria la esperanza de los ilustrados de que el prejuicio pudiera ser abolido a la luz de la esfera de la razón. Dos afectos diferentes nos pueden atar a una opinión, visión, convicción: la fe y la confianza. El afecto del prejuicio es la fe.

La fe y la confianza se diferencian entre sí antropológicamente, epistemológicamente y éticamente. Las diferencias epistemológicas y éticas se basan en las antropológicas.

Desde el punto de vista antropológico, la fe nace de la particularidad, cuyas necesidades satisface. Todo hombre es al mismo tiempo ente particular y ente específico o genérico, una «singularidad», pues, y, al mismo tiempo, parte orgánica de la humanidad, de la historia humana. Con diferencias de grado, todo hombre tiene motivos que se refieren sólo a él mismo, fines que pacifican sólo sus propias urgencias; pero, además, se inserta necesariamente en el desarrollo global de la humanidad mediante actividades objetivas (como el trabajo) y puede tener motivos que tiendan a encarnar lo específico, objetivos dirigidos «hacia afuera». (Tales motivos son, por ejemplo, los éticos, y fines tales son los considerados conscientemente en los valores

de una amplia integración, ya sea ésta la polis, el estado, la clase o la patria.)

Lo particular no suele ser aquello en lo que cree el hombre, sino su relación con los objetos de la fe y la necesidad satisfecha por la fe. Esto se pone particularmente de manifiesto en los prejuicios: los objetos y los contenidos de nuestros prejuicios pueden ser de naturaleza plenamente general; pueden referirse a la totalidad de nuestra naturaleza o clase, a proposiciones morales o religiosas, etc. En cambio, los motivos y las necesidades que alimentan nuestra fe y, con ella, nuestro prejuicio, satisfacen en cualquier caso nuestra propia particularidad. La mayoría de las veces lo hacen de un modo directo, sin mediación: creer en prejuicios es cómodo porque nos protege de conflictos, confirma nuestras anteriores acciones. Pero muchas veces también el mecanismo es mediato: nuestra vida, que no pudo alcanzar su objeto en su verdadera actividad específica, consigue entonces pleno «sentido» en el prejuicio.

A diferencia de la fe, la confianza arraiga en el individuo. El individuo está en una relación más o menos consciente con su esencia específica y con su particularidad. Cuando confío en un hombre o en una cosa soy yo el que confío, yo el que ofrezco, por lo que hace a la confianza, tanto como en el caso de la fe. Las necesidades de ese «Yo» que se ofrece o entrega no se dirigen sólo a sí mismo, sino que ahora su teleología rebasa la particularidad propia. El Yo cobra cierta distancia respecto de su propia particularidad, y esa distancia implica a su vez —cosa de suma importancia respecto de los prejuicios— la posibilidad de otra distanciamiento respecto de la comunidad o integración propia, respecto de la «consciencia del nosotros» o consciencia colectiva.