



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE POSGRADO EN CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES
SOCIOLOGÍA

**El estudio de la vida cotidiana a través de tres perspectivas
teóricas: del materialismo histórico de Henri Lefebvre y
Agnes Heller a la antropología simbólica de Lluís Duch**

TESIS

**QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
DOCTOR EN CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES**

PRESENTA:

ULISES BERNARDINO MÁRQUEZ PULIDO

TUTORA PRINCIPAL

DRA. BLANCA SOLARES ALTAMIRANO

Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR:

DR. LLUÍS DUCH ÁLVAREZ

Universidad Autónoma de Barcelona

DR. JULIO AMADOR BECH

Facultad de Ciencias Políticas y Sociales

Ciudad Universitaria, Cd. Mx., agosto 2017



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A Dante, luz eterna en el cosmos.

Agradecimientos:

Esta investigación ha sido posible gracias al impulso y ayuda de numerosas personas que, desde lo académico e intelectual hasta lo anímico y emocional, me apoyaron a lo largo del trayecto. Estoy convencido de que toda investigación, y en general todo proceso creativo, se da siempre en colectivo, con la solidaridad y cooperación, a veces involuntaria e inconsciente, de múltiples almas. Incluso en los momentos de mayor soledad, como pueden ser el de la lectura y la escritura, las personas ausentes físicamente acompañan, espiritualmente, el trabajo creador.

Blanca: has sido fundamental desde los primeros pasos de la investigación, el planteamiento del problema y los autores a estudiar, tu visión crítica y minuciosa de cada una de las ideas trabajadas, tus recomendaciones bibliográficas, tus sugerencias teóricas han dado solidez a la tesis y han permitido una profundización en las discusiones. Tu confianza en mi trabajo y la libertad de investigación junto a tu exigencia radical con mis reflexiones llegaron al punto de la armonía. Gracias por la confianza.

Lluís: tu transmisión de experiencias y conocimientos por medio de tu testimonio, tus cátedras, conferencias, ensayos y textos, tu lectura minuciosa y sugerente de mis escritos, tus recomendaciones bibliográficas y la gran cantidad de libros que me has regalado, han sido el cimiento y el techo de toda la investigación. No encuentro como expresar mi gratitud por tu amistad que me has brindado, la gran acogida en Barcelona y Montserrat que me has dado, las comidas y cafés en la Abadía que se prolongaban por horas, las innumerables charlas, tus consejos intelectuales, pero también personales y sentimentales, las caminatas por Gracia. Estos episodios me hicieron sentir como en casa y resultan los más significativos de toda mi tesis, aunque no estén explícitamente plasmados en ella. Espero que tu sabiduría se vea, siquiera, tenuemente reflejada en alguna de mis líneas.

Albert: gracias por tu acogimiento en la UAB, fue un año de mucho crecimiento intelectual y personal que no hubiera sido posible sin tu orientación. Tu lectura y visión crítica de la obra de Lluís me ayudaron a profundizar en la comprensión de su pensamiento y tus comentarios y sugerencias sobre mi escrito me permitieron contrastar ideas. Mi grata experiencia en la vida académica de Barcelona ha sido gracias a ti.

Julio: tus seminarios en el Posgrado de Ciencias Políticas, las lecturas que hemos llevado a cabo, las discusiones sobre los textos, tus críticas agudas a la obra de los autores me han ayudado a obtener una visión ponderada sobre las distintas teorías y proponer mi propia perspectiva. Tus aportes han sido claves en la conclusión del escrito, muchas gracias por todo.

Doctora Lince: sus recomendaciones metodológicas, sus aportes a la delimitación del trabajo, sus sugerencias de cambio y redacción, sus apuntes y lectura detenida de mi tesis

fueron parte fundamental del trabajo, resultó esencial contar con una lectora de su calidad y sus intuiciones, estoy muy agradecido con usted.

Julieta: gracias por tus lecturas y tu transmisión de confianza en mi trabajo, contar con ella ha sido clave en todo el proceso. Los seminarios que impartes en el Posgrado de Filosofía, junto con Manuel, están directamente plasmados en la tesis, con la ayuda de ambos logré profundizar en la teoría de los autores que estudié y comprender sus distintas aportaciones.

Papá: gracias porque desde siempre has estado ahí para brindarme tu apoyo incondicional, en todo momento y a cualquier hora, en cualquier lugar del mundo; hay sentimientos que no se logran expresar adecuadamente, mi agradecimiento con tu ser es infinito, no hay palabras que logren traducir mi gratitud contigo.

Mamá: gracias, porque, aunque sea difícil, siempre me has acompañado de mil maneras, en distintos momentos y caminos, en momentos de angustia y felicidad, en las reflexiones y en las críticas sociales, sigamos construyendo autonomía y libertad.

Pam: mil gracias por todo tu apoyo en estos años, sobre todo en los momentos difíciles, sé que siempre cuento contigo, eres un gran ser humano y una hermosa persona.

Robi: geniales estos años conociéndonos, intensos, emocionantes, misteriosos, de mucho aprendizaje, conocimiento y autoconocimiento, exploración, búsqueda, encuentros, lejanías, acercamientos, vuelos, viajes, charlas, discusiones, amistad, amor, compañía, solidaridad, entendimiento, confianza, crecimiento, madurez, diversión, felicidad, tristeza, alegría, risas, llantos, bailes, fiestas, montaña, mar, selva, luna, noche, día, luz. Tu impulso a mi persona ha sido decisivo, *grazie infinite per condividere la vita con me*.

A mis queridxs amigxs que conocí en Barcelona -ciudad-mar-refugio-casa- que me hicieron pasar momentos inolvidables, por brindarme su tiempo, su espacio y compartir la felicidad, la tristeza, la vida: David, hermano, gracias por tu gran amistad, Silvia, Miguel, David, igual Nahiara y Jose, inolvidables y grandes compañeros de piso, María, excelentes comidas y gran compi, Iris, Fanny, Anna, Liza, Pablo Simón, Isma: ¡a las calles! A todxs: Alice, Álvaro, Cris, Manu, Pablo, Antonio, Clöe, Javi, Lucía, Gabri, Diego, Domi, Greg, Attilio, Miguel, Garde, Marieta, Juan, Raúl, mil gracias.

Ciudad de México, 17/08/2017

**El estudio de la vida cotidiana a través de tres perspectivas teóricas:
del materialismo histórico de Henri Lefebvre y Agnes Heller
a la antropología simbólica de Lluís Duch.**

Índice

Introducción general	8
Capítulo 1. Henri Lefebvre: actualidad de la crítica de la vida cotidiana	17
Introducción general a la vida y obra de Henri Lefebvre	17
1.1 La literatura del siglo XIX: la puesta en escena de la vida cotidiana.....	22
1.1.1 Literatura y vida cotidiana.....	22
1.1.2 Los <<décadents>>	23
1.1.3 De la ‘decadencia’ al “surrealismo”	28
1.1.4 <<Lo racional>> y <<lo irracional>> en la vida cotidiana	30
1.2. Religión y crítica de la vida cotidiana	32
1.2.1 Trabajo y necesidades en la vida cotidiana	35
1.3 Primer recorte teórico: de lo racional y lo irracional al trabajo y las necesidades	40
1.4 Primeras influencias y repercusiones.....	41
1.5 Desarrollo del concepto	43
1.5.1 Literatura para una filosofía de lo cotidiano.....	43
1.5.2 Filosofía de la vida cotidiana.....	45
1.5.3 El derecho a la ciudad: vida pública y vida privada.....	50
1.5.4 Derecho y revolución: hacia una síntesis	51
1.6 Influencias del pensamiento de Lefebvre	55
1.7 La producción del espacio: revolución y antagonismos	57
1.7.1 Tiempo y espacio: aportaciones a la ontología de la vida cotidiana.....	57
1.7.2 Espacio y vida cotidiana.....	59
1.8 Conclusiones: vigencia del concepto y problemáticas derivadas.....	62
Capítulo 2. Agnes Heller: vida cotidiana, entre la ética y la libertad.....	69
Introducción: aproximaciones a la vida y obra de Agnes Heller	69
2.1 Antecedentes teórico-filosóficos	75
2.1.1 Del "Ser arrojado" al "mundo de las objetivaciones"	75
2.1.2 De la vida cotidiana a la ciencia y el arte	79
2.2 De la teoría de las objetivaciones a la sociología de la vida cotidiana.....	86

2.2.1. la vida cotidiana del particular y los sistemas de usos	86
2.2.2 Vida cotidiana y trabajo: work, labour y moral	92
2.2.3 El marco estructural de la vida cotidiana	98
2.3 Primer recorte teórico: del en-sí al para-sí en la vida cotidiana	105
2.4. Influencias y repercusiones	107
2.5. Desarrollo del concepto: historia, valores y vida cotidiana	108
2.5.1 Los dilemas del valor en la filosofía	108
2.5.2 Valor y vida cotidiana	109
2.5.3 Historia y vida cotidiana.....	111
2.6 Necesidades, revolución y vida cotidiana	115
2.6.1 El concepto de necesidad helleriano	115
2.6.2 Alienación de las necesidades en la vida cotidiana.....	118
2.6.4 Sujeto y revolución en la vida cotidiana	121
2.6.5 Vida cotidiana: ontología, ética y política de las necesidades.....	123
2.7. Conclusiones: vigencia del concepto y problemáticas derivadas.....	127

Capítulo 3. Lluís Duch, antropología de la vida cotidiana: entre lo estructural y lo histórico	134
Introducción. Teoría antropológica y <<trayecto biográfico>>	134
3.1 El ser humano de la vida cotidiana: ambiguo y logomítico.....	141
3.2 Aproximación general a las <<estructuras de acogida>> de la vida cotidiana ...	146
3.3 La familia o la <<codescendencia>>.....	149
3.3.1 Praxis de dominación de la contingencia y teodiceas prácticas de la vida cotidiana	149
3.3.2 Memoria y comunicación familiares en la vida cotidiana: simbolismo y transmisiones	155
3.4 La ciudad o la <<corresidencia>>	164
3.4.1 Cultura y naturaleza: la artificialidad urbana y la vida cotidiana	165
3.4.2 La ciudad como ámbito espaciotemporal de la configuración de la vida cotidiana	167
3.4.3 La ciudad y el ciudadano: la política como configuración de la vida cotidiana	170
3.4.4 Problemáticas contemporáneas de la ciudad y la vida cotidiana	180
3.5 La Religión o la <<cotrascendencia>>	184
3.5.1 La <<coimplicación>>: religión y política en la vida cotidiana.....	185
3.5.2 Vida cotidiana y armas espirituales.....	186

3.5.3 Vida cotidiana y armas materiales	189
3.5.4 Religión y política en la vida cotidiana moderna: secularización y reencantamiento del mundo.....	193
3.6 Los media o la <<comediación>>	201
3.6.1 Medios y mediaciones de la vida cotidiana	202
3.6.2 Semiosis y vida cotidiana	204
3.6.3 Vida cotidiana, técnica y tecnología	208
3.6.4 La comediación y la sobreaceleración espaciotemporal de la vida cotidiana	210
3.7. Conclusiones: vigencia del concepto y problemáticas derivadas.....	212

Capítulo 4. Desarrollos de las teorías: de los aportes de Henri Lefebvre y Agnes Heller a la teoría de la cultura, a la antropología simbólica de la vida cotidiana de Lluís Duch 218

Introducción. Las teorías como respuestas a un contexto social, histórico y biográfico	218
4.1 La comprensión fenomenológica y la marxista de la vida cotidiana: breve aproximación.....	219
4.2 La teoría de la sociedad de Henri Lefebvre: de la crítica de la vida cotidiana al derecho a la ciudad como reformulación del marxismo, respuestas a la crisis social y propuestas emancipatorias	229
4.2.1 Teoría social y contexto biográfico: <<trabajo>> y emancipación social en la concepción antropológica de Lefebvre	230
4.2.2 De la Internacional Situacionista al Derecho a la ciudad: la escisión entre <<vida privada>> y <<vida pública>> en el seno de la urbe.....	238
4.2.3 La novela como estudio de la vida cotidiana: posibilidades y perspectivas. 242	
4.3 La teoría social de Agnes Heller: sociología e historia de la <<vida cotidiana>> como crítica del socialismo realmente existente, <<ética>> y <<política>> como propuestas de transformación social.....	244
4.3.1 Del holocausto al autoritarismo comunista: el <<trabajo>> y el <<lenguaje>> en la concepción sociológica de Agnes Heller, propuestas para seguir construyendo la <<revolución>>	245
4.3.2 <<Valores>> y <<necesidades>> en el pensamiento helleriano: bases para el ejercicio de la revolución en la vida cotidiana	251
4.4. La antropología de la vida cotidiana de Lluís Duch: logomítica, zoon politikon y homo religiosus como críticas del cientificismo, respuestas a la crisis del pensamiento crítico y propuestas de cambio social.....	257
4.4.1 <<logomítica>> y <<estructuras de acogida>>: el ser humano entre la contingencia, la tradición y el cambio, para una crítica de la canonicidad de la <<vida cotidiana>>.....	259

4.4.2 Zoon politikon y homo religiosus en el proceso histórico de la conformación de Occidente, para una reintegración holística en la comprensión del ser humano	263
4.4.3 La crisis actual de las <<estructuras de acogida>>: sobreaceleración espaciotemporal y <<vida cotidiana>>	268

Conclusiones generales. Vigencia de las tres perspectivas teóricas de la <<vida cotidiana>>: para un estudio confrontativo	273
A. Vigencia del pensamiento lefebvriano para una reflexión contemporánea de la <<vida cotidiana>>: ¿los problemas del siglo XX han quedado atrás?	273
B. Vigencia del pensamiento de Agnes Heller: de la <<ética>> y la <<política>> como imperativos categóricos.....	276
C. Vigencia de la antropología de la vida cotidiana de Duch: “esperanza” y “responsabilidad” como fundamentos para las relaciones sociales y el cambio.....	278
D. Reflexiones finales. La novela como ámbito para el estudio de la <<vida cotidiana>>: una hipótesis para futuras investigaciones	282
Bibliografía:	286

Introducción general

Los estudios científico sociales de los distintos procesos económicos, políticos y culturales se llevan a cabo desde múltiples perspectivas, por ejemplo, estudiando la economía política, la historia de las instituciones, las tradiciones y costumbres, la religión y las prácticas rituales, los movimientos sociales, campesinos e indígenas, centrandos su atención en actividades específicas y/o aspectos muy generales.¹ Una de las perspectivas que en la actualidad comienza a desarrollarse cada vez más es el estudio de la <<vida cotidiana>>, tanto como problema teórico como problema práctico, y aunque existe una larga tradición aún no se ha puesto suficiente atención en las distintas *perspectivas* que se han desplegado y menos se han hecho esfuerzos por tratar comprender sus aportes, diferencias y confrontaciones.²

En el pensamiento filosófico moderno seguramente fue Hegel uno de los primeros en observar que la <<vida cotidiana>> tenía un lugar en la historia,³ para él, no es posible conocer directamente el <<espíritu universal>> que rige el mundo humano, lo que sí podemos observar son sus *manifestaciones*, porque éstas se dan en la *historia*, así, la <<vida cotidiana>> cobra importancia en la medida en que en ella se realiza el <<espíritu absoluto>> y esto ocurre de manera casi programada.⁴ En el pensamiento de Marx, en gran parte herencia de Hegel, la cotidianidad aparece en primera instancia como el lugar de las <<relaciones de producción>>, o sea se enmarca sobre todo en el *trabajo* y dado que en la modernidad capitalista el *trabajo* es <<alienado>> la cotidianidad adquiere también el lugar de la *enajenación*, que en algún momento futuro será superada;⁵ la

¹ Por ejemplo, los investigadores que estudian la Ciudad de México, entre los más prestigiados Alicia Ziccardi, Patricia Ramírez Kuri, Margarita Pérez Negrete, Daniel Hiernaux, Néstor García Canclini, abordan sus problemas urbanos, sus procesos de cambio sociocultural, las políticas públicas y urbanas, los movimientos sociales, pero no reflexionan de manera directa sobre la <<vida cotidiana>> en sus investigaciones, o le dan un lugar teórico y metodológico secundario o de menor importancia dentro de los procesos sociales e históricos que conforman a la urbe.

² La <<vida cotidiana>>, como concepto teórico y “objeto” de estudio relevante para las ciencias sociales y humanas, comienza a ser abordada sobre todo después de la Segunda Guerra Mundial, aunque es posible observar que la noción ya aparece en anteriores teorías filosóficas, como la de Husserl, Hegel o incluso en Platón.

³ Pensamos que las dos principales obras que puede consultarse al respecto son, Hegel, Friedrich, *Fenomenología del espíritu*, Valencia, Editorial Pre-Textos, 2009; y Hegel, Friedrich, *Fundamentos de la filosofía del derecho*, Madrid, Librerías Prodhufi, 1993.

⁴ Henri Lefebvre y Agnes Heller al realizar sus estudios sobre la <<vida cotidiana>> muestran una coincidencia en la interpretación que hacen de Hegel y su concepto de cotidianidad, ambos subrayan que para el filósofo prusiano la <<vida cotidiana>> tiene una importancia muy mínima en la filosofía y en la historia está prácticamente subordinada al <<espíritu universal>>.

⁵ La obra más importante de Marx sobre la enajenación y la alienación del trabajador se desarrolla en, Marx Carlos, *El capital*, La Habana, Editorial en Ciencias Sociales, 1973; y de manera breve pero muy concisa, en una obra anterior, Marx, Carlos, *Introducción general a la crítica de la economía política, 1857*. México, Siglo XXI, 1997.

<<vida cotidiana>> del proletariado sólo cobra importancia en tanto que éste realiza, casi como una *ley* histórica, su “misión”, es decir, la revolución comunista.

Desde otra perspectiva Dilthey,⁶ cuando establece su división entre <<ciencias de la naturaleza>> y <<ciencias del espíritu>>,⁷ da un lugar central a la <<vida cotidiana>> como objeto de estudio para las ciencias humanas, para él la cotidianidad es el lugar fundamental en el que se expresa el <<espíritu>> social de una época y una cultura; en esta misma vía Husserl, a través de su concepto de <<mundo de la vida>>, plantea problemas que vinculan directamente la cotidianidad con la filosofía, para él la <<fenomenología>>⁸ debería ocuparse directamente del mundo cotidiano en el que se llevan a cabo las interacciones directas entre seres humanos.

Dilthey y Husserl son quizá los primeros pensadores del siglo XIX y principios del XX que le dan una importancia central y un lugar positivo a la cotidianidad. Por su parte, Heidegger, discípulo directo de Husserl, también realiza una reflexión sobre la <<vida cotidiana>>, para él la cotidianidad es fundamental para la interpretación del <<ser-ahí>> (*Dasein*) caracterizado por <<estar arrojado>> y <<ser para la muerte>>;⁹ para Heidegger la cotidianidad es el lugar del olvido y la angustia, debido a esto es que el filósofo de Friburgo la ve como un lugar hostil, vacío, que implica necesariamente la “alienación”.¹⁰

⁶ Schleiermacher (1768-1834), Dilthey (1833-1911) y Husserl (1859-1938), constituyen un antecedente básico para la formación de la *hermenéutica filosófica* que desarrollará más adelante Heidegger y sobre todo Gadamer. Por otra vía, pero también discutiendo con Dilthey y Schleiermacher, pero sobre todo recuperando los descubrimientos de la psicología de lo profundo y del *lenguaje*, aparece la *hermenéutica simbólica* desarrollada por el Círculo de Éranos, encabezado por Jung y donde participaron autores como Mircea Eliade, Gilbert Durand, Henri Corbin, Eric Newman, entre otros. Para más detalle sobre la formación de la *hermenéutica* véase, Garagalza, Luis, *Introducción a la hermenéutica contemporánea: cultura, simbolismo y sociedad*, Barcelona, Anthropos, 2001, así como, Grondin, Jean, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Barcelona, Herder, 2002.

⁷ Véase, Dilthey, Wilhem, *Introducción a las ciencias del espíritu: ensayo de una fundamentación del estudio de la sociedad y de la historia*, Madrid, Alianza, 1980, y Dilthey, Wilhem, *Dos escritos sobre hermenéutica: el surgimiento de la hermenéutica y los Esbozos para una crítica de la razón histórica*, Madrid, Ágora, 2000.

⁸ Tal vez una obra básica sea, Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México, UNAM-FCE, 2013.

⁹ Quizá la obra más importante de Heidegger con relación a su reflexión sobre la <<vida cotidiana>> es *Ser y tiempo*, véase, Heidegger, Martín, *Ser y tiempo*, Madrid, Editorial Trotta, 2009.

¹⁰ Los tres autores que vamos a interpretar en esta investigación escriben su obra debatiendo directa e indirectamente con Heidegger, y aunque los tres lo retoman al mismo tiempo plantean críticas y distancias con su obra, por ejemplo, Lukács, en su obra *Estética*, manifiesta que Heidegger considera que la <<vida cotidiana>> está alejada de las <<objetivaciones para-si>> como la ciencia y el arte, y que por lo tanto no tiene importancia en la historia ni en la filosofía, esta crítica será retomada por Agnes Heller y la profundizará en su *Sociología de la vida cotidiana*. Desde otra perspectiva, Lluís Duch también se separa radicalmente de Heidegger y su noción de <<ser arrojado>>, pues par Duch, al contrario, el ser humano es un <<ser acogido>> y reconocido en el seno de la maternidad de su hogar. A lo largo de los capítulos expondremos las discusiones de nuestros autores con las ideas del filósofo de Friburgo.

En general a partir de estas dos grandes perspectivas, el *materialismo* (Marx) y la *fenomenología* (Dilthey, Husserl), que pusieron atención en la <<vida cotidiana>> se conformaron grandes corrientes de estudio, por ejemplo, Henri Lefebvre retomará los postulados básicos de Marx para plantear su *Crítica de la vida cotidiana*, publicada en 1947, donde hace explícita la necesidad de teorizar sobre la cotidianidad, sobre todo para poder comprender los procesos históricos de las últimas décadas, Lefebvre fue un pionero en los estudios de la <<vida cotidiana>> desde la perspectiva marxista, en esta misma tradición, otra autora fundamental es Agnes Heller, quien fue discípula de Lukács y formó parte de la Escuela de Budapest, en 1970 publicó *Sociología de la vida cotidiana* donde retoma algunos postulados de Lefebvre, discute con Heidegger y Hegel, de quienes toma distancia, y recupera a Marx.

Desde una perspectiva que se acerca más a Dilthey y Husserl y que se aleja más de Marx y de Heidegger surge la *Antropología de la vida cotidiana* de Lluís Duch, una obra dividida en seis tomos que comienzan a ser publicados en 1994.¹¹ Su tradición teórica proviene sobre todo de pensadores alemanes como Dilthey, Scheller, Jonas, Bloch,¹² Plessner, Blumenberg y la larga tradición teológica que tiene como referentes lejanos a Nicolás de Cusa, nos atrevemos a afirmar que su perspectiva antropológica se corresponde más con una *hermenéutica filosófica y simbólica* que recupera aspectos de la *fenomenología* (Husserl, Schutz) y que se presenta explícitamente como *sociofenomenológica*.

Como podemos observar el estudio y teorización de la <<vida cotidiana>> cobra mayor relevancia después de la Segunda Guerra, un contexto social e histórico de fuerte crisis social, económica, política y religiosa e incluso de las ciencias sociales, crisis de la cual surge la preocupación por el estudio de la cotidianidad, es decir, el estudio de lo cotidiano es una *apertura* al conocimiento de la historia, los procesos sociales y el ser humano y una *respuesta* que busca salidas a la crisis de posguerra, crisis que se despliega,

¹¹ Sin duda la ciencia antropológica tiene como uno de sus referentes de estudio centrales a la <<vida cotidiana>>, sobre todo la antropología culturalista que se dedica al estudio etnográfico de comunidades específicas, sin embargo no hay antecedentes que desde la antropología se planteen explícitamente comprender explícitamente la <<vida cotidiana>> y le otorguen un lugar teórico y metodológico en la comprensión del ser humano, esto nos indica una cierta crisis en la antropología al conformarse como disciplina autónoma. Es Duch un pionero en la ciencia antropológica al poner en el centro de la reflexión a la cotidianidad y su aproximación, más que centrada en el estudio de una cultura, es de corte filosófica y simbólica.

¹² La perspectiva antropológica de Duch no es marxista, sin embargo, tiene a Ernst Bloch como uno de sus referentes teóricos importantes, especialmente su concepto de <<principio de esperanza>>, que junto al concepto de <<principio de responsabilidad>>, de Hans Jonas, son centrales en su antropología de la <<vida cotidiana>>.

metamorfosea, complejiza y se profundiza hasta nuestros días, lo que nos indica la vigencia y necesidad de seguir teorizando la <<vida cotidiana>>.

Lo que también podemos observar es que tanto la perspectiva *marxista* como la *fenomenológica* se han desarrollado cada una en su propio contexto sin preocuparse por dialogar entre sí, incluso criticándose de manera tajante o ignorándose, por ejemplo, ni Lefebvre ni Heller mencionan los trabajos de Husserl, Schutz, o Goffman, y Lluís Duch aunque si conoce el pensamiento de Lefebvre, lo refiere y lo crítica, desconoce las reflexiones de Heller, en general, los marxistas acusan a los fenomenólogos de un “excesivo subjetivismo” y los fenomenólogos imputan a los marxistas un “falso objetivismo”.

En este punto cabe una pequeña acotación, que resulta decisiva en el impulso para realizar esta tesis, Blanca Solares, en una investigación dedicada al pensamiento antropológico de Lluís Duch,¹³ observa que la *perspectiva* teórica de la <<vida cotidiana>> que realiza este pensador incluye como dimensiones fundamentales en su reflexión la “horizontalidad” de las distintas *estructuras* del *anthropos* (familiares, religiosas, políticas, económicas, simbólicas) que se articulan a través de la historia y de las diferentes culturas, postura que se distancia de la visión marxista de Lefebvre y Heller, donde predominan “generalidades político-económicas”, pero al mismo tiempo, y debido esta contraste, Solares menciona la decisiva importancia de “reflexionar sobre su específica diferencia de perspectiva”,¹⁴ trabajo que aún no se ha realizado y resulta indispensable para comprender el desarrollo teórico de los tres pensadores, sus reflexiones, aportes, contrastes y vigencia.

A partir de esta observación, nosotros creemos que las dos grandes perspectivas que hemos mencionado, la marxista y la fenomenológica, son expuestas de manera ejemplar por los tres autores que estudiaremos, y, por lo tanto, a partir de su estudio, es posible aportar a una comprensión en mayor profundidad de la <<vida cotidiana>> de nuestras sociedades actuales. Las reflexiones de Lefebvre y Heller son pioneras en los estudios de lo cotidiano desde una perspectiva crítica y marxista, pero sumamente heterodoxa, y la perspectiva *sociofenomenológica* de Duch aporta elementos fundamentales que el pensamiento marxista había negado, olvidado, o bien, degradado,

¹³ Solares, Blanca, *et al*, *Lluís Duch, antropología simbólica y corporeidad cotidiana*, México, UNAM, 2008.

¹⁴ Solares, Blanca, “Un acercamiento a la antropología simbólica de Lluís Duch”, en Solares, Blanca, *et al*, *Lluís Duch, antropología simbólica y corporeidad cotidiana*, ... p. 33.

como el símbolo, lo religioso, el mito, en la <<vida cotidiana>>, es decir, hay un desarrollo y profundización en el estudio de la temática que debe ser comprendido en sus respectivos contextos y aportaciones.

En la actualidad un estudio científico social, como puede ser el estudio de la Ciudad de México, que busque profundizar en la comprensión de los problemas actuales y de los procesos sociales e históricos que han conformado nuestra época debería preocuparse explícitamente por comprender qué importancia tiene la <<vida cotidiana>> en la organización general de la sociedad y cómo podríamos estudiarla, qué elementos, de las distintas perspectivas teóricas son recuperables para un estudio de lo cotidiano y, por lo tanto, en qué rasgos específicos de la cotidianidad podríamos poner atención para acercarnos a la comprensión de su importancia y buscar posibles alternativas cotidianas a la crisis.

En este contexto es que surge nuestro interés, y resulta necesario, investigar el concepto de <<vida cotidiana>> en Henri Lefebvre, Agnes Heller y Lluís Duch, pues creemos que son los autores que han desarrollado investigaciones sistemáticas en torno a la cotidianidad y han resaltado su importancia para conocer de una manera cada vez más profunda tanto a la sociedad como al propio ser humano; al mismo tiempo estos autores representan una de las dos grandes perspectivas que mencionamos, mientras Henri Lefebvre y Agnes Heller representan un pensamiento *marxista*, si bien cada uno con sus especificidades, Lluís Duch representa la tendencia *fenomenológica y hermenéutica*, del estudio de la <<vida cotidiana>>.

En la presente investigación nos proponemos comprender las distintas aportaciones al estudio de lo cotidiano de Lefebvre, Heller y Duch destacando la relevancia de sus aportaciones, haciendo un rescate de sus tradiciones y sugerencias así como una crítica de sus ideas, para intentar comprender sus reflexiones en relación con su sociedad, su momento histórico, su perspectiva teórica y su <<trayecto biográfico>> (Duch), y lograr dimensionar la importancia de sus aportaciones, asimismo, dejar planteadas las bases para que en un futuro se puedan realizar una confrontación teórica de las dos grandes tradiciones a través de análisis empíricos.

Creemos que las perspectivas teóricas que representan estos tres autores, que parecen en primera instancia incompatibles y contradictorias entre sí, tienen centros de comunes (por ejemplo la relación entre cotidianidad y política, la importancia de la ciudad en la vida moderna, la relevancia de la educación), pero su concepción de estos procesos resultan en muchos aspectos opuestas, aun así, pueden ayudarnos a profundizar en la

noción misma de <<vida cotidiana>> enriqueciendo el concepto, sus *divergencias* nos permitirán obtener contrastes y visiones distintas sobre un mismo problema (la cotidianidad) lo cual nos ayudará a comprender distintos procesos sociales como la separación entre <vida privada>> y <<vida pública>>, la crisis de la *familia* y la *religión*, al mismo tiempo podremos tomar distancia y separarnos de las tesis en las que no estamos de acuerdo y recuperaremos los aportes que nos parezcan más significativos.

Una vez realizado este trabajo, será posible encontrar elementos teóricos fundamentales, aportes característicos y propuestas rescatables que en futuras investigaciones nos permitan realizar estudios sobre la <<vida cotidiana>> en nuestras sociedades, ciudades, barrios, para comprender su relevancia en los procesos históricos que han ido dando forma a nuestros tiempos y espacios, buscando posibles alternativas a los problemas sociales.

En el desarrollo de la escritura trataremos de responder a las siguientes problemáticas: ¿cuál es el concepto de <<vida cotidiana>> en la teoría de Lefebvre, Heller y Duch y qué elementos de sus reflexiones pueden ser considerados relevantes para enriquecer el concepto, cuáles son divergentes e irreconciliables entre sí? ¿Qué elementos de sus teorías son vigentes y significativos para comprender los procesos sociales e históricos de nuestra época, son vigentes sus reflexiones en nuestro contexto actual? ¿Es posible, por medio del entrecruzamiento entre las tres teorías, realizar un análisis de la <<vida cotidiana>> en nuestras sociedades? ¿cuál podría ser la metodología apropiada para confrontar sus aportes en un estudio de la <<vida cotidiana>> de nuestra sociedad?

Nos planteamos como objetivos realizar una revisión teórica sobre el estudio de la <<vida cotidiana>> en Lefebvre, Heller y Duch para comprender los aportes de sus tradiciones teóricas y darles su relevancia, saber cuál es su vigencia para las ciencias sociales y humanas y poder interpretar su importancia para la historia y los procesos de cambio sociocultural.

Buscaremos recuperar las principales aportaciones de cada una de las tres teorías para enriquecer la noción de <<vida cotidiana>> con vías a una *confrontación* entre el materialismo histórico y la fenomenología; al mismo tiempo distinguir las *divergencias* teóricas que son irreconciliables y ponderar cuáles aportaciones resultan más enriquecedoras. En general trataremos de elaborar una noción interdisciplinaria de la <<vida cotidiana>> (sociológica, antropológica y filosófica) que nos permita resaltar su importancia para las ciencias sociales y humanas y nos posibilite realizar futuros análisis

de la <<vida cotidiana>> en nuestras sociedades, centrándonos en ciertos elementos específicos que nos parezcan de mayor relevancia.

La hipótesis de trabajo es que las perspectivas teóricas de Lefebvre, Heller y Duch son aportes y desarrollos teóricos al estudio de la <<vida cotidiana>>; que cada tradición puede contribuir en la comprensión de ciertos aspectos de importancia para la vida social, económica, política, cultural y religiosa, además, los centros de interés que tienen en común sirven para confrontar investigaciones y ponderar aportes, por ejemplo, los tres autores observan que una de las características de la modernidad es la separación entre <<vida pública>> y <<vida privada>> y esto define en gran medida a la cotidianidad; asimismo Lefebvre coincide con Heller en cuanto a sus nociones de <<trabajo>> y <necesidades>> como dos elementos centrales de la vida diaria que dan forma a la sociedad; además Heller y Duch resaltan la importancia de la <<educación>> y el <<lenguaje>> para la *transmisión* de conocimientos y tradiciones lo que ocurren en el mundo cotidiano, igualmente Duch y Lefebvre subrayan el papel central de la <<ciudad>> en la <<vida cotidiana>> moderna.

Nuestro interés por la <<vida cotidiana>> no sólo es *teórico*, sino que también *práctico*, por tanto, busca plantear las bases para un futuro estudio de la cotidianidad en nuestras sociedades contemporáneas, en ciudades, colonias y comunidades específicas respetando las fronteras entre las perspectivas y creando al mismo tiempo una perspectiva propia que asuma y rechace, al mismo tiempo, las tesis que pongamos a reflexión crítica. Partiendo de la propuesta de Lefebvre, y que por su parte hace también Duch, esbozaremos al final de la investigación que la literatura, especialmente la novela, puede ser un puente de confrontación entre las teorías para el estudio de la <<vida cotidiana>>, sobre todo en las ciudades.

Finalmente, lo que entendemos por *metodología*, para realizar esta investigación se basa en el uso de recursos de investigación y recolección de datos en función de nuestro “objeto” de estudio: el concepto de <<vida cotidiana>> en el pensamiento de Lefebvre Heller y Duch, partiendo de la hipótesis de que las dos tradiciones teóricas que representan y desarrollan (materialismo y fenomenología) son aportes a un conocimiento interdisciplinario de la cotidianidad, realizaremos una revisión bibliográfica de sus obras dedicadas al estudio de la <<vida cotidiana>> y algunos otros de sus trabajos relacionados directamente con el reflexión sobre la cotidianidad. De Lefebvre trabajaremos

específicamente su obra dividida en tres tomos: *Critique de la vie quotidienne*¹⁵ y *La vida cotidiana en el mundo moderno*.¹⁶ De Agnes Heller trabajaremos sus textos: *Sociología de la vida cotidiana*,¹⁷ *Historia y vida cotidiana. Aportación a la sociología socialista*¹⁸, *Teoría de las necesidades*¹⁹ y *La revolución de la vida cotidiana*.²⁰ De Lluís Duch trabajaremos sobre todo su obra *Antropología de la vida cotidiana*²¹ dividida en seis tomos.

¹⁵ Lefebvre, Henri, *Critique de la vie quotidienne*, Paris, Grasset & Fasquelle, 1947. (Inédito en español). Henri Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne II, Fondements d'une sociologie de la quotidieneté*, Paris : L'Arche. 1961. Lefebvre, Henri, *Critique de la vie quotidienne, III. De la modernité au modernisme (Pour une métaphilosophie du quotidien)* Paris : L'Arche, 1981.

¹⁶ Lefebvre, Henri, *La vida cotidiana en el mundo moderno*, Madrid, Alianza Editorial, 1980.

¹⁷ Heller, Agnes, *Sociología de la vida cotidiana*, Barcelona, Ediciones Península, 1987. Heller, *Historia y futuro, ¿sobrevivirá la modernidad?*, Barcelona, Ediciones 62, 1991.

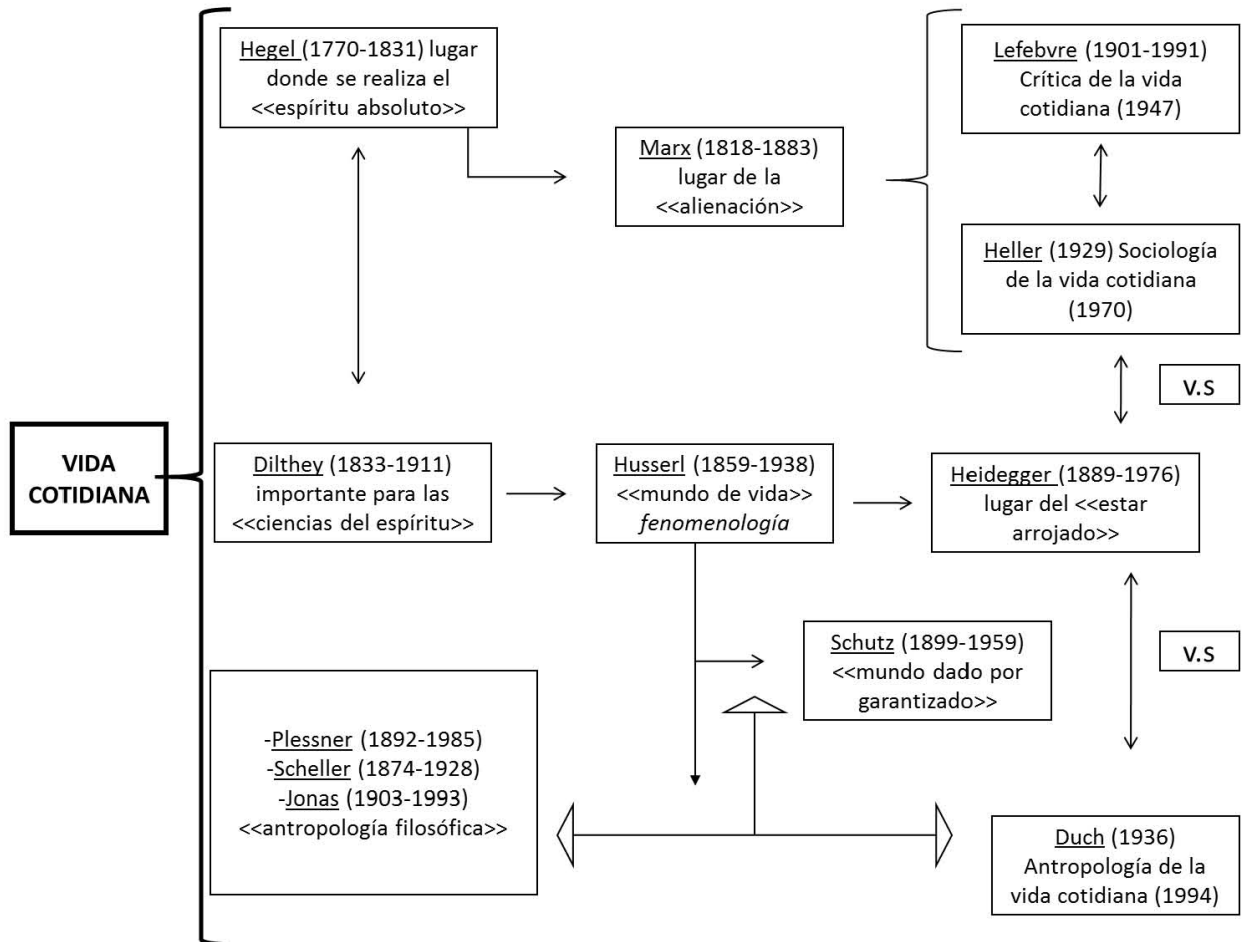
¹⁸ Heller, *Historia y vida cotidiana. Aportación a la sociología socialista*, Barcelona, Grijalbo, 1972.

¹⁹ Heller, *Teoría de las necesidades en Marx*, Barcelona, Península, 1978.

²⁰ Heller, *La revolución de la vida cotidiana*, Barcelona, Península, 1979.

²¹ Lluís Duch, *Simbolisme i salut Antropologia de la vida quotidiana 1*, Montserrat, Publicacions de la Abadia de Montserrat, 1999; *Escenaris de la corporeïtat. Antropologia de la vida quotidiana 2, 1*, Montserrat, Publicacions de la Abadia de Montserrat, 2003; *Ambigüitats de l'amor Antropologia de la vida quotidiana 2, 2*, Montserrat, Publicacions de la Abadia de Montserrat, 2004; *Llums i ombres de la ciutat. Antropologia de la vida quotidiana 3*, Montserrat, Publicacions de la Abadia de Montserrat, 2000; *Armes espirituals i materials: Religió. Antropologia de la vida quotidiana 4, 1*, Montserrat, Publicacions de la Abadia de Montserrat, 2001, *Armes espirituals i materials: Política. Antropologia de la vida quotidiana 4, 2*, Montserrat, Publicacions de la Abadia de Montserrat, 2001.

LAS DOS GRANDES PERSPECTIVAS DE ESTUDIO DE LA VIDA COTIDIANA:
MATERIALISMO HISTÓRICO Y FENOMENOLOGÍA



Capítulo 1. Henri Lefebvre: actualidad de la crítica de la vida cotidiana

Introducción general a la vida y obra de Henri Lefebvre

Henri Lefebvre nació en Hagetmau, Landas, Francia, y murió en 1991, en los Pirineos Atlánticos, su vida transcurre durante lo que Eric Hobsbawm llamó el <<siglo corto>>,²² pues, para Hobsbawm, más allá de las fechas cronológicas, los dos grandes acontecimientos históricos que establecen el inicio y fin del siglo son: la Primera Guerra Mundial, en 1914, y la caída del muro de Berlín y el consiguiente desmoronamiento de la URSS, hacia 1991, es decir que el siglo XX duró menos de 80 años.²³

Lefebvre vivió durante su adolescencia y juventud la Gran Guerra y sus consecuencias sociales, culturales, políticas y económicas: la devastación humanitaria, la crisis de los valores de la cultura occidental: “progreso”, “desarrollo”, “libertad”, “democracia”; el ascenso al poder de gobiernos fascistas y marxistas, la conformación de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas, junto con el auge de Estados Unidos de América como potencia capitalista mundial.

Los acontecimientos de la primera mitad del siglo corto se mueven a una velocidad vertiginosa y se suceden sin que sus protagonistas tengan mucho tiempo de detenerse a reflexionar sobre ellos; entre el fin de la Primera Guerra y el inicio de la Segunda hay apenas veintiún años a través de los cuales diferentes Estados europeos (Alemania, Inglaterra, Rusia, Italia, Francia etc.), pero también Estados Unidos y Japón, se preocupan principalmente por fortalecer su economía a cualquier costo, lo que implicó un desarrollo armamentista también inédito hasta entonces.

²² Eric Hobsbawm, *Historia del siglo XX*, Barcelona, Ed. Crítica Grijalbo, 1995.

²³ En cambio, el siglo XIX fue llamado por Hobsbawm el <<siglo largo>>, pues comienza con la Revolución Francesa en 1789 y termina con el inicio de la Primera Guerra Mundial en 1914. A su vez, el <<siglo largo>> es dividido por el historiador en dos periodos de corta duración, el primero de 1789 a 1848, tiempo en el cual por distintos medios y factores se difunde el sistema político burgués emanado de la Revolución Francesa y basado en los ideales de “libertad” “igualdad” y “fraternidad”; y de 1848 a 1914, periodo en el cual suceden distintas “revoluciones” en Europa, Véase, Hobsbawm, Eric *Historia del siglo XX*, Barcelona, Ed. Crítica Grijalbo, 1995. Por su parte, Marshall Berman en *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, plantea que la <<modernidad>> se remonta a por lo menos cinco siglos y se puede dividir, para su análisis, en tres grandes fases, 1) del siglo XVI a finales del siglo XVIII; 2) de la revolución francesa al siglo XX y 3) del siglo XX, hasta nuestros días. Véase, Berman, Marshall, *Todo lo sólido se desvanece en el aire: la experiencia de la modernidad*, traducción de Andrea Morales Vidal, México, Siglo XXI, 1989. La periodización de que Berman propone de la modernidad no se contrapone con las fechas que emplea Hobsbawm para delimitar el “siglo largo” y el “siglo corto”, de hecho, estos dos siglos se enmarcan muy bien dentro de la segunda y tercera fase de la modernidad, respectivamente. A lo largo de este trabajo vamos a retomar estas etapas y periodizaciones, puesto que nos sirven para comprender y contextualizar de manera más profunda las reflexiones de Lefebvre, y los autores que trabajaremos en el resto de la investigación.

El ascenso de las masas fascistas en Italia y la toma del poder por parte de Hitler en Alemania son otro signo de los tiempos que culmina con el enfrentamiento feroz entre seres humanos. Igualmente, la Segunda Guerra Mundial ha dejado una cicatriz inmensa en el cuerpo de las sociedades modernas, no sólo en Occidente: de Auschwitz a Hiroshima, pasando por Pearl Harbor, se complementa el camino que rodea al mundo, expuesto desde entonces a la posibilidad literal de su fin, por medio de la hecatombe nuclear y el genocidio sistemático de pueblos enteros, posibilitado por la tecnología armamentista más sofisticada.

Lefebvre no es ajeno a estos acontecimientos históricos, por el contrario, es un protagonista de ellos, su <<trayecto biográfico>> (Duch) está marcado en estos años por su participación política y teórica en estos procesos. Desde sus años mozos simpatizó con el *dadaísmo* y en la década de 1920 con el movimiento *surrealista*, paulatinamente se alejó de ambos; en 1928 ingresó al Partido Comunista Francés y se caracterizó por ser un crítico del estalinismo; según Mario Gavira se autodenominó “marxista revisionista”²⁴, desde entonces su pensamiento filosófico se distingue por ser de un marxismo heterodoxo.

Nuestro autor estudió filosofía en la Sorbona de París, terminado partió al sur de Francia en donde impartió cursos de filosofía en el *Liceu*; debido a la invasión nazi, se unió a la resistencia francesa, sin que por ello dejara sus investigaciones; en 1939 publicó *El materialismo dialéctico*²⁵ un texto que resultó muy criticado por los sectores ortodoxos de la izquierda, ya que en este libro formuló una interpretación de Marx contraria a la versión oficial del Partido Comunista, por lo que fue considerado por sus críticos como un autor “sospechoso”.

Terminada la Segunda Guerra Mundial publicó: *Critique de la vie quotidienne*,²⁶ en donde la “cotidianidad” se vuelve el centro de su reflexión filosófica, política, cultural, económica e incluso de la <<revolución>> del modo de producción capitalista. En la presente investigación consideramos este texto como central para comprender qué entiende el filósofo francés por <<vida cotidiana>> y poder seguir sus posteriores desarrollos.

²⁴ Mario Gavira en el prólogo a, *El derecho a la ciudad*. Henri Lefebvre, *El derecho a la ciudad*, Barcelona, Editorial Península, 1973, p. 5.

²⁵ Henri Lefebvre, *El materialismo dialéctico*, Buenos Aires, La pleyade, 1974.

²⁶ Henri Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne*, Paris, Editions Bernard Grasset, 1947.

En la década de 1950 publicó, entre otros textos, *Problemas actuales del marxismo*²⁷ y *El manifiesto del romanticismo revolucionario*²⁸, texto que a decir de Andrea Revueltas causó una gran influencia en Guy Debord y lo impulsó a fundar la *Internacional Situacionista*.²⁹ Lefebvre y Debord fueron en principio grandes amigos, el filósofo colaboró para los situaciones y viajaron juntos por Francia, en el paso de los años perdieron la amistad y su relación se volvió muy polémica, durante estos años simpatizó con la resistencia argelina, apoyando a jóvenes estudiantes y en 1958, por su fuerte crítica al socialismo soviético, fue suspendido del Partido Comunista.³⁰

Durante la década de los sesenta publicó tres obras de suma importancia en su vida teórica, en 1961 *Critique de la vie quotidienne II*,³¹ en 1967 *La vida cotidiana en el mundo moderno*³² y en 1968 *El derecho a la ciudad*.³³ En estos textos el filósofo propuso ciertas orientaciones políticas que él considera necesarias para los movimientos sociales, especialmente el movimiento estudiantil de 1968 en Francia, en ese mismo año, 1968, ganó una plaza como profesor en la Universidad de Estrasburgo.

En la década de 1970 continuó su vida académica y su producción literaria, publicando textos como *La revolución urbana*,³⁴ *De lo rural a lo urbano*³⁵ y *La producción del espacio*.³⁶ En 1978, cuando existían nuevas condiciones para el debate y la discusión teórica, regresa a la militancia en el Partido Comunista Francés; pocos años después, en 1981, publicó el tomo tres de la *Critique de la vie quotidienne*.³⁷ Hacia el final de su vida dio clases en el Instituto Urbano de París.

Si bien la guerra abierta entre EUA y la URSS nunca se dio directamente, si se enfrentaron, de manera indirecta, en otros conflictos bélicos, por ejemplo, en las guerras de Corea y Vietnam, o de manera soterrada la “crisis de los misiles” en Cuba. Como atrás

²⁷ Henri Lefebvre, *Problèmes actuels du marxisme*, Paris : Presses universitaires de France ; Collection 'Initiation philosophique' 4th edition, 1970.

²⁸ Henri Lefebvre, *Le manifesté du romantisme révolutionnaire*, Paris : NRF, 1957.

²⁹ Andrea Revueltas, “1968: la revolución de mayo en Francia”, en *Revista Sociológica*, México, UAM, año 13, número 38, septiembre-diciembre de 1998, pp. 169-192.

³⁰ Véase, Roberto Donoso Salinas, “Aproximación a Henri Lefebvre”, en *Revista Veredas*, México, UAM-Xochimilco, primer semestre de 2004, pp. 11-25.

³¹ Henri Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne II, Fondements d'une sociologie de la quotidienneté*, Paris, L'Arche. 1961.

³² Henri Lefebvre, *La vida cotidiana en el mundo moderno*, Madrid, Alianza Editorial, 1980.

³³ Henri Lefebvre *El derecho a la ciudad*. Barcelona, Editorial Península, 1973.

³⁴ Henri Lefebvre, *La révolution urbaine*, Paris, Gallimard, Collection *Idées*, 1970. Traducción: *La Revolución Urbana*, Madrid, Alianza Editorial, 1972.

³⁵ Henri Lefebvre, *De lo rural a lo urbano*, Buenos Aires, Lotus Mare, 1976.

³⁶ Henri Lefebvre, *La production de l'espace*, Paris, Anthropos 1974.

³⁷ Henri Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne, III. De la modernité au modernisme (Pour une métaphilosophie du quotidien)* Paris : L'Arche, 1981.

mencionamos, para Eric Hobsbawm el siglo XX termina con la caída de la URSS y el consiguiente fin de la “guerra fría” en 1991, el mismo año en que muere Henri Lefebvre.

Resulta pues que la vida y obra del filósofo francés, que transcurre y termina con el siglo corto, sólo se entienden en medio de este panorama histórico que va marcando en gran medida sus preocupaciones personales. Remi Hess, alumno de Lefebvre a finales de la década de 1960 y principios de 1970, menciona que existen tres grandes temas que preocupan al filósofo a lo largo de su vida: 1) la crítica de la vida cotidiana, 2) el análisis de la literatura y 3) el problema de la ciudad y lo urbano.³⁸

Nosotros creemos que además existe un cuarto tema general que preocupa a Lefebvre: el problema de la <<revolución>>, que se ubica dentro del análisis del <<derecho a la ciudad>> y el análisis de la <<vida cotidiana>> y se relaciona con el <<arte>>, pero que por sí mismo es un tema que atraviesa toda su obra.

Del mismo modo es posible interpretar que toda su reflexión filosófica intenta reunir a las ciencias sociales con las humanas y el arte (literatura) para acabar con lo que llama <<parcialización del conocimiento>> y con ello avanzar en transformar el mundo y “cambiar la vida”, en otras palabras una de sus principales preocupaciones gira en torno a cómo aplicar la “teoría revolucionaria” a la práctica de todos los días, es decir a la <<vida cotidiana>>, pues en ella, como veremos más adelante, es donde Lefebvre encuentra el <<espacio>> ideal para la <<revolución>>; de modo que teoría y praxis, en el pensamiento lefebvriano, se encuentran acopladas.

En este punto cabe hacer énfasis en el contexto histórico en el que nuestro autor plantea sus reflexiones, específicamente al momento de posguerra, justo cuando comienza un proceso de urbanización mundial y se da el choque económico político entre el occidente capitalista y el este soviético. Como veremos a lo largo del capítulo, Lefebvre construye su teoría rompiendo con el marxismo dogmático y criticando duramente el estalinismo, lo que lo lleva a reflexionar sobre dimensiones relegadas por la teoría marxista ortodoxa, como la imaginación, las necesidades, el arte, lo que también implica una nueva teoría de la alienación y del llamado “sujeto revolucionario”.

Las preocupaciones teóricas del filósofo francés están marcadas, y hasta cierto punto condicionadas, por su contexto histórico, relación que trataremos de desatacar en

³⁸ Remi Hess, en su conferencia magistral: “La vigencia de Henri Lefebvre y la pertinencia de La producción del espacio” Dentro del Seminario Internacional “La producción del espacio y la actualidad del pensamiento de Henri Lefebvre”, realizado en México, en la UNAM y la UAM, los días 17 y 18 de mayo de 2016.

el desarrollo del escrito, porque, además, creemos que para comprender y dimensionar la importancia de las teorías no sólo es importante la biografía sino también el momento social en el que las reflexiones son planteadas.

Como veremos más adelante, su teoría de la <<vida cotidiana>> se enlaza no sólo con los problemas marxistas clásicos (el trabajo, la alienación, las relaciones de producción) sino también con problemas culturales (arte, ritual, fiesta) y problemas urbanos (industrialización, concentración demográfica, privatización del espacio), en este contexto es que su re-teorización de la revolución, por medio del “derecho a la ciudad”, cobra radical importancia, incluso en nuestro contexto actual.

En México, Lefebvre es conocido principalmente por sus estudios sobre la ciudad y el espacio urbano, sin embargo, habría que apuntar que, de acuerdo a nuestra interpretación, su interés por los problemas urbanos está condicionado principalmente porque es el *escenario* principal de la <<vida cotidiana>> y por lo tanto de los procesos sociohistóricos, de la posibilidad de la transformación radical de la sociedad, de la caída del capitalismo y del desmoronamiento del Estado (capitalista o socialista). La relación entre lo cotidiano y vida urbana resulta una fuente de la reflexión filosófico-sociológica de Lefebvre, que ubico como eje articulador para la interpretación de su obra, y específicamente de su noción de <<vida cotidiana>>.

Asimismo, su reflexión sobre la modernidad está esencialmente asociada a la reflexión sobre la <<vida cotidiana>>, pues como veremos más adelante la cotidianidad es lo que caracteriza y define a la propia modernidad. De modo que *modernidad-ciudad-revolución* comprenden un conjunto teórico en el pensamiento filosófico de Lefebvre que se sintetiza en el problema, práctico y metodológico que está en el centro de su reflexión: la <<vida cotidiana>>, eje articulador de problemáticas filosóficas, prácticas, humanistas, sociales, políticas, urbanas, culturales y económicas.

Qué entiende el filósofo francés por <<vida cotidiana>> y cómo la caracteriza es un problema que requiere atención por lo menos en dos grandes niveles, 1) a nivel conceptual, teórico filosófico, en relación con las ciencias sociales y humanas y 2) a nivel práctico, es decir, en su relación con los procesos sociales e históricos. Valdría la pena mencionar que el filósofo no hace investigación de campo, sino que sus reflexiones sobre lo cotidiano se enmarcan en el estudio de la literatura. La vía a su comprensión no es directa, sino que se requiere de un rodeo que vaya descubriendo las partes del conjunto que componen la noción filosófica y sociológica de Lefebvre sobre la <<vida cotidiana>>.

Para comprender su pensamiento teórico trataremos de seguir sus pasos: primero observando cómo encuentra que la <<vida cotidiana>> entra en el pensamiento moderno y la reflexión en filosofía y ciencias sociales a través de la *literatura*, novela y poesía; en un segundo momento buscaremos observar su paso de la reflexión literaria a la reflexión filosófica de la vida cotidiana; enseguida las principales características que describe para las sociedades modernas y su crítica de la modernidad a través del estudio de la ciudad y finalmente la relación entre <<vida cotidiana>> y procesos de transformación económica-política y cambio sociocultural, es decir con la <<revolución>>.

Al mismo tiempo que exponamos sus desarrollos teóricos trataremos de sintetizar las principales características y elementos que Lefebvre otorga a la <<vida cotidiana>> para su comprensión y su estudio, buscaremos observar cuáles han sido sus desarrollos e influencias y cuál es la vigencia de su pensamiento para pensar problemáticas contemporáneas. Igualmente dejaremos esbozadas algunas de las diferencias y coincidencias de Lefebvre con los otros dos autores que estudiamos, Agnes Heller y Lluís Duch.

1.1 La literatura del siglo XIX: la puesta en escena de la vida cotidiana

1.1.1 Literatura y vida cotidiana

En *La vida cotidiana en el mundo moderno*, el filósofo francés destaca que fue gracias a la literatura que la <<vida cotidiana>> entró en el pensamiento moderno y la reflexión de las ciencias sociales y humanas, y fue gracias al relato literario que se comenzó a tomar conciencia de su importancia en los procesos de conformación de la modernidad. ¿A qué literatura se refiere? ¿Qué entiende por <<mundo moderno>> y qué relación guarda con la <<vida cotidiana>>?

Las respuestas a estas interrogantes las encontramos en su texto de 1947: *Critique de la vie quotidienne*, en este trabajo Lefebvre observa que en el siglo XIX en Europa, específicamente en Francia, surgió una corriente literaria conocida como los <<décadents>> o los poetas de <<fins de siècle>>³⁹ Baudelaire, Flaubert y Rimbaud, entre los más destacados. Retomando las obras de estos tres artistas, Lefebvre hace una reflexión filosófica, sociológica, política e histórica, tratando de demostrar la profunda relación entre <<vida cotidiana>>, procesos históricos, transformación social y la conformación de la modernidad hasta la Segunda Guerra Mundial.

³⁹ Henri Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne*, Paris, Editions Bernard Grasset, 1947. p. 7.

De acuerdo con el filósofo francés, los << *décadents* >> marcan el fin de la época del Romanticismo y de la confianza en la << razón >> que caracterizan a la primera mitad del siglo XIX. Frente al “misticismo” romántico, el “optimismo” de la gran burguesía y la creencia en el “progreso” de una parte importante del proletariado, estos poetas hacen una férrea crítica a la sociedad moderna de su época, pero al mismo tiempo, y esto es lo que a Lefebvre le parece de mayor importancia, su poesía saca a la luz aspectos “maravillosos” de la << vida cotidiana >>, o sea, de la trivialidad del vivir; sus narraciones reactualizan el “mito”, renuevan la “magia” y el “misterio” en la vida diaria.

En realidad, observa el filósofo francés, ellos no fueron los poetas del *fin de siglo* sino que, por el contrario, inauguraron el << nuevo siglo literario >>; por una extraña y compleja confusión fueron llamados << *décadents* >> y sin embargo sus obras entrelazan temas divergentes, tocan fibras sensibles, hacen una poética crítica, renuevan el “*simbolismo*”, pasan del fracaso y la derrota al éxito y lo renovado en una dialéctica permanente y continua que no cesa en toda su obra, lo cual marca su distancia con la literatura anterior.

Lefebvre destaca tres temas que caracterizan a la poesía de los << *décadents* >>, aunque hay más por supuesto, los cuales van a ser retomados y desarrollados en el arte y la literatura posteriores, 1) el tema del fracaso y la derrota (asociado a los sentimientos); 2) el tema de la dualidad (los contrarios que se complementan, el símbolo) y 3) el tema de lo maravilloso en lo cotidiano.⁴⁰ Observa que si bien estos tres temas ya aparecen en la literatura anterior a los poetas del << *fin de siècle* >> solo es hasta ellos cuando adquieren un “rango primordial” y cuando rebasan el plano de la << metafísica cristiana >> (Chateaubriand) y de la << moral burguesa >> (Victor Hugo) para ubicarse decididamente en el ámbito de lo cotidiano, lo universal y lo histórico.

1.1.2 Los << *décadents* >>

Charles Baudelaire nació en Francia en 1821 y murió en 1867, su vida transcurrió al mismo tiempo que se difundieron por Europa los valores emanados de la Revolución Francesa y el sistema político “burgués” (libertad, igualdad, fraternidad); pudo presenciar la turbulencia de la revolución obrera de 1848, su expansión explosiva por Europa y su fugaz aniquilamiento; posteriormente vivió el ascenso al poder político de Napoleón III y de manera dramática presenció las remodelaciones de París hechas por el Barón Haussmann, arquitecto del emperador.

⁴⁰ Véase, Henri Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne*, ... p.13.

En medio de ese contexto sociohistórico del <<siglo largo>>, (Hobsbawm) o de la <<segunda fase de la modernidad>> (Berman), en el cual la burguesía consolidaba su proyecto de modernización y la clase obrera era derrotada continuamente por los *ejércitos* de los nuevos Estados-nación, aparece la poesía de Baudelaire; según la interpretación de Lefebvre, en su narración la <<vida cotidiana>> se vuelve algo “maravilloso” y adquiere una agudeza y vivacidad originales que se alzan sobre el plano metafísico (cristiano) y la moral (burguesa).

Para el filósofo marxista, la poesía de Baudelaire tiene el gran mérito de mostrar en el primer plano del mundo moderno <<la vida cotidiana>> de los nuevos protagonistas de la época, sus “modas”, costumbres y gustos; personajes de todos los estratos sociales, desde la burguesía y el ejército, pasando por los artistas y trabajadores, hasta los personajes anónimos de la vida nocturna surgidos de los laberintos urbanos conformados durante el proceso de modernización de París.

De manera que el poeta nos acerca, también, a través de una lupa literaria, al nuevo escenario y personaje central de la modernidad: la <<ciudad moderna>>, París <<capital del siglo XIX>> (W. Benjamin). Esta apreciación es fundamental, Lefebvre interpreta que en la poesía de Baudelaire la <<vida cotidiana>> y la <<ciudad moderna>> son indisociables, y esta unidad permanecerá también en el pensamiento del filósofo marxista.

Uno de los textos ensayos más célebres de Baudelaire es: “*El pintor de la vida moderna*”⁴¹ en el cual desarrolla su pensamiento filosófico sobre su concepción de <<modernidad>>, de <<arte moderno>> y de lo que debe ser un <<artista moderno>>. De acuerdo con Lefebvre, en este texto, el poeta anuncia que en cada “cosa”, en la más “familiar” o “trivial”, existe siempre una segunda naturaleza, lo <<simbólico>>: lo explícito y lo oculto, lo eterno y lo efímero, la vida y la muerte, el bien y el mal, el arte y la naturaleza, el campo y la ciudad.

Según la interpretación del filósofo francés, Baudelaire recupera el mito de la infancia perdida y lo actualiza a cada instante en el asombro de la novedad, ensamblando la época, la tendencia histórica, la moral y la pasión; en su obra está la <<vida cotidiana>> descrita y alabada como una dualidad: dice Baudelaire: “esta dualidad del arte es una consecuencia de la dualidad del hombre” y continua Lefebvre: “por un lado un elemento

⁴¹ Charles Baudelaire, *El pintor de la vida moderna*, introducción, edición, traducción y notas de Silvia Acierno y Julio Baquero, Madrid, Langre, 2008.

eterno y del otro lado un elemento circunstantial.... hay en la poesía de Baudelaire una suerte de dialéctica de los contrarios”⁴²

Para Baudelaire la lengua y la escritura moderna, pero sobre todo el <<arte moderno>> tiene que estar íntimamente ligados al corazón de su época, su originalidad debe provenir de su propia especificidad histórica y de ella extraer la “magia”, lo “bello”, lo “eterno” que existe en el mundo de todas las épocas y que se actualiza circunstancialmente, es decir históricamente. A decir del poeta, sólo el verdadero artista moderno podrá reactualizar el “*Art magique*” y dar vida a las “*merveilleux*” que se encuentra escondidas en la <<vida cotidiana>> de la modernidad, dice Baudelaire: “La modernidad es lo transitorio, lo fugitivo, lo contingente, la mitad del arte, cuya otra mitad es lo eterno y lo inmutable”.⁴³

Gustave Flaubert es otro de los poetas modernos importantes del siglo XIX, nació en 1821 y murió en 1880. Desde joven sintió gran atracción por la cultura oriental, después de la revolución de 1848 viajó por Asia hasta 1851, visitó países como Líbano y Palestina; de acuerdo con Lefebvre, su estancia en Oriente influirá determinadamente en su pensamiento.

La interpretación del filósofo francés es que el tema del <<fracaso>> en la obra de Flaubert es central y conmovedor en todos sus escritos y novelas; sus narraciones describen una permanente combinación entre la “decadencia” de Occidente y el “esplendor” de Oriente: la dualidad. Su origen social, considerado por Lefebvre como pequeño burgués, influye en sentido inverso en su obra, él odia a la pequeña burguesía y lo expresa en su crítica narrativa, pasa del amor y la educación sentimental al fracaso con la mujer y con el mundo, a la “derrota” de los sentimientos puros, al “fracaso” de las relaciones, al engaño, la desesperación y la muerte, el mejor ejemplo de estas características es una de sus grandes obras: *Madame Bovary*.

De acuerdo con el filósofo marxista, en la poesía de Flaubert, igual que en la de Baudelaire, hay un llamado a las fuerzas inconscientes, elementales y primitivas, renovadas por una poética de la profundización: “así, Flaubert, junto con Baudelaire, tiene el honor de inaugurar el siglo XIX literario.”⁴⁴

⁴² Henri Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne*. p. 15. (Traducción propia) “*Cette dualité de l’art est une conséquence de la dualité de l’homme... d’une côté un élément éternel, de l’autre un élément <<circonstanciel>>*”... “*Il y a chez Baudelaire une sorte de dialectique des contraires.*”

⁴³ Charles Baudelaire, *El pintor de la vida moderna*, introducción, edición, traducción y notas de Silvia Aciermo y Julio Baquero, Madrid, Langre, 2008.

⁴⁴ Henri Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne*, p. 17. (Traducción propia) “*ansi Flaubert partage avec Baudelaire l’honneur ingrat d’ouvrir le XIX siècle littéraire.*”

Arthur Rimbaud tenía una gran afinidad literaria con Baudelaire, y explícitamente se dirigió a él como “un dios, el rey de los poetas”, nació en 1854 y murió, a los treinta y siete años, en 1891. A decir de Lefebvre, desde muy corta edad destacó por su novedosa escritura con lo cual se ganó el apelativo de “*le génie enfant*” y gracias a su original y “trágica” narrativa fue llamado por Víctor Hugo “*l’enfant Shakespeare*”, debido a su comportamiento “descomunemente provocador”, de excesos, fue conocido entre la comunidad literaria de su época como “*l’enfant terrible*”.

De manera que “*le génie enfant*”, nunca alcanzó la madurez, pero por eso mismo, destaca Lefebvre, poetizaba de manera mágica la realidad, practicaba la alucinación simple y vigorosa; donde los demás percibían caras, nubes, paisajes, él veía animaciones, ángeles, ciudades increíbles, extraía de lo trivial y lo cotidiano aspectos misteriosos, enigmáticos.

Según la interpretación de Lefebvre, en los textos de Rimbaud existe entre cada cosa una “imagen” (*l’image*) intermediaria que se vuelve una especie de “conjunción” que opera con un sentido de “síntesis de contrarios” y adquiere una significación “sensorial”, es decir se vuelve una experiencia que se alza sobre el plano del sueño y del espíritu, se trata de una especie de *imagen* que absorbe los contrarios por medio de su confusión perfeccionante: “en esta confusión perfeccionarte de lo abstracto y de lo concreto el símbolo no se distingue más de la sensación.”⁴⁵

De acuerdo con Lefebvre el tema del simbolismo es fundamental en toda la obra de Rimbaud, es más, no sólo su poesía se identifica con lo simbólico sino que el mismo poeta, “*l’enfan terrible*”, se identifica con el símbolo, “se desdobra insoportablemente, porque el <<yo es otro>> y lo sabe”⁴⁶ Ese <<otro>> que se presenta en cada instante de la <<vida cotidiana>>, vida siempre social, y que conforma al <<yo-otro>>, relación indestructible con los diferentes, unión de los contrarios. De modo que para el filósofo la poesía de Rimbaud permite observar que la <<vida cotidiana>> de un individuo puede reflejar en gran medida la de una sociedad, en tanto que es parte de ella y se forma como individuo en ese contexto.

Para el filósofo francés la poesía de <<*fins de siècle*>> contiene un <<corolario maravilloso>> de la <<vida cotidiana>> que, en medio de la creciente miseria impuesta

⁴⁵ *Ibidem*. p. 19. (Traducción propia). “*Dans cette confusion perfectionnée de l’abstrait et du concret, le symbol ne se distingue plus de la sensation.*”

⁴⁶ *Ibidem*. p. 19. (Traducción propia). “*se dédouble, insupportablement, car << je est un autre >>, et le sait.*”

por el desarrollo de las fuerza productivas, saca a la luz aspectos fundamentales no sólo del mundo social sino del ser humano; de acuerdo con Lefebvre esta capacidad de interpretación simbólica de “lo humano” y “lo social”, como dos entidades relativamente autónomas pero irremediabilmente inseparables, es una aporte fundamental de los poetas del <<*fins de siècle*>> al conocimiento de la <<vida cotidiana>>.

Sobre esta reflexión nos parece importante apuntar que Lefebvre está proponiendo una filosofía social que no esté separada de una antropología, es decir de una concepción sobre qué es el ser humano. ¿Cuál es la concepción de *anthropos* en el pensamiento de Lefebvre, en algún trabajo lo hace explícito? El filósofo marxista nunca propone una comprensión cerrada y definitiva sobre qué es el ser humano, aunque en general trata de enlazar dos grandes dimensiones, por un lado, lo comprende como un ser <<racional>> y al mismo tiempo reconoce que está atravesado por los sentimientos, los deseos y la imaginación. En este capítulo nos concentraremos en desarrollar sus reflexiones de la <<vida cotidiana>> y en el capítulo cuatro compararemos su comprensión del *anthropos* con la de Heller y Duch.

El filósofo marxista destaca que la poesía del <<fin de siglo>> al mismo tiempo que muestra lo maravilloso del ser humano deja ver, de manera implícita, la miseria del mundo social de la segunda mitad del siglo XIX, es decir, permite comprender, al nivel de la <<vida cotidiana>>, los procesos contradictorios que se gestan gracias al desarrollo y consolidación del capitalismo: por un lado una generación rápida e inmensa de la riqueza por medio de la industrialización y reflejada en la urbanización de París, por otro lado un crecimiento exponencial de la “miseria”, ambos procesos contradictorios pero indisociables en el capitalismo van empujando a las sociedades decimonónicas hacia la “verdadera decadencia” y tienen su principal escenario en la ciudad.

De acuerdo con Lefebvre, la poesía de los <<*décadents*>> revela una fuerza dialéctica de la que le es imposible escapar: bajo el manto de lo sobrehumano y lo sublime que exalta su narrativa, todo lo inhumano, impuesto por los procesos de modernización capitalista, “pasa de contrabando”. La crítica de la <<vida cotidiana>>, a partir de la literatura, no puede ignorar este procedimiento doble: reivindicación de lo maravilloso que anuncia al mismo tiempo la decadencia que se forma en las entrañas de la sociedad europea del siglo XIX, embrionaria de las guerras mundiales, expliquemos brevemente.

A finales del siglo XIX gran parte de la población en Europa aseguraba que “*la décadence cessait d’être à la mode*”,⁴⁷ que con el inicio del siglo XX terminaba el periodo de la miseria y nuevas luces alumbrarían el destino de los seres humanos. Sin embargo, lo que marca el inicio del <<nouveau siècle>> es la mayor catástrofe de la historia moderna de hasta entonces, las sociedades occidentales y occidentalizadas experimentan uno de los momentos más oscuros y decadentes de su vida: la Primera Guerra Mundial.

Este acontecimiento dará un vuelco en los procesos sociales, impactando todas las dimensiones de la vida social, económica, política, cultural y artística. La <<vorágine>> de la modernidad (Berman) que arrastra y desintegra todo lo que encuentra a su paso sufre una <<aceleración>> a partir de la Gran Guerra; los procesos históricos de la primera mitad del <<siglo corto>> son tan impactantes y suceden a una <<velocidad>> descomunal que incluso a las mentes más lúcidas de la época les era difícil narrar y explicar los acontecimientos.⁴⁸

1.1.3 De la ‘decadencia’ al “surrealismo”

En medio de la “confusión” generalizada de posguerra Lefebvre destaca que una vez más el arte va ser portador de una <<crítica de la vida cotidiana>> y de la decadencia europea, de sus valores culturales y de sus fundamentos políticos. Con el fin de la Primera Guerra aparece en Francia una nueva corriente artística: el <<surrealismo>>. Este nuevo arte es, en cierta medida, continuador de las tendencias propuestas por los <<décadents>>, sin embargo, sus especificidades harán de él un arte singular. De acuerdo con el filósofo francés, con el <<surrealismo>> el tema de “lo maravilloso” tendrá una extraña e imprecisa disociación, “síntoma”, también, de su propio contexto histórico. Antes de avanzar habría que dejar apuntado que la novela del siglo XIX surge sobre todo como un “arte burgués” vinculado con la contrarrevolución, en el siglo XX la novela comienza a ser un “arte proletario” al servicio de la revolución.⁴⁹

⁴⁷ *Ibidem.* p. 7.

⁴⁸ Seguramente una de las características históricas y culturales más importantes del siglo XX es el aumento de la <<velocidad>> en todos los aspectos de la <<vida cotidiana>> (trabajo, alimentación, relaciones interpersonales, movilidad) Lefebvre lo detecta en algunas de sus obras, pero nunca atiende directamente los problemas relacionados en torno a ello. Por su parte Lluís Duch, en el conjunto de su *Antropología de la vida cotidiana*, insiste en que el aumento de la <<velocidad>> es un factor que tomar en cuenta en los análisis de nuestras sociedades contemporáneas pues junto con el <<aumento de la complejidad>> (Luhmann) plantean problemáticas en múltiples niveles que van de la salud a la enfermedad a las relaciones interpersonales y entre grupos sociales.

⁴⁹ No aceptamos propiamente la distinción entre arte burgués y arte proletario, lo que si nos parece importante destacar es que algunos de los poetas <<decadentes>> del siglo XIX estaban asociados a la <<contrarrevolución>> y eran partidarios de los regímenes monárquicos, en cambio André Bretón y el movimiento surrealista sí que reivindican la <<revolución>> proletaria, son estos últimos quienes distinguen entre arte burgués y arte proletario.

André Bretón nació en París en 1896 y murió en 1966; participó como médico en la Primera Guerra Mundial y durante esos años simpatizó con el movimiento *dadaísta*. En 1924 publicó el “Manifiesto del surrealismo”, que es el texto base del movimiento artístico. En este trabajo, Bretón postuló, en general, la idea de que, a través del arte, de un nuevo arte atrevido e instaurador de una nueva visión del mundo, era posible realizar la transformación radical de la realidad miserable de posguerra y entonces hacer posible el sueño de Marx y el de Rimbaud: “transformar el mundo” y “cambiar la vida”.

Para Lefebvre, el surrealismo representa un ataque tenaz, quizá inconsciente, contra la literatura de los poetas <<*décadents*>>, marca a la vez su exageración y el fin de dicha literatura proponiendo una nueva estética revolucionaria. A partir de tres elementos el filósofo realiza una crítica deconstructiva del surrealismo: a) el elemento mórbido, casi enfermo b) la pérdida de lo maravilloso y c) sus posicionamientos políticos, resumamos y al final plantearemos una crítica.

a) Las pretensiones del surrealismo eran revolucionarias en esencia, proclamaban una resistencia abierta contra los valores defendidos por la burguesía y el positivismo, reivindicaban la posibilidad de resolver las contradicciones entre el sueño y la razón, o en otras palabras entre la conciencia y el inconsciente, con ello aspiraban a conformar un nuevo mundo. Sin embargo, dice Lefebvre, muy pronto hubo que decantar dichas aspiraciones, la dualidad, el bien y el mal, la conciencia y el inconsciente, se entrecruzaron hasta provocar un consentimiento a la “locura” y suprimir la búsqueda de la transformación social, el nuevo mundo prometido por el surrealismo se reducía a los misterios de París de entre guerras.

b) La poesía fundada en lo maravilloso cotidiano está cercana a los mitos y la magia, los misterios y la revelación, la dualidad expresada excelsamente por los <<*décadents*>>, en el surrealismo hay elementos que remiten a Baudelaire y Rimbaud, pero se han transformado en un simple efecto de sorpresa y sobre todo promesa, parafraseando a Lefebvre: en lo “nuevo maravilloso” del surrealismo nada de nuevo y nada de maravilloso.

c) Según Lefebvre la primera desgracia de los surrealistas fue condenar al mismo tiempo la realidad de entre guerras y la “realidad humana”⁵⁰ y catalogar de infame las posibilidades de liberación de aquella sociedad asimilándola al destino degradante de la

⁵⁰ Insistimos, con su crítica de la vida cotidiana por medio de la literatura y la filosofía, Lefebvre trata de distinguir constantemente dos “realidades” bien distintas, aunque intrínsecamente unidas e indisociables: “la realidad del hombre” (antropología) y su configuración histórica (sociológica).

burguesía. La segunda desgracia fue haber caído bajo la persona de André Bretón, “el político del surrealismo” que aplicó todos los procedimientos de la vida política tradicional al movimiento artístico, hizo un partido al margen de los partidos y sus pretendidos descubrimientos estéticos fueron en realidad descubrimientos políticos, finalmente llevó al movimiento al servicio del socialismo soviético, con lo cual culmina su labor política: “el surrealismo al servicio de la revolución”.

1.1.4 <<Lo racional>> y <<lo irracional>> en la vida cotidiana

El análisis que hace el filósofo marxista de la literatura “decadente” del siglo XIX y del <<surrealismo>> le permiten postular lo que llama “una tendencia del espíritu” de la modernidad, que a su vez proporciona una de las directrices centrales de la <<crítica de la vida cotidiana>>, él la llama: “*loi de transformation de l’irrationnel*”⁵¹ que se puede observar en un doble movimiento en la <<vida cotidiana>>: a) como <<degradación>> y b) como transformación interna y <<desplazamiento>>, detengámonos un poco en estos dos puntos.

a) De acuerdo con el pensamiento de Lefebvre, en sus orígenes, es decir, en las sociedades pre-modernas, lo misterioso, lo sagrado, lo maldito, lo mágico, el ritual, se vivieron con intensidad, como fuerzas trascendentes y como lo “real” por excelencia. Con el desarrollo de la modernidad y del pensamiento << racional>> fueron “degradados”: el rito devino en simples gestos, lo maldito en algo vergonzoso y feo, el mito se hizo leyenda, recital, cuento, fábula, anécdota. Todas estas expresiones humanas fueron consideradas, por los filósofos ilustrados, como <<irracionales>>, que pertenecían al pasado de la humanidad.

Creemos que este aspecto es fundamental, tanto en términos teóricos como en términos históricos, cuando Lefebvre se refiere a la distinción entre lo maravilloso asociado a lo sagrado y lo maravilloso en la <<vida cotidiana>> moderna, en realidad está observando un cambio cultural muy importante en la historia de Occidente, este “movimiento” se asemeja a lo que, a principios del siglo XX, Max Weber llamó: <<desencantamiento del mundo>>, más adelante profundizaremos esta reflexión.

b) Todo lo que anteriormente representaba lo afectivo, lo primordial, la verdad, lo cósmico, se <<desplaza>>, tiende a convertirse en juego, se vuelve simple expresión irónica o placentera, burla o algo cómico, el arte deja de ser sagrado, se hace a un lado, pasa a un plano irrelevante, se vuelve ornamento, o en el mejor de los casos como acción

⁵¹ *Ibidem.* p. 31.

política (surrealismo). <<Degradación>> y <<desplazamiento>> se acompañan en el camino, convirtiendo lo opuesto a la razón en <<irracional>> y por lo tanto en inferior, fundando así una <<razón metafísica>>.

Sin embargo, todo aquello que fue “reprimido” por la razón y la racionalidad, que se creía superado por el progreso de la ciencia y el conocimiento mismo, regresa de nuevo a la <<vida cotidiana>> pero de una forma <<degradada>>, inconsciente, como “síntoma” o neurosis individual y colectiva o bien como un “complejo” de “superioridad”: <<desplazamiento>>, (mitos racistas, positivistas, materialistas). Es decir, en última instancia las pasiones, los sentimientos, la imaginación, no pueden ser eliminados de la <<vida cotidiana>> porque pertenecen al <<ser viviente>> en su completitud, negarlos o reprimirlos crea, necesariamente, patologías individuales y colectivas.

Así, “lo maravilloso y lo sobrenatural toman inevitablemente el rango de lo insólito y de lo bizarro”⁵² y estos se hacen cotidianos, representan una pseudo-renovación, deformación ficticia, publicidad, moda y terror. Y con lo <<bizarro>> se pretendió fundar un nuevo sentimiento para la <<vida cotidiana>>. A decir de Lefebvre, esta tentativa y <<juego estético>> característicos del periodo de entreguerras y que se expresa sobre todo en el <<surrealismo>> aporta una crítica a la <<vida cotidiana>>, pero una crítica malograda, equivocada, peligrosa y toda negativa”⁵³ que provoca una confusión mental, histeria, trastorno, paranoia.⁵⁴

Lo fundamental es que esta “crítica malograda” atestigua la imperiosa necesidad de reinventar la <<vida cotidiana>> degradada y volver a darle un lugar a lo maravilloso, a lo que la << razón>> llamó <<lo irracional>>: sentimientos, imaginación, deseos, símbolos, mitos. Lo que nuestro autor está observando es que a los procesos de <<desencantamiento del mundo>> le siguen inmediatamente unos procesos de <<reencantamiento del mundo>> (Duch), además reconoce que el ser humano no sólo piensa y actúa con base en la <<razón>> sino también en los *sentimientos* y la

⁵² *Ibidem.* p. 31. (Traducción propia) “*le merveilleux y le surnaturel tombent inévitablement au rang de l’insolite et du bizarre.*”

⁵³ *Ibidem.* p. 35. (Traducción propia) “*mais une critique maladroite, équivoque, dangereuse et toute négative.*”

⁵⁴ La crítica del Lefebvre al surrealismo puede ser considerada limitada y con poca profundidad, hecha desde una visión materialista que no da lugar a lo inconsciente y que lo considera inferior, el Surrealismo es mucho más que un “movimiento artístico al servicio de la revolución”, discusión que no entra directamente en el tema sobre la noción de vida cotidiana. La discusión que si nos atañe es la de la relación entre arte (literatura, pintura, música) y vida cotidiana en el pensamiento del filósofo, y no propiamente su concepción de ciertos movimientos artísticos en específico.

imaginación, sin embargo, los sigue considerando <<irracionales>> y de algún modo inferiores a <<lo racional>>. Desde ahora nos separamos de esta concepción materialista que después criticaremos.

En su crítica al surrealismo, Lefebvre está concentrado en hacer notar sus fracasos políticos y su impacto negativo a la <<vida cotidiana>>, también llega a subestimar sus aportes artísticos, quizá no los comprende porque los aborda desde una visión materialista, y no simbólica. Más allá de sus interpretaciones negativas del surrealismo, las cuáles merecerían una revisión y una crítica que no se puede hacer en este trabajo, lo que nos interesa destacar es que a través de arte, el filósofo marxista hace un análisis de la sociedad y de la cotidianidad para comprender los procesos históricos que fueron dando forma a la Europa de principios del siglo XX, esta incorporación del arte a la reflexión filosófica la consideramos vigente y la desarrollaremos en el último capítulo.

Hasta aquí, y para ir resumiendo, nos parece importante destacar la reivindicación que hace Lefebvre de la literatura a la que considera fundamental para introducir la reflexión y el estudio de la <<vida cotidiana>> en las ciencias sociales y humanas, pues para él la literatura alcanza el mismo rango que un estudio etnográfico o un tratado de filosofía, con esta postura el filósofo trata de romper con la separación entre *ciencia* y *arte* y pretende vincularlos a través del estudio de la cotidianidad. Su gran mérito, quizá, consiste en destacar que aspectos centrales del ser humano como la *imaginación*, los *deseos* y los *sentimientos* (mito, magia, religión, ritual) pertenecen a la <<vida cotidiana>> y que no se les puede desterrar, *so pena* de crear patologías, algo que parece obvio pero que el pensamiento de herencia ilustrada había olvidado, negado o “reprimido” por completo.

En síntesis, podemos afirmar que un primer elemento que caracteriza la <<vida cotidiana>> en el pensamiento de Lefebvre y que es <<estructural>>, es decir se expresa en toda cotidianidad, es <<lo racional>> y <<lo irracional>>, el detalle central es que para Lefebvre la <<razón>> puede y debe orientar a <<lo irracional>> en un sentido de superación dialéctica, sin negarlo ni reprimirlo, sino tratando de hacerlo consciente y hasta cierto punto manejable. Este problema se relaciona directamente con la <<religión>> y lo que Lefebvre comprende por <<mito>> o <<misticismo>>, una problemática que requiere un poco más de atención y que desarrollamos a continuación.

1.2. Religión y crítica de la vida cotidiana

En su texto *Crítica de la vida cotidiana*, Lefebvre observa que la visión optimista del “progreso histórico” que caracterizó al siglo XIX se vivió como un proceso de liberación

de las ataduras de la religión cristiana y de los mitos; esta visión del mundo tiene su sustento en la creencia y fe absoluta en la “razón ilustrada” considerada como la base misma del ejercicio de toda acción económica y política; se creía que la <<razón>> era la “clave secreta”, una especie de “llave maestra”, que tenía las respuestas a los grandes problemas que aquejaban a las sociedades europeas decimonónicas. Marx, es parte de esta inercia y de este “certeza” histórica, tiene una fe ciega en la “razón ilustrada” y en la posibilidad de “dominar a la máquina” (Berman) por medio de la racionalidad.⁵⁵

Este tipo de “modernismo” dominante, que se caracteriza por contener un “optimismo histórico”, comienza a desintegrarse entre 1914 y 1918 hasta ser totalmente pulverizado por el ascenso del fascismo y el nazismo que, encantando a los sectores populares y las clases trabajadoras, pero también a filósofos e ilustrados, se diseminó por distintos rincones de Europa.

A principios del siglo XIX nos encontramos que junto a la crisis económica, producida por la competencia desencarnada por el control de los mercados, y la crisis política, que acompaña el ascenso del fascismo, el nazismo y el estalinismo, hay una *crisis* del <<modernismo>> dominante (Berman); del aspecto cultural vigente de la modernidad capitalista, de las ideas y valores que son el “sustento teórico y ético” de la conformación del Occidente moderno desde la primera etapa de la “modernidad”: progreso, democracia, igualdad, libertad, fraternidad.⁵⁶

Lefebvre observa que la razón metafísica ilustrada, progresista, abstracta, fundada por la filosofía del siglo XIX, dejaba expresamente fuera de ella, de sus definiciones y de sus objetivos, los instintos, las pasiones, la acción práctica y la imaginación, es decir al “ser viviente todo entero”⁵⁷, con ello, esta “razón abstracta” se condenaba a sí misma a

⁵⁵ Esta visión de la modernidad como un continuo proceso de <<secularización>> de la <<vida cotidiana>> y <<desencantamiento del mundo>> (Weber) es también compartida por Agnes Heller, para quien la religión debe ser superada por las <<objetivaciones>> superiores como la ciencia. Lefebvre trata de ser cuidadoso con el problema religioso en la <<vida cotidiana>>, pero en última instancia también tienen una comprensión racionalista de las expresiones religiosas y pretende su superación, por medio del arte. Por su parte Duch también observa que la <<crítica científica de la religión>> que surge en el siglo XIX, y que heredan pensadores del siglo XX, reivindica la superación positiva de la religión, sin embargo, para Duch es fundamental distinguir entre la <<religión>> como una articulación social e histórica, y lo <<religioso>> una <<estructura>> que pertenece propiamente al ser humano, por lo que éste es siempre un <<posible *homo religiosus*>>, así que en realidad la llamada <<secularización>> en la modernidad es más bien un <<cambio de propietario del discurso teológico>>. Estas distinciones serán profundizadas en el desarrollo de la tesis.

⁵⁶ Esta crisis, al parecer, es momentánea, después de la Segunda Guerra Mundial y con la conformación del “Estado de Bienestar” el optimismo histórico comienza a regresar a algunos sectores sociales y académicos, la “crítica dialéctica”, que propone Lefebvre, y de la cual hablaremos más adelante trata de rescatar los aspectos “positivos” de la modernidad y de la razón.

⁵⁷ Véase Henri Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne*, p. 141-142.

no poder “atender” y comprender esto “irracional”, más que por medio de un discurso “moral”, es decir “represivo”, que considera a la imaginación, los deseos y sentimientos, como algo negativo, que no permiten conocer la “Verdad”, que confunden, que tienen que ser superados y controlados por la misma razón metafísica, con este movimiento mutilaba y reprimía una parte constitutiva del ser humano afectándolo en su <<vida cotidiana>>, en sus relaciones y en su misma constitución psico-social.

Para el filósofo francés, la sociedad moderna que se erigió sobre la confianza plena en la <<razón>>, condenando, mutilando y reprimiendo todo aquello que no se encuadra dentro de estos cánones racionalistas, positivistas o materialistas, esta sociedad de aspiraciones científicas “puras”, conformó uno de los “mitos” más opresores de la historia y que se encarna en la formación del Estado nacional socialista alemán, recuperando a Freud podemos, es “el retorno de lo reprimido” sólo que en forma de Estado totalitario legitimado y aceptado por amplias masas de población. Por eso Lefebvre enfatiza que es fundamental tomar en cuenta estos aspectos “instintivos” y “pasionales” que tiene el *anthropos*, puesto que <<lo irracional>> es también parte de lo humano y, de hecho, lo invade en su <<vida cotidiana>>, su represión por la razón ilustrada se “revela” como parte del mundo social y se “rebela” contra la represión, y en esta rebelión, observa Lefebvre, desafortunadamente ha tomado la bandera de lo “absurdo”.⁵⁸

Parece ser que en la interpretación que hace Lefebvre del nazismo subyace la idea de que la supuesta “racionalidad absoluta”, sobre la que se erige el sistema político moderno, no existe y lo que se ha llamado “resurgimiento” del mito y los símbolos durante el ascenso del nacionalsocialismo, no es un “resurgimiento” como tal, sino que los mitos y símbolos nunca han dejado de estar presentes ni siquiera en el mundo moderno, pues incluso “el irracionalismo invade lo cotidiano”.⁵⁹

Lo más interesante que observa Lefebvre es que después de la caída del “Tercer Reich”, los símbolos no pierden su vigencia. En medio del predominio del “signo” y la “señal”, hay un auge de la creencia en la magia, los horóscopos, las nuevas religiones.

⁵⁸ *Ibidem.* p. 142

⁵⁹ Henri Lefebvre, *La vida cotidiana en el mundo moderno*, p. 106-107. Al mismo tiempo que Lefebvre escribía su *Critique de la vie quotidienne*, en 1946, Ernst Cassirer, publicó *El mito del Estado*, en ese texto el filósofo alemán desataca que en épocas de “crisis”, como la que se vivió en el periodo de entreguerras, los mitos cobran mayor fuerza que en tiempos de “estabilidad”. Los mitos, en general, prometen acabar con la crisis, restituir el orden, acabar con el caos. Así, el nacionalsocialismo y el socialismo soviético se presentaron como los mitos políticos modernos que ofrecieron, a sus devotos creyentes, la “estabilidad” y las “certezas” que necesitaban para continuar con su orden de vida, Véase, Ernst Cassirer, *El mito del Estado*, México, FCE, 1985. El problema del mito cobra mayor importancia después de la Segunda Guerra mundial y prácticamente todos los pensadores tocan el problema en sus escritos, desde variadas posturas y perspectivas.

Parece que, por medio de una tendencia imparable, los símbolos y los mitos reprimidos por la razón ilustrada se reconstituyen degradados y negados, y esto sucede consciente e inconscientemente.

Para el filósofo francés, la razón ilustrada tiene que ser superada por una <<razón dialéctica>>, la cual debe estar fundada a su vez en los procesos sociales, sobre todo en la <<acción>> llevada a cabo por medio de una “decisión política”, pero también en la “realidad del hombre”, en todas sus dimensiones, materiales y espirituales. Es decir, la “alienación” se supera al mismo tiempo en la práctica y en la teoría.⁶⁰

Por medio de su “crítica” Lefebvre toma conciencia de que la <<razón>>, al menos la <<razón ilustrada>>, no puede erigirse como el único medio para pensar y construir el mundo social, de hecho es bastante peligrosa y sus “imposiciones” han llevado al totalitarismo; al mismo tiempo observa que <<lo irracional>>, sentimientos, deseos e imaginación, símbolos y mitos, “invaden lo cotidiano” pero no tomamos conciencia de ellos, por lo que se pregunta, estas ideas y sentimientos ¿cómo y por qué los hombres las aceptan? ¿En qué consiste su aceptación y complicidad?⁶¹

A partir de este punto Lefebvre comienza a tratar de desentrañar las ideas (pseudo) <<místicas>> que caracterizan a la <<vida cotidiana>> de la época de entreguerras y dieron auge al nacionalsocialismo, dentro de su reflexión aparecen dos elementos centrales que caracterizan a la <<vida cotidiana>> en general y que son también fundamentales para su comprensión: el <<trabajo>> y las <<necesidades>> y trata de entretejerlos con <<lo racional>> y <<lo irracional>> a través de seis grandes <<críticas>>: del “individualismo”, de las “mistificaciones”, del “dinero”, de las “necesidades” del “trabajo” y de la “libertad”. A continuación, explicamos sus reflexiones de manera resumida y enseguida presentamos nuestras reflexiones.

1.2.1 Trabajo y necesidades en la vida cotidiana

Para el filósofo de la Sorbona no hay cotidianidad exenta del <<trabajo>>, pues para él las relaciones sociales que se entran en su seno impactan directamente en la configuración de cierto tipo de sociedad. El <<trabajo>> produce una serie de objetos que pertenecen al <<mundo cotidiano>> y toman su forma particular como <<valores de uso>>, organiza unas relaciones sociales y una cierta dinámica más o menos permanente

⁶⁰ Este problema está esencialmente vinculado con la idea de “revolución” que Lefebvre trata de reformular; en un apartado más adelante profundizaremos en este problema. Por ahora quisiéramos terminar de rescatar la idea central que subyace a la “crítica de la cultura” que hace el filósofo.

⁶¹ Véase, Henri Lefebvre, *Crítica de la vida cotidiana*,... p. 142-143.

entre personas y grupos, e incluso entre sociedades. El <<trabajo>> es una categoría específica del pensamiento de Lefebvre, que alcanza el rango de una <<estructura>> del *anthropos*: el *homo faber*.

A decir de Lefebvre, una característica del <<trabajo>> en el capitalismo es que *produce* la <<alienación>> del trabajador. En este punto el filósofo centra su crítica en la <<propiedad privada>> de los medios de producción porque <<enmascara>> y falsifica la <<propiedad de la riqueza>>. Dos procesos históricos complementarios producen la <<alienación>>: por un lado, la <<acumulación originaria del capital>> basada en la expropiación y, por otro lado, como consecuencia del mismo proceso, la reducción de la <<fuerza de trabajo>> a una *mercancía* (<<valor de cambio>>). Esta situación impide que el trabajador tome conciencia de que la riqueza producida en el mundo es en parte *creada* por su <<trabajo>> y vive su actividad laboral como una <<carga impuesta>>, una <<tarea>> individual necesaria para la sobrevivencia, una condena que se le impone desde afuera, un <<medio>> para subsistir, de ahí surge el <<individualismo>> característico de la modernidad.

A decir de Lefebvre esta especificidad del <<trabajo>> enajenado constituye una de las <<fracturas>> históricas principales de la modernidad y una de las características principales de la <<vida cotidiana>> actual, sin duda, un entorno que debería intentar resolverse urgentemente, porque además en este contexto se destruye toda esperanza de cambio e incluso se piensa que es imposible que “las cosas pueden ser de otro modo”.

Para Lefebvre esta situación histórica tiene graves consecuencias sociales, debido a que la <<conciencia alienada>> solo puede ver la “realidad” en las “apariencias”, provoca que ambas se confundan en una sola y este problema se extiende a todos los ámbitos de la <<vida cotidiana>>. Con esta tesis el filósofo trata de explicar cómo <<lo irracional>> invade lo cotidiano.

Lefebvre asegura que la alienación del trabajo y de la conciencia, que impiden la satisfacción de los deseos, incluso de los más básicos, provoca que el obrero busque satisfacer sus necesidades materiales en la “vida espiritual”, surreal, sobrehumana y metafísica, desviándolo de la satisfacción de las <<necesidades>> de su vida cotidiana. Esta crítica de la alienación deviene como central en la filosofía de la vida cotidiana, de hecho, asegura el filósofo, esta crítica debe fundar el “nuevo humanismo” moderno.⁶² A lo que Lefebvre le apuesta, igual que Marx, es a una toma de conciencia supraracional –

⁶² Henri Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne*, ... p. 109-110.

<<razón dialéctica>>— que sea capaz de alcanzar el dominio de la naturaleza y del mundo social, cree que la satisfacción material de las necesidades impide la “fuga” hacia lo metafísico, y olvida lo que él mismo llamó <<realidad del hombre>>, que incluye la búsqueda de sentido, más allá de la satisfacción biológica de los instintos y deseos.

Podríamos decir, en primera instancia, que Lefebvre es nueva víctima de la <<razón ilustrada>> y <<metafísica>>, a la que anteriormente él mismo crítico, olvidando que la satisfacción de las <<necesidades>> espirituales es parte de la conquista de la plenitud del ser humano. Sin embargo, no debemos de perder de vista que sus ideas están fuertemente influenciadas por la época en que son escritas y que representan en última instancia una crítica al nacionalsocialismo y su alianza con lo religioso, comprendido en términos raciales y biológicos.

Nuestro autor, en su crítica a la religión aliada con el nacionalsocialismo, considera que el pensamiento científico es superior, olvidando que toda <<razón>> es histórica y cultural y que además toda <<razón histórica>> es al mismo tiempo una conservación del *status quo*, lo que no significa que su crítica no sea válida, sino que debe ser contextualizada. Si la generalizamos podríamos afirmar que Lefebvre niega *a priori* la <<posibilidad religiosa del ser humano>> (Duch) y declara, implícitamente, la defunción de la <<religión>>, sin embargo, no es así, él acepta que en la <<vida cotidiana>> es fundamental el ritual y el arte.

Con respecto a la reflexión sobre la <<libertad>>, Lefebvre observa que en el pensamiento de Marx hay una crítica radical a la idea de <<libertad>> emanada de la Revolución Francesa y plasmada en los “derechos del hombre” de la Constitución de 1793, puesto que esta “libertad jurídica” sólo contempla al “individuo aislado” y se funda sobre la “propiedad privada de la riqueza”.

Para el filósofo francés la definición marxista de <<libertad>> es más precisa puesto que es más concreta y dialéctica. La <<libertad>>, en el pensamiento de Marx, se define a partir del <<poder>> creciente del hombre sobre la naturaleza y sobre su propia naturaleza, es decir, sobre él mismo y sobre los productos de sus actividades; esta <<libertad>> nunca está conquistada definitivamente, ni se define *a priori*, ni se precisa por antítesis de “todo o nada”; además el <<conjunto de poderes>>, que constituyen la libertad, pertenecen a los grupos y no al individuo aislado

De manera que para Lefebvre la <<libertad>> es siempre una conquista que hay que ganar paulatinamente, deviene en grados; además esta conquista no es individual sino social: no hay individuo libre en una sociedad de esclavos, puesto que sólo una sociedad

libre permite el libre florecimiento de las posibilidades humanas; finalmente no hay <<libertad>>, en absoluto, sino “libertades”: ejercicio de “poderes”, decisiones, acciones, sobre un medio material que se domina, es decir posibilidades concretadas social y culturalmente.

La palabra <<libertad>>, desde esta óptica marxista, revela un nuevo sentido que designa la unidad de los diferentes aspectos de las libertades, sociales, económicas y políticas, con ello se abre el mundo socialmente construido a múltiples posibilidades de configuración. Desde esta óptica no existen <<leyes de la historia>> que marquen un destino inevitable, si bien es posible conocer las condiciones históricas específicas y las múltiples tendencias. Con esta reformulación del marxismo, el filósofo se opone al “mecanicismo” característico de las interpretaciones estructuralistas y dogmáticas de Marx, e incluso al propio Marx y su noción teleológica de la historia.⁶³ . Nos parece que detrás de esta concepción de <<libertad>> marxista lefebvriana hay una “discurso canónico”⁶⁴ para la <<vida cotidiana>> que predice, de manera implícita, el camino de la historia, este punto lo desarrollaremos también en el último capítulo y lo confrontaremos con el de Heller y Duch.

El ser humano, dice Lefebvre, tiene una <<doble realidad>>: biológica y social, la realidad biológica, sin embargo, no es “esencia” sino que se realiza en la conquista y ejercicio de los <<poderes>>, por medio de la “acción” y del “conocimiento”, es decir a través del devenir social e histórico; en otras palabras, es la forma social e histórica lo que configura, satisfaciendo o no, a la realidad biológica y no al revés; así, en la modernidad las <<necesidades>> se extienden y devienen cada vez más complejas y en la medida de su satisfacción es que se conquistan las libertades. De modo que el reino de la <<libertad>> deviene cada vez más grande en tanto más se separa de las condiciones impuestas por la realidad biológica, es decir en tanto más se separa de la naturaleza, conquistándola.

El pensamiento de Lefebvre es complejo porque parece ser continuador del pensamiento “modernista”, materialista y evolucionista de Marx, pretende conocer profundamente y a detalle la <<vorágine de la modernidad>> (Berman), insertarse en su

⁶³ Creemos que sobre este punto el pensamiento de Lefebvre no es preciso, a veces parece que se inclina por una teoría teleológica de la historia que se presenta como superior, que es la teleología de la ciencia, basada en la <<razón dialéctica>>.

⁶⁴ Entendemos por “discurso canónico” una teoría social que formula, explícita o implícitamente, un “trayecto”, más o menos, determinado sobre el “desarrollo” y fin de la historia, el ejemplo más claro de ello son las teorías positivistas (Comte) y marxistas que dominaron durante el siglo XIX, en Lefebvre la <<libertad>> parece jugar ese “lugar” al que la historia debe dirigirse.

“*movimiento*”, llegar al centro, pero no para dominarla sino para acabar con su impacto, sus aspiraciones son “libertarias”, no renuncia a la posibilidad de que por medio del conocimiento filosófico de la <<vida cotidiana>> se pueda llegar a la emancipación social, con Lefebvre regresa la “crítica dialéctica” que, como observó Marshall Berman, desapareció a principios del <<siglo corto>> y se distancia del pensamiento marxista, rígido y ortodoxo, encabezado por el estalinismo.

En esta crítica dialéctica el “sujeto revolucionario” ya no se reduce al trabajador y al obrero sino a todo aquel que sea capaz de alcanzar la toma de conciencia de que en una sociedad de esclavos incluso el amo no es libre. Esto significa que la transformación del mundo social y su cumplimiento es una tarea que involucra al conjunto social, a la <<vida cotidiana>> de todos los sujetos que componen la sociedad y no sólo al proletariado, y este es el aporte fundamental de Lefebvre en contra de la ortodoxia marxista que dominaba en la época y que sigue vigente, en algunos sectores, hasta hoy en día.

Con respecto a la crítica de las <<necesidades>>, nuestro autor observa que tanto las <<necesidades>> como los múltiples deseos del ser humano no tienen su fundamento únicamente en la vida biológica o los instintos, es decir no se reducen a comer, dormir y reproducirse; para el filósofo, el *telos* de la vida humana no es esencialmente la conservación de una estructura ya determinada fisiológicamente, sino al contrario, se trata de la reproducción de una <<forma>> de sociedad.⁶⁵

De acuerdo con el filósofo marxista las <<necesidades>> son construidas y satisfechas socialmente y al mismo tiempo modificadas tanto en su *contenido* como en su *forma* en el curso de la historia social. Según esta lógica, entre más necesidades tiene el ser humano y entre más las puede satisfacer, más se afirma en su <<vida cotidiana>>, más tienen “poderes” y aptitudes que ejercer y es, por lo tanto, más libre. En otras palabras, el desarrollo de la tecnología y la industria, aplicado a la producción de objetos, no es negativo en sí mismo, siempre que en estos productos se puedan satisfacer inmediatamente las <<necesidades>> creadas por ellos mismos.⁶⁶

⁶⁵ Me parece que esta crítica de las necesidades hecha por Lefebvre de manera muy expresa va a ser profundizada por Agnes Heller y su “teoría de las necesidades”. En los capítulos siguientes abordaremos con más detalle este problema.

⁶⁶ Jean Baudrillard, en su texto *Economía política del signo*, hace una crítica a las concepciones marxistas clásicas de <<necesidades>>, para Baudrillard no existen <<necesidades>> de ningún tipo, sino que todas son “ideológicas”, en cambio, él enfatiza el “deseo”, como categoría antropológica. Esta distinción será profundizada en el siguiente capítulo, cuando abordemos la teoría de las necesidades de Agnes Heller, porque con ella las reflexiones de Lefebvre son profundizadas y se pueden confrontar directamente con las de Baudrillard.

En este dominio la economía política capitalista sólo genera <<necesidades>> que la mayor parte de la sociedad no pueden satisfacer, pero además todas estas necesidades son reducidas, en su conjunto, a la necesidad del <<dinero>>. Para el filósofo, el <<dinero>> es la “mayor alienación” del hombre; en tanto que se ha convertido en una proyección externa de los deseos, se vuelve en automático en un fetiche, centro articulador alrededor del cual se planifican la satisfacción de todas las <<necesidades>>.

Todo aquello que no se puede “pagar” se vuelve una “necesidad muerta”, cada vez más alejada del trabajador en tanto que es imposible de ser satisfecha, así el sujeto puede satisfacer cada vez menos <<necesidades>>, e incluso las más “básicas” como necesidad de “espacio”, de aire puro y libre, de soledad y meditación, son las que se vuelven más difíciles de satisfacer, llevando al individuo al extremo de perder sus deseos, incluso los más instintivos como la reproducción biológica.

Con esta crítica de las <<necesidades>> y de la alienación Lefebvre destaca que el principio biológico humano de la sobrevivencia y los instintos está profundamente anclado en el mundo social y cultural, es decir en la <<vida cotidiana>>, porque el ser humano es naturaleza y cultura al mismo tiempo, idea que se enlaza con su tesis sobre <<libertad>> pues para él entre más <<necesidades>> tiene el ser humano más libre es. De acuerdo con el filósofo, los momentos de inspiración, genio, heroísmo, las grandes técnicas y objetos sociales, las conquistas del conocimiento, deben estar al servicio de la <<vida cotidiana>>, de lo contrario llevan a la alienación individual y social.

También en estas reflexiones de Lefebvre se dibuja un discurso con “final de trayecto canónico” para la <<vida cotidiana>>, el cual lleva a discursos teleológicos de la historia, este análisis se vuelve radical en Heller, por lo que profundizaremos en su desarrollo más adelante y en el último capítulo propondremos nuestra crítica e interpretación, por ahora basta con decir que nos distanciamos de estas nociones canónicas.

1.3 Primer recorte teórico: de lo racional y lo irracional al trabajo y las necesidades

Hasta este punto podemos resumir en primer lugar que la literatura es una especie de “herramienta metodológica” que sirve a Lefebvre para el estudio de la <<vida cotidiana>> una aportación que nos parece importante retomar para un eventual estudio de la cotidianidad en una sociedad concreta, como puede ser la Ciudad de México. Resulta de suma importancia comprender que para Lefebvre no hay una separación radical entre ciencia y arte y que ambas pueden nutrirse mutuamente para una mejor comprensión de la realidad social y la realidad del hombre.

Además, como hemos mencionado, existen por lo menos tres elementos centrales que caracterizan a la <<vida cotidiana>> en el pensamiento lefebvriano: <<lo racional>> y lo <<irracional>>, dentro del cual aparece el problema de la *ciencia*, la *política* y la *religión*; el <<trabajo>> y las <<necesidades>>, en donde aparece el problema del *individualismo*, la *libertad* y la *alienación*, temas reflexionados en su *Critica de la vida cotidiana* y que después aparecerán en otras obras como el *Derecho a la ciudad* y la *Producción del espacio*.

Sobre estas primeras reflexiones del filósofo marxista debemos además dejar apuntado que tiene *convergencias* y *divergencias* con los otros dos autores estudiados, en primer lugar destacamos que sus nociones de <<trabajo>> y <<necesidades>> son dos elementos que también retoma Agnes Heller para caracterizar a la <<vida cotidiana>>, si bien lo hace bajo su propia óptica, además ella coincide con Lefebvre en su concepción de <<religión>>, vinculada a lo <<irracional>>, ambos aseguran que es posible una <<vida cotidiana>> liberada de la religión, recordemos que se trata en última instancia de una crítica al nacionalsocialismo y su alianza con la religión y es una separación del estalinismo. En este punto, Lluís Duch diverge con ambos pensadores, pues para él la <<religión>> es una <<estructura de acogida>> elemental para el desenvolvimiento de la <<vida cotidiana>>.

En su conjunto, estos elementos (trabajo, necesidades, lo racional e irracional) constituyen aspectos centrales de la concepción de cotidianidad en el pensamiento de Lefebvre y van a ser complementados en sus siguientes trabajos como *La vida cotidiana en el mundo moderno* y *El derecho a la ciudad*.

1.4 Primeras influencias y repercusiones

En la década de 1950 Lefebvre publicó *Problemas actuales del marxismo*⁶⁷ y *El manifiesto del romanticismo revolucionario*.⁶⁸ Según Andrea Revueltas este último libro causó una gran influencia en Guy Debord y lo impulsó a fundar la *Internacional Situacionista*⁶⁹ que centra muchas de sus propuestas en la *creación* artística de *situaciones* extraordinarias que alteren el curso de la <<vida cotidiana>> alienada, sus acciones se centraron en intervenir el espacio urbano con actividades artísticas.

⁶⁷Henri Lefebvre, *problemas actuales del marxismo*, Córdoba, Argentina, Eds. Nagelkop, 1965.

⁶⁸ Henri Lefebvre, *Le manifesté du romantisme révolutiounaire*, París, NRF, 1957.

⁶⁹Andrea Revueltas, “1968: la revolución de mayo en Francia”, *Revista Sociológica*, año13, número 38, septiembre-diciembre de 1998, pp. 169-192.

Una de las propuestas más interesantes de los *situacionistas*, con relación a la intervención de la ciudad, fue elaborada por Constant Nieuwenhuys, su proyecto llamado “*New Babylon*” consistía en transformar el espacio urbano con nuevas propuestas arquitectónicas que enfatizaran la espontaneidad y desafiaran el funcionalismo, creando situaciones fuera de lo común en la <<vida cotidiana>>, por ejemplo colocaba escaleras que no llevaban a ningún lado, proponía la construcción de ciudades laberínticas rodeadas de espacios naturales, como bosques o jardines, diseñaba edificios destinados al trabajo, la vivienda, la diversión y el ocio en un mismo espacio.

Daniel Hiernaux piensa que fue Guy Debord quien influenció a Lefebvre en su noción de “espacio de representación” y que incluso apartados del texto de Lefebvre *La producción del espacio*, son resultado de aquella influencia.⁷⁰ Pero en una entrevista realizada por Kristin Ross en 1983, Lefebvre menciona que el proyecto de Constant y los situacionistas estuvieron influenciados por su obra: “ellos querían renovar el arte la renovación de la acción del arte en la vida (...) uno de los libros que inspiraron la formación del grupo era mi libro *Crítica de la vida cotidiana* (...) y en 1953 Constant publicó un texto llamado *Una arquitectura de Situación*. Este fue un texto fundamental basado en la idea de que la arquitectura permitiría una transformación de la realidad diaria.”⁷¹ Seguramente la influencia fue mutua, tanto de Lefebvre a los situacionistas como de ellos hacia el filósofo francés.⁷²

Como breve acotación, es preciso mencionar que nuestro autor le da un peso de suma importancia a las ciudades modernas, como el espacio por excelencia en el que se desarrolla la <<vida cotidiana>>, ya que incluso las ciudades subordinan al campo a su lógica productiva y de consumo y por lo tanto impone ciertos ritmos y rutinas, e incluso ciertas ciudades se vuelven hegemónicas sobre otras, para especificar sus reflexiones, en obras posteriores el filósofo elaborará conceptos como el de “sociedad burocrática de consumo dirigido”, que explica los procesos urbanos capitalistas como procesos de homogeneización. Para el caso de ciudades no europeas, como la Ciudad de México, las especificidades seguramente son otras, pero lo que nos interesa destacar de la reflexión

⁷⁰ Véase, Daniel Hiernaux, “Henri Lefebvre: del espacio absoluto al espacio diferencial” en Revista Veredas, México, UAM-Xochimilco, primer semestre de 2004, pp. 11-25.

⁷¹ Henri Lefebvre, para entrevista con Kristin Ross, realizada y traducida en 1983. Tomada de www.notbored.org/lefebvre-interview.html

⁷² El texto de G. Debord, *La sociedad del espectáculo*, es un claro ejemplo de la coincidencia de sus ideas con las de Lefebvre, para ambos los medios publicitarios y las ficciones comerciales estaban influenciado negativamente el conjunto de la sociedad de su época, un análisis que seguramente vale la pena reactualizar, véase, Guy Debord, *La sociedad del espectáculo*, Madrid. Ediciones Naufragio, 1994.

de Lefebvre, y que más adelante profundizaremos, es que las distintas ciudades, con sus particularidades, juega un papel central, a veces determinante, en la organización del conjunto de la cotidianidad de una sociedad.

Durante la segunda mitad de la década de 1950 Lefebvre colaboró con la resistencia argelina en Francia y criticó fuertemente la intervención soviética en Hungría lo que le costará reproches de los sectores comunistas ortodoxos hasta que en 1958 es suspendido del Partido Comunista Francés. A decir de Gabriel Weigand,⁷³ a partir de su expulsión el pensamiento de Lefebvre se volvió más libre y logró profundizar sus ideas y críticas al socialismo realmente existente.

1.5 Desarrollo del concepto

1.5.1 Literatura para una filosofía de lo cotidiano

Como mencionamos al principio un tema que preocupa a Lefebvre a lo largo de su vida es el estudio de la literatura y su vinculación con la filosofía, a las que trata de conjuntar para realizar una convergencia entre ciencia y arte para el estudio de la <<vida cotidiana>> y de la cual también surge su reflexión sobre la <<ciudad>>. Así, por ejemplo, analizando la novela *Ulises* de James Joyce, el filósofo marxista resalta la formación del individuo, la ascensión y ocaso de una familia y un grupo, el destino de la urbe, observa el filósofo:

Lo cotidiano aparece en escena revestido con lo épico: máscaras, trajes y decorados... todos los recursos del lenguaje van a utilizarse para expresar lo cotidiano, la miseria, la riqueza... está la ciudad, la especulación filosófica y el hombre laberíntico, y la sencillez de los impulsos instintivos. Están el mundo, la historia y el hombre. Están lo imaginario, y el simbolismo, y la escritura clarificadora”.⁷⁴

Como vemos, se trata de un marxismo no dogmático ni totalitario, pues para Lefebvre en la literatura se expresa la <<vida cotidiana>> de manera detallada y sublime, en ella “lo que se despliega es la subjetividad, el *tiempo* y el *espacio*. Con sus rasgos que provienen de las dualidades: lo humano y lo divino, lo cotidiano y lo cósmico, lo aquí y lo en otra parte; pero también sus triplicidades: el hombre, la mujer y el otro; la vigilia, el sueño y el ensueño; lo trivial, lo heroico y lo divino; lo cotidiano, lo histórico y lo

⁷³ Gabriel Weigand, en su conferencia: “La vida y obra de Henri Lefebvre”, dentro del Seminario Internacional “La producción del espacio y la actualidad del pensamiento de Henri Lefebvre”, realizado en México, en la UNAM y la UAM, los días 17 y 18 de mayo de 2016.

⁷⁴ Henri Lefebvre, *La vida cotidiana en el mundo moderno*, ... p. 9.

cósmico”.⁷⁵ El *objeto* y el *sujeto* clásicos de la sociología aparecen claramente en la novela.

De acuerdo con nuestro autor el contexto social e histórico es descrito por las obras literarias mediante una caracterización minuciosa, meticulosa, detallista; en *Ulises* los minutos, las horas, los días, los años, los siglos, se implican en un sólo movimiento, “la historia de un día engloba la del mundo y la de la sociedad”,⁷⁶ en conjunto, la novela de Joyce nos deja ver las distintas dimensiones sociales y antropológicas desplegadas cotidianamente y al mismo tiempo los procesos históricos que van conformando a las sociedades.

Como hemos insistido nuestro autor considera a la literatura como una obra de igual valor científico que un tratado de filosofía, un estudio sociológico y una investigación etnográfica, dice: “en efecto, no admitimos las escisiones entre el conocimiento y la poesía, ni tampoco entre la ciencia y la acción, entre lo abstracto y lo concreto, ... entre el objeto y el sujeto”.⁷⁷

El filósofo francés considera fundamental y necesaria a la literatura moderna, pues ella hace posible la filosofía de lo cotidiano, pero al mismo tiempo advierte que la literatura no puede ser considerada el único elemento para comprender la <<vida cotidiana>> y que sería “pueril” esperar del ejercicio literario, tomado en sí, las luces decisivas sobre la vida y la realidad humana, pero eso sí, la literatura nos puede iniciar en el proceso de la “salvación”⁷⁸ humana.

⁷⁵ *Ibidem.* p. 10

⁷⁶ *Ibidem.* p. 11.

⁷⁷ *Ibidem.* p. 97-98. Esta afirmación nos parece fundamental para cualquier estudio sobre la <<vida cotidiana>>, partiendo de la literatura se puede realizar un estudio cuasi-etnográfico que puede revelar rasgos fundamentales de una cultura y, por supuesto de un individuo, que por otro lado siempre es parte de su época, sus posibilidades y limitaciones. Por ejemplo, pensamos en novelas como *Santa*, de Federico Gamboa, que revelan muchas características de la sociedad porfiriana en la Ciudad de México a finales del siglo XIX y principios del XX, o bien *La región más transparente*, de Carlos Fuentes, que nos deja ver la <<vida cotidiana>> de la Ciudad de México a partir de la Revolución y hasta la década de 1940. En las conclusiones finales volveremos sobre el tema de la literatura y su importancia para el estudio de la <<vida cotidiana>>. Por el momento resulta necesario mencionar que nosotros consideramos, a diferencia de Lefebvre, que la literatura pertenece al campo, sobre todo, de lo *simbólico* y del *mythos*, y que, en esto, se distancia explícitamente de la filosofía o las ciencias sociales que, en principio, se ubican sobre todo en el ámbito del *logos*. Cómo veremos en el capítulo tres, Lluís Duch enlaza *mythos* y *logos* en su reflexión antropológica sobre la <<vida cotidiana>>.

⁷⁸ Henri Lefebvre, *Crítique de la vie quotidienne*, p. 140. Nos parece que a partir de un análisis del discurso podríamos observar que en algunas ocasiones Lefebvre utiliza un lenguaje <<soteriológico>> que parece utilizar como recurso literario, a veces este discurso conlleva un <<final de trayecto canónico>> (Duch) para la <<vida cotidiana>> centrado en la ciencia y el arte. No es el objetivo de esta investigación realizar dicho análisis, pero resulta importante dejarlo apuntado.

1.5.2 Filosofía de la vida cotidiana

Así que la “filosofía de lo cotidiano” que propone Lefebvre va más allá de la literatura, parte de ella y va hacia ella, pero exige superarla en la reflexión, y para ello propone al menos tres momentos: 1) investigar los hechos desdeñados por los filósofos y separados por las ciencias sociales; 2) mostrar la lenta separación de lo cotidiano y lo no-cotidiano y 3) caracterizar a la sociedad moderna en su conjunto. Lo que nos parece relevante de estas reflexiones son dos grandes conclusiones, por un lado, una distinción teórica y metodológica entre la <<vida cotidiana>> y <<lo cotidiano>> y, por otro lado, un elemento más que caracteriza la cotidianidad en el <<mundo moderno>>: la separación radical entre <<vida privada>> y <<vida pública>>, proceso que ocurre fundamentalmente en el seno de la <<ciudad>>. Dado que estas aportaciones son centrales nos parece necesario explicarlas en detalle.

El filósofo francés distingue <<lo cotidiano>> de la <<vida cotidiana>>. Para él, <<lo cotidiano>> abarca un sinfín de <<formas>>, objetos, estilos, la casa, los muebles, la ropa, comida, sentimientos, ideas, aspiraciones, valores, identidades, relaciones múltiples, el entorno social y natural, trabajo, ocio, salud, enfermedad, amor, tristeza, fiesta, juego, gobierno, política, economía, administración, poder, movilidad, ciencias, arte, religión; pero no como cosas aisladas sino como parte de un movimiento continuo: “Lo cotidiano son los actos diarios pero sobre todo el hecho de que se encadenan formando un todo.”⁷⁹

Todos estos hechos que constituyen <<lo cotidiano>>, lo cual parece obvio, no han podido ser reunidos en un <<todo>>, por el contrario, han sido separados y parcializados, no por obra de la <<libertad>> humana sino de la abstracción impuesta por la parcialización del conocimiento; en un sentido inverso, la misma abstracción tiene el deber de reunirlos y comprenderlos en un sólo movimiento, para Lefebvre esto se puede lograr a través del estudio de la <<vida cotidiana>>.

En el pensamiento del filósofo la <<vida cotidiana>> comprende y abarca en su conjunto a <<lo cotidiano>>, lo actualiza, le da <<forma>> y también lo trans-forma, abarca un sinfín de sentidos y proyectos, contradicciones y acoplamientos. Sin plantearse explícitamente lo que Lefebvre hace es distinguir entre lo <<estructural>> – lo cotidiano– es decir aquello que pertenece a todas las sociedades (ropa, vivienda,

⁷⁹ Henri Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne, III. De la modernité au modernisme (Pour une métaphilosophie du quotidien)* Paris : L'Arche, 1981, p. 8.

muebles, aspiraciones, valores, deseos, necesidades) y lo <<histórico>>, –la vida cotidiana– o sea la articulación histórica en una <<forma>> concreta de lo que es común.

Con relación a su caracterización de la modernidad existen algunos puntos que nos parecen pertinentes mencionar antes de enfatizar sus conclusiones. Primero recordemos que para Lefebvre la <<vida cotidiana>> en el <<mundo moderno>> se define por estar en el centro de los grandes procesos de transformación, en <<la vorágine>> (Berman), por ejemplo, en la Primera y Segunda Guerra Mundial.

Según el filósofo marxista, en el proceso de conformación de la modernidad la filosofía, las ciencias, el arte, la religión, se han vuelto lo <<no-cotidiano>> por excelencia, actividades de las que se ocupan únicamente los especialistas, los eruditos de las áreas respectivas; asimismo el gobierno, la política, el ejercicio del poder, la administración, se han burocratizado, se han vuelto de “uso” exclusivo de “los políticos”, han sido alejados de la <<vida cotidiana>> del conjunto de las personas, ciudadanos e individuos que conforman la sociedad.

Con estos procesos ocurren múltiples cambios: acentuación de la división del trabajo, disolución de la comunidad y auge del <<individualismo>>, atenuación de lo sagrado por lo profano, eliminación de los símbolos por los signos y éstos por las señales, dislocación de los ritmos biológicos, separación radical del hombre con la naturaleza, dominación de la ciudad sobre el campo.

Recién pasadas dos décadas de la Segunda Guerra mundial, Lefebvre se pregunta ¿cómo caracterizar a la sociedad moderna de posguerra? ¿Sociedad burguesa, capitalista, industrial, urbana, técnica, burocrática, de la abundancia, del ocio, de consumo, del espectáculo? ¿Es igual la sociedad en todos lados, hay características que comparten las diferentes sociedades?⁸⁰

El filósofo francés observa que las sociedades modernas son organizadas a través del *consumo* subordinado al <<valor de cambio>>; esta estrategia consiste en estructurar los fragmentos de la cotidianidad y explotar cada uno de ellos: fomentar el consumo de mercancías en el trabajo, en la vida familiar y privada, en el ocio, en el descanso y en lo lúdico, el consumo constante de la tecnología, que día a día es más sofisticada; incluso las expresiones artísticas, religiosas y culturales han sido convertidas en mercancías que se consumen y, por ende, producen plusvalía; el espacio urbano, sometido a la generalización del valor (de cambio), está siendo convertido paulatinamente en una

⁸⁰ Véase, Henri Lefebvre, *La vida cotidiana en el mundo moderno*.

mercancía: sobre la ciudad moderna se inscribe la manipulación de lo cotidiano, su distribución, la organización controlada y minuciosa del *tiempo*.

Desde esta perspectiva, Lefebvre caracteriza a la sociedad contemporánea como una <<sociedad burocrática de consumo dirigido>>⁸¹, con esta precisión intenta subrayar lo racional y sus límites, que organiza y dedica sus esfuerzos a la dominación de lo cotidiano. La <<sociedad burocrática de consumo dirigido>> es, además, caracterizada como una <<sociedad terrorista>> que encarna al menos cuatro grandes elementos que deben ser comprendidos: a) la sociedad, como ya lo diagnosticó Marx, es una sociedad dividida en clases,⁸² a las que se les organiza su cotidianidad y su consumo de maneras opuestas; b) la sociedad se ha vuelto “sobre-represiva”; c) se ha llegado incluso al control y manipulación de la conciencia y los instintos biológicos y d) todo ello se trata de sostener y justificar por medio de la ordenación jurídica, la ley escrita.

a) La sociedad moderna de clases sociales se caracteriza por ser represiva, cuenta con medios ideológicos de persuasión y con medios de coacción física. Estos medios van desde la institucionalización pedagógica⁸³ de la dominación, que se afianza desde la infancia y se extiende a todas las clases sociales, incluida la clase dominante, hasta los cuerpos punitivos.⁸⁴ La represión “llena la historia de la vida cotidiana”⁸⁵, es decir, no se limita a la economía, ni a las instituciones, ni a la ideología, sino que pretende abarcar todos los aspectos de <<lo cotidiano>>.

Para Lefebvre, igual que lo dijo Marx, la sociedad está dividida en clases de dominadores y dominados, por lo tanto, no sólo la *producción* económica obedece a una división, sino también, y de manera importante, el “*consumo*”. Como vimos en la *crítica del dinero* que formula el filósofo francés, la satisfacción de las necesidades, incluso las más elementales, se han reducido a la posesión del dinero, el cual concentra todas las

⁸¹ Henri Lefebvre, *La vida cotidiana en el mundo moderno...* p. 79.

⁸² Quizá la simple división entre burguesía y proletariado sea hasta cierto punto obsoleta, pero desde otras perspectivas y con otra caracterización, sociólogos como Pierre Bourdieu están de acuerdo en la división de la sociedad en clases sociales; pero incluso desde el ámbito institucional se reconoce la existencia de clases sociales, por ejemplo en México el Programa Nacional de Protección a los Derechos del Consumidor, publicado el 8 de mayo de 2014, en el Diario Oficial de la Federación, define seis clases sociales mexicanas, en las que influyen factores como el "triunfo" profesional. Véase:

http://dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5343849&fecha=08/05/2014

⁸³ Paul Ricoeur hace el hincapié en la idea de que el <<poder>> no necesariamente desemboca en dominación, ni el <<tener>> en propiedad privada, ni los <<valores>> en superioridad moral, de hecho, más bien él apuesta a una pedagogía de los sentimientos, Véase, Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, Trotta, Madrid, 2004.

⁸⁴ Véase, Michel Foucault, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1999.

⁸⁵ Henri Lefebvre, *La vida cotidiana en el mundo moderno, ...* p. 179.

posibilidades de “consumo”, esta situación provoca que la gran mayoría de la población tengan poco o nulo acceso a la riqueza que ellos mismos producen y, al mismo tiempo, una minoría puede acceder y comprar cantidades inimaginables de mercancías que no podrían terminar de consumir en toda su vida.

b) La sociedad sobre-represiva modifica y extiende las modalidades de represión, sus procedimientos, sus medios y sus aspectos, confía la represión a los pequeños grupos (la familia, los amigos) o mejor aún a la conciencia de cada uno. Para Lefebvre, por ejemplo, el protestantismo “ha propiciado las representaciones y el lenguaje en los que se ha deslizado el capitalismo, permitió al valor de cambio generalizarse.”⁸⁶ La sociedad sobre-represiva elude los conflictos de clase, suaviza las contradicciones sociales y promueve la auto-represión:

Las coacciones no reconocidas y no reconocibles asedian la vida de los grupos (y de los individuos en estos grupos) y los regularizan con la estrategia formal. La diferencia entre la conciencia dirigida desde afuera (*other directed*, según Riesman) y la que se dirige así misma (*inner directed*) desaparece, puesto que lo que aparece como interior no es más que el exterior investido y disfrazado, interiorizado y legitimado. La protesta se ve inmediatamente, ora reducida al silencio, ora considerada como desviación y como tal neutralizada, ora absorbida e integrada.⁸⁷

c) El fundamento de la represión llega al control no sólo de la sexualidad, como advertía Freud a principios del siglo XX, sino incluso de la fecundidad, es decir se extiende al ámbito biológico, fisiológico y natural.⁸⁸ Atrás vimos que en la *crítica de las necesidades* el filósofo destaca que no son las estructuras biológicas las que condicionan la <<forma>> social, sino que es la <<vida cotidiana>> la que configura los instintos, fomentando la libertad y expansión armónica de las “pulsiones” o reprimiéndolas hasta negarlas formando la conciencia <<privada>> y <<mistificada>>.

Así, el filósofo afirma que “la sociedad sobre-represiva encuentra en la sociedad terrorista su conclusión lógica y final. Convergen las coacciones y el sentimiento <<vivido>> de Libertad”⁸⁹ a través de la dominación y autodominación de las

⁸⁶ *Ibidem*. pp. 180-181.

⁸⁷ *Ibidem*. p. 181

⁸⁸ Sobre el control de la fecundidad el caso de México es significativo, por ejemplo, el 1 de mayo de 2014, la Secretaría de Desarrollo Social del Gobierno Federal, anunció que el “Programa Oportunidades” que otorga una ayuda económica a familias de escasos recursos, no apoyaría a familias que vayan a tener más de tres hijos, y la titular de la Secretaría mencionó: “Pero también les estamos solicitando que vayan a los talleres de planificación familiar, para que sean tres hijos en toda su vida y no más.” Nota tomada de: <http://www.jornada.unam.mx/2014/05/02/politica/020n1pol>

⁸⁹ Henri Lefebvre, *La vida cotidiana en el mundo moderno*, p. 181.

<<necesidades>>, instintos y deseos. En otras palabras, los mecanismos de represión se introducen en los comportamientos, la conciencia y se instalan en los cuerpos (Foucault) este análisis es uno más de los aportes de Lefebvre al análisis de la modernidad.

Una característica más de la <<sociedad terrorista>> de <<consumo dirigido>> puede ser comprendida a partir del concepto de <<grado cero>>, para el filósofo marxista, sus rasgos son: el intento de suprimir la crítica pertinente; un estado caracterizado por la pseudo-presencia del sujeto y una falsa simultaneidad; lugares neutralizados como <<guetos higiénicos y funcionales>>: espacios donde se hace apología de una “creatividad” (que deviene en re-producción), de una “libertad del habla” (que acontece en repetición), de la “feminidad” (que sólo reproduce patrones de masculinidad) y sobre todo donde predomina la circulación el intercambio y el consumo de mercancías, la libertad se presenta entonces como consumo alienado.

El <<grado cero>> también se puede caracterizar por una especie de <<ascetismo mental y social>>, un culto a la abundancia, inaccesible para el conjunto de la sociedad, los estilos y las obras. En suma, un cuadro de alienación que se presenta como “aburrimento” en el seno de la abundancia característica de la modernidad: “el terrorismo mantiene esta ilusión, este grado cero del pensamiento crítico. La acción terrorista de las formas conserva la falsa transparencia de lo real y enmascara las formas que mantienen esta realidad.”⁹⁰ Aquel que tiene la osadía de oponerse al <<grado cero>> es aislado, silenciado o enjuiciado como un loco.

d) Una última característica que define a la <<sociedad terrorista>> se relaciona íntimamente con la *escritura* como dominación, la <<Ley>> que fundamenta el terror, la escritura que traza sobre una <<territorio en blanco>> (el territorio nunca está en blanco) la organización del mundo social; la ciudad planificada desde un mapa e impuesta en un espacio geográfico sobre los habitantes; lo escrito como prototipo de las instituciones; el paso de las costumbres a las codificaciones, la subordinación de la tradición oral a la escritura justificadora de la dominación. En el <<mundo moderno>> “la posibilidad de la libertad está escrita en signos, que se consumen como si fueran la propia libertad.”⁹¹ Así, el reino de la cosa escrita también define una <<topología de la modernidad>>.

Para el filósofo la <<sociedad terrorista>> no es la sociedad de las dictaduras “rojas o blancas”, o para usar un término más contemporáneo, la de la dictadura del mercado, donde reina un terror difundido desde arriba; en la sociedad terrorista la violencia

⁹⁰ *Ibidem.* p 227.

⁹¹ *Ibidem.* p. 195.

permanece siempre latente, cada uno llega a ser terrorista y su propio terrorista, ejerciendo, aunque sea por un instante, la coacción.

Con la caracterización del <<mundo moderno>> Lefebvre va tejiendo al mismo tiempo las posibilidades de su transformación; él cree que es posible la <<revolución>> si al mismo tiempo se conocen los principales rasgos de aquello que se pretende transformar, de otro modo permanece latente el riesgo de la “repetición” de los mismos errores políticos, de caer en una especie de “esquizofrenia” que solo profundice las contradicciones sociales y la acumulación capitalista sin generar salidas a la crisis.

Para profundizar su análisis y al mismo tiempo hacer propuestas que enfrenten el desarrollo capitalista de la urbe construye su texto *El derecho a la ciudad*, publicado en marzo de 1968, en el cual, distanciando de las nociones jurídico-liberales del derecho positivo, propone una nueva noción de <<revolución>> en la <<vida cotidiana>> al tiempo que realiza su estudio sobre la ciudad moderna.

1.5.3 El derecho a la ciudad: vida pública y vida privada

Para Lefebvre la ciudad en su génesis fue *creada* fundamentalmente como <<valor de uso>>, como una <<obra>>, en términos marxistas, esa es su <<forma social natural>>. Con la aparición histórica del modo de producción económica capitalista, el <<valor de uso>> del espacio urbano fue colonizado paulatina, pero eficazmente, por el <<valor de cambio>> y la ciudad convertida en un <<producto>>, una mercancía que se puede comprar y vender.

A partir de esta consideración, Lefebvre plantea dos distinciones: 1) entre <<creación>> y <<producción>> y 2) entre <<obra>> y <<producto>>. La <<obra>> proviene de una <<creación>> y está esencialmente destinada a su <<valor de uso>>, el <<producto>> es resultado de la <<producción>> y, sin anular el <<valor de uso>>, está fundamentalmente destinado al <<valor de cambio>>, al mercado. La ciudad como una <<obra>> y la ciudad como un <<producto>> son dos modalidades históricas que contrastan irreversiblemente entre sí y cronológicamente la <<obra>> antecede al <<producto>>.⁹²

Con la subordinación de la <<ciudad>> al <<valor de cambio>> y al desarrollo del capitalismo, la gran mayoría de los <<ciudadanos>> son alejados de los procesos que van dando forma a la urbe, convirtiéndose en simples <<consumidores>> de <<espacio urbano>>, son recluidos en su <<vida privada>> y no sólo están subordinados a los

⁹² Véase, Henri Lefebvre, *El derecho a la ciudad*, Barcelona, Editorial Península, 1973.

procesos económicos, sino que también están alejados de la vida política que organiza su ciudad y, por lo tanto, a su sociedad. No deciden sobre muchas de sus acciones cotidianas, pues están reguladas por el <<valor de cambio>>, la extracción de <<plusvalía>> y por la lógica del <<trabajo>> alienado, dirigidas por el consumo, no deciden sobre la <<forma>> en que ha de producirse el espacio urbano, ni sobre el *modelo* de ciudad que quieren habitar.

La separación radical entre <<vida pública>> y <<vida privada>> constituye una de las grandes fracturas de la <<vida cotidiana>> en el <<mundo moderno>> y es una de sus características principales que nos permiten comprender nuestro momento histórico individual y colectivamente. La reunificación entre <<vida privada>> y <<vida pública>> va a ser una de las propuestas que hace Lefebvre para reconceptualizar la idea de <<revolución>>, como veremos enseguida.

1.5.4 Derecho y revolución: hacia una síntesis

El filósofo marxista es consciente que el concepto de <<derecho>> en términos de del ámbito jurídico liberal defiende, en última instancia, la “propiedad privada” de una vivienda, el acceso a los servicios urbanos, el derecho al libre tránsito, todo ello, sin afectar la lógica de la acumulación capitalista y las bases políticas que lo sustentan, e incluso fortaleciéndolas y haciendo de la ciudad y del espacio urbano mercancías dispuestas al mejor postor. Para Lefebvre el <<derecho a la ciudad>> va más allá, e incluso va en contra del derecho jurídico-político liberal estructural de los Estados; en su pensamiento filosófico el <<derecho>> se dirige hacia la reapropiación de la ciudad por parte de sus habitantes, de sus <<usuarios>> cotidianos, a través del ejercicio de la *politicidad* y la restitución del <<valor de uso>> del espacio urbano.

Para el filósofo francés <<el derecho a la ciudad>> es en primera instancia la <<producción>> de otra <<espacialidad>> por medio de nuevas *prácticas* cotidianas (autogestión, solidaridad, autonomía)⁹³ que vayan subvirtiendo el orden impuesto por la lógica de la acumulación de capital, comenzar hacer de la <<vida privada>> nuevamente <<vida pública>> y restituir el tejido social.⁹⁴

⁹³ Dejamos apuntado, para desarrollar más adelante y en el capítulo final, que Lefebvre causó gran influencia en el movimiento social de 1968 en Francia, sobre todo entre los estudiantes y los obreros de tendencias “salvajes”.

⁹⁴ Para Lefebvre el <<espacio urbano>> es sobre todo un <<espacio social>> parte inherente, *proceso* y *producto* de un triple ordenamiento: 1) de la reproducción biológica (familia) 2) de la reproducción de la fuerza de trabajo (clase obrera) y 3) de la reproducción de las relaciones sociales de producción, ordenamiento que se actualiza de <<forma>> variada, a través de la historia. Visto así el <<espacio>> es inseparable y consustancial a la sociedad, pero más aún, el <<espacio social>> es fundamentalmente el <<espacio>> de la <<vida cotidiana>>, por lo que además de estar en continuo movimiento puede ser

Junto a las nuevas prácticas cotidianas anticapitalistas se deben impulsar programas de “reforma urbana”, pero observa Lefebvre: “reforma no definida por los marcos y posibilidades de la sociedad actual, no sujeta a un <<realismo>>, pesa a estar basada en el estudio de las realidades.”⁹⁵ Y más adelante enfatiza que se requieren: “*proyectos urbanísticos* muy osados, que incluyan <<modelos>>, formas de espacio y tiempos urbanos, sin preocuparse de su carácter realizable actualmente o no, utópico o no (es decir, proyectos lucidamente <<utópicos>>) (...) Que la imaginación se despliegue en la apropiación del tiempo, del espacio, de la vida fisiológica, del deseo”.⁹⁶

El <<derecho a la ciudad>> es en realidad el derecho a la <<producción>> de otro *espacio* (urbano) y otro *tiempo*, o mejor aún a la <<creación>> de una nueva ciudad. En términos marxistas, el <<derecho a la producción>> no alienada de la ciudad, el derecho a la producción de otra espacialidad y temporalidad en donde sea restituido el <<valor de uso>> y eliminada hasta sus últimas consecuencias la extracción de <<plusvalía>>. ¿Qué entiende Lefebvre por <<valor de uso>> del espacio urbano? es una pregunta que no responde el propio filósofo, sólo esboza ciertas pinceladas de lo que podría ser, con lo cual más bien apunta hacia una “libertad creadora” y hacia un futuro abierto.

En este punto es necesario aludir, rápidamente, a la obra de Jean Baudrillard, quien por cierto fue alumno de Lefebvre. En su texto, *Crítica de la economía política del signo*,⁹⁷ se separa de la teoría económica marxista basada en la distinción entre <<valor de uso>> y <<valor de cambio>>, pues para él, dichos conceptos se basan en una “hipótesis empírica falsa” que considera separados el *sujeto de necesidades* del *objeto de consumo*, lo que representa una “metafísica” y una racionalización del <<valor de uso>>, en última instancia, para él “la utilidad misma es una relación fetichizada”⁹⁸ porque se afirma que el <<valor de uso>> es el “paraíso terrenal” en el que todos podrán satisfacer sus “necesidades”.

Para Baudrillard es necesario comprender que en la economía política hay por lo menos dos elementos más que son fundamentales para la comprensión de las relaciones sociales, uno es el “valor diferencial signo” y otro es el “intercambio simbólico”. De acuerdo con su perspectiva el ámbito de la economía marxista se reduce a una

radicalmente transformado. Véase, Henri Lefebvre, *La producción del espacio*, España, Capitán Swing, 2013.

⁹⁵ Henri Lefebvre, *El derecho a la ciudad*, Barcelona, Editorial Península, p. 125.

⁹⁶ *Ibidem.* p. 134.

⁹⁷ Jean Baudrillard, *Crítica de la economía política del signo*, México, Editorial Siglo XXI, 1999.

⁹⁸ *Ibidem.* p. 149.

interpretación semiótica en la que el <<valor de cambio>> tiene la función de *significante* y el <<valor de uso>> la función de *significado*, ambos componen el *signo* económico (código estructural) en el que el <<valor de cambio>> se generaliza, anulando la *diferencia* (valor diferencial del signo) y el *símbolo* (intercambio simbólico), desde su perspectiva este proceso caracteriza la modernidad capitalista.

Para Baudrillard sólo es posible la superación del “fetichismo” del <<valor de uso>> si se reincorpora nuevamente el “intercambio simbólico” y el “deseo” como categorías de la economía que superen la falsa separación teórica entre “sujeto” y “objeto”, así como entre “utilidad” y “consumo” y se restituya la posibilidad de “devolver” el *don* (Mauss). En el capítulo dos, cuando profundicemos su crítica a la “teoría de las necesidades” y la opongamos a la de Heller, volveremos sobre esta discusión.

Por nuestra parte creemos que el problema teórico sobre ¿qué entiende Lefebvre por <<valor de uso>> del espacio urbano? requiere de mayor atención y de un desarrollo que no puede ser realizado en este trabajo, pero vale la pena mencionar que, diferencia de Baudrillard, creemos poder encontrar en el concepto marxista de <<valor de uso>> múltiples dimensiones antropológicas y sociales: la política, la economía y la cultura, para nosotros puede alcanzar dimensiones *simbólicas* y *hermenéuticas*, y no sólo semióticas.⁹⁹

Regresando con Lefebvre, para él la teoría urbanística ayudará a la conformación de la nueva sociedad urbana, pero se trata sobre todo de la práctica cotidiana de los habitantes o ciudadanos, una *praxis* política que empuje la transformación de las actuales condiciones urbanas, por lo que requiere de un amplio apoyo social y fuerzas políticas para operar; además se requiere de la filosofía, si bien es cierto que es necesaria una base social, ésta se nutre de la ciencia, de una teoría dialéctica de lo urbano que esté en consonancia con las transformaciones que se requieran en la práctica; se precisa de un incesante movimiento “entre la ciencia y la fuerza política, como un dialogo”¹⁰⁰ lo que actualiza, a cada momento, las relaciones teoría-práctica-crítica.

Asimismo, junto a la ciencia se requiere restituir el papel del <<arte>> en la realización de la sociedad urbana, restituir el carácter artístico y creativo en la apropiación de la ciudad, hacer de ella una *obra*. El arte, asegura Lefebvre: “proporciona múltiples

⁹⁹ Para una propuesta de profundización véase mi artículo: “*Valor de uso y espacio urbano: la ciudad como eje central de la conformación política, cultural y simbólica de las sociedades*”, Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales, vol. LIX, núm. 222, septiembre-diciembre, 2014, pp. 167-186, UNAM, México.

¹⁰⁰ Henri Lefebvre, *El derecho a la ciudad*, Barcelona, Editorial Península, p. 136.

figuras de espacio y de tiempos *apropiados*: no soportados, no aceptados por una resignación pasiva, metamorfoseados en obra. La música muestra la apropiación del tiempo, la pintura y la escultura la del *espacio*.”¹⁰¹ Con el arte la capacidad *creadora* regresa y la conciencia alienada despierta, la historia del arte, la ciencia de la ciudad, entran en mediación en la construcción de la (verdadera) vida urbana: “a la fuerza social capaz de realizar la sociedad urbana incumbe hacer efectiva y eficaz la unidad (la <<síntesis>>) del arte, de la técnica, del conocimiento”¹⁰² para realmente ejercer el <<derecho a la ciudad>>.

Para Lefebvre el <<derecho>> así planteado es más bien una *política* que al mismo tiempo implica una *ética* que exige una transformación radical de las actuales relaciones sociales basadas en la producción económica capitalista, implica la transformación material y simbólica de la ciudad, del espacio urbano y del “modelo” mismo de ciudad, es por tanto de carácter revolucionario. Para nuestro filósofo marxista, esta *política* es necesaria y fundamentalmente una actividad de la <<vida cotidiana>> que *produce* y *crea* su propia espacialidad, rompe, paulatinamente, con la “producción” alienada de la ciudad mientras va transformando el espacio urbano.

Entendemos el <<derecho a la ciudad>> como una propuesta de Lefebvre para acabar con la separación radical entre <<vida privada>> y <<vida pública>> que permita a los ciudadanos ejercer eficaz y efectivamente la <<política>> y por lo tanto tomar en sus manos la construcción de su propio destino, utilizando no sólo la <<razón>> sino también la <<imaginación>>, al mismo tiempo entendemos su propuesta como una superación de la distinción entre “sujeto” (ciudadano) y “objeto” (ciudad) por lo que no se basa en una “hipótesis falsa” (Baudrillard), al contrario para Lefebvre solo hay ciudad ahí donde hay ciudadanos que la construyan en su vida diaria, no hay separación entre “usuarios” y “espacio urbano”.

Así la idea de <<revolución>> que dominaba en el pensamiento marxista ortodoxo y que postula que su principal objetivo es el control del Estado para impulsar las transformaciones sociales es criticada por Lefebvre porque la considera peligrosa, de corte autoritario, para él, las transformaciones sociales deben ocurrir primero en la <<vida cotidiana>> a través de un ejercicio consciente de la <<política>> dentro de los marcos de la ciudad moderna, buscando transformar su <<espacio urbano>> por medio de <<tácticas>> y <<estrategias>> variadas.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 136. (Las cursivas son mías).

¹⁰² *Ibidem*, p. 136.

Para resumir lo hasta aquí expuesto, y como mencionamos al principio del apartado, Lefebvre aporta dos reflexiones más para el estudio de la vida cotidiana y su caracterización: distingue teóricamente entre <<lo cotidiano>> –lo estructural– y la <<vida cotidiana>> –lo histórico– y enfatiza la idea de que <<lo cotidiano>> puede tomar un sinfín de <<formas>>, con lo cual observa que la historia no tiene un curso teleológico que lleve inevitablemente al socialismo y al comunismo, como planteaban los pensadores comunistas más ortodoxos.

Asimismo, observa que una de las características de la <<vida cotidiana>> en el <<mundo moderno>> es la separación radical entre <<vida privada>> y <<vida pública>>, haciendo de las actividades políticas, artísticas, filosóficas, actividades <<no-cotidianas>>. Su propuesta de revolución busca reunir lo público y lo privado en la cotidianidad y piensa que el escenario más apropiado para ello es la <<ciudad>>. Como podemos observar su noción de revolución se distancia críticamente a la del marxismo ortodoxo. Todas estas ideas van impactar en el movimiento social de 1968 en Francia y años después en los estudios sobre lo urbano, dado que sus repercusiones son muy importantes es central mencionarlas brevemente.

Antes nos parece pertinente mencionar que el diagnóstico que ofrece Lefebvre de la modernidad centrado en la separación radical entre <<vida pública>> y <<vida privada>> es una reflexión que aparece también en Agnes Heller y Lluís Duch, si bien cada uno le da su propio contenido y con diferentes perspectivas, lo que nos indica que este punto es de central importancia para comprender la <<vida cotidiana>> en nuestras sociedades contemporáneas y es un elemento alrededor del cual reflexionan los tres pensadores que estudiamos.

1.6 Influencias del pensamiento de Lefebvre

Gregory Busquet y Jean-Pierre Garnier, en un artículo publicado en 2012,¹⁰³ observan que fue sobre todo entre 1967 y 1976 que las ideas de Lefebvre tuvieron una amplia recepción en Francia e impactaron en amplios círculos académicos que acogieron su crítica anticapitalista, así como en algunos sectores sociales, sobre todo entre estudiantes y obreros anarquistas.

Remi Hess, alumno de Lefebvre en aquellos años, menciona que en 1968 nuestro autor impartía cursos magistrales en la Universidad de Estrasburgo, donde recién había

¹⁰³ Georgy Busquet y Jean-Pierre Garnier, “Un pensamiento urbano todavía contemporáneo. Las vicisitudes de la herencia lefebvriana”. Revista Urban, Artículos y Notas de Investigación, Universidad Politécnica de Madrid, NS02, septiembre 2011- febrero 2012, pp. 41-57.

ganado una plaza, a su clase asistían decenas de estudiantes y se daba en uno de los auditorios más grandes de la Universidad, a decir de Hess, todos esos estudiantes participaron en las movilizaciones sociales y algunos fueron los principales protagonistas del mayo francés, desde su perspectiva no ha existido un teórico en Francia que haya tenido tanta influencia en un movimiento social.¹⁰⁴

Gabriel Weigand menciona que en 1968 uno de los autores más conocidos en Francia y en el mundo académico occidental era Althusser, quien había desarrollado un estructuralismo marxista que tuvo mucha influencia en toda Europa. Según Weigand las principales tesis de Lefebvre que aparecen en *El derecho a la ciudad* son un distanciamiento del pensamiento estructuralista althusseriano y al mismo tiempo una crítica.¹⁰⁵

Como atrás mencionamos, para Lefebvre no es la producción económica la <<estructura>> que determina la historia ni es la base sobre la que se alzan las relaciones sociales y las instituciones, sino que la <<economía>> toma una <<forma>> concreta (feudalismo, capitalismo) en tanto se decide conscientemente sobre ella, es decir por medio de una decisión política autónoma que ocurre primero a nivel de la cotidianidad, es el capitalismo el que ha invertido esta relación imponiendo las relaciones económicas y la extracción de plusvalía como teleologías únicas.

En 1972 Manuel Castells, alumno de Alain Touraine y entonces seguidor muy cercano de las tesis estructuralistas de Althusser, publicó *La cuestión urbana* y dedicó un apartado del capítulo dos a criticar la obra de Lefebvre. En este trabajo, haciendo una distinción entre ciencia e ideología, Castells califica el pensamiento lefebvriano de “ideológico” porque según él Lefebvre se desvía de las principales tesis del materialismo histórico y reemplaza la idea del <<comunismo>> por el de la <<revolución urbana>>.

El principal defecto que Castells encuentra en Lefebvre es que centra su idea de <<revolución>> en la <<vida cotidiana>> y pierde de vista las relaciones del <<trabajo>> en el contexto de la industrialización, enfatizando la superación de la <<alienación>>

¹⁰⁴ Remi Hess, en su conferencia magistral: “La vigencia de Henri Lefebvre y la pertinencia de La producción del espacio” Dentro del Seminario Internacional “La producción del espacio y la actualidad del pensamiento de Henri Lefebvre”, realizado en México, en la UNAM y la UAM, los días 17 y 18 de mayo de 2016.

¹⁰⁵ Gabriel Weigand, en su conferencia: “La vida y obra de Henri Lefebvre”, dentro del Seminario Internacional “La producción del espacio y la actualidad del pensamiento de Henri Lefebvre”, realizado en México, en la UNAM y la UAM, los días 17 y 18 de mayo de 2016.

antes que la de la <<plusvalía>>, por este motivo califica peyorativamente el pensamiento de Lefebvre de <<libertario>>, <<anarquista>> y <<espontaneísta>>. ¹⁰⁶

Muchos años después, cuando Castells abandonó sus posturas estructuralistas, reconoció su crítica fallida al pensamiento de Lefebvre y en cambio enfatizó sus aportaciones para el conocimiento del espacio urbano, de las contradicciones sociales que surgen en el seno de la ciudad, de la instrumentalización de la ciudad para la consolidación del desarrollo del capitalismo, en sus propias palabras: “Henri Lefebvre ha sido el mayor filósofo de las ciudades que ha habido nunca.” ¹⁰⁷

En 1974 nuestro autor publicó *La producción del espacio* que podemos considerar como una de sus obras más importantes, en el año 2013 se publicó por primera vez en español, en este trabajo responde con una agudeza y una finura a las críticas que le habían llovido por parte de los estructuralistas, en él termina de enlazar sus principales preocupaciones teóricas y políticas: la literatura, la vida cotidiana, la ciudad, y la revolución, dada su importancia es necesario detenernos a explicar sus principales aportaciones.

1.7 La producción del espacio: revolución y antagonismos

1.7.1 Tiempo y espacio: aportaciones a la ontología de la vida cotidiana

En prácticamente todo el conjunto de su obra Lefebvre redacta sus textos de una forma poco ortodoxa con relación a las formas académicas, prácticamente no cita a los autores que son su marco teórico y tampoco explicita a los que critica, incluso, observa Remi Hess, en algunos años de su vida, cuando militaba en el Partido Comunista, inventaba citas de Marx para evadir la censura; de ahí que resulte muy complicado analizar su pensamiento. Esta situación cambió en su texto *La producción del espacio* que está más cercano a los cánones académicos y se ubica explícitamente dentro de la reflexión filosófica de la tradición occidental.

Lefebvre construye su noción de *espacio* otorgándole un estatus central para la filosofía moderna, la sociología y la historia, pero sobre todo para comprender las diferentes <<formas>>, materiales y culturales, en que se *produce* la sociedad; *La producción del espacio* deviene central en el pensamiento del filósofo francés pues sintetiza muchas de los debates teóricos y políticos que se dan en Francia y Europa

¹⁰⁶ Véase, Manuel Castells, *La cuestión urbana*, Madrid, Siglo XXI, 1978, pp. 95-137.

¹⁰⁷ Bob Catterall, “Citizen Movements, Information and Analysis: an interview whit Manuel Castells”, *City* 7, p 146. Citado por Lawrence Costes, “Del derecho a la ciudad de Henri Lefebvre a la universalidad de la urbanización moderna”, *Urban. Artículos y notas de investigación*, septiembre de 2011 - febrero de 2012.

durante la década de 1960 y la primera mitad de 1970.

De acuerdo con nuestro autor en la tradición filosófica, desde Euclides, pasando por Descartes y Spinoza, hasta Kant, el espacio es sólo un “receptáculo” o una “cosa mental” o bien una “categoría” metafísica;¹⁰⁸ para Hegel, es el <<Tiempo Histórico>> el que engendra el Espacio, sobre el que ha de reinar el Estado moderno;¹⁰⁹ para el marxismo ortodoxo del siglo XX, el espacio es una <<superestructura>> resultado de las fuerzas de producción y las estructuras de las relaciones de producción;¹¹⁰ para la lingüística encabezada por Chomsky, el espacio es un <<discurso>>, una especie de lenguaje;¹¹¹ en fin, para las ciencias sociales y humanas en general el espacio está <<fragmentado>>, así por ejemplo se habla de espacio literario, pictórico, comercial, continental, sociológico, urbano, político, y esta parcialización ha servido como estrategia política para consolidar al Estado moderno y su dominación.¹¹²

Frente a este panorama teórico que relega al espacio, tanto en términos prácticos como políticos y filosóficos, Lefebvre sitúa su reflexión filosófica proponiendo una <<ciencia del espacio>> para comprender qué lugar ocupa en la conformación de las sociedades modernas y cuál es su importancia en los procesos de cambio sociocultural, en la <<revolución>>. Su objetivo es reunificar el <<espacio natural>> (fenómenos naturales) con el <<mental>> (lógico, epistemológico) y el <<social>>” (de la práctica cotidiana) realizando una teoría sensible que unifique al mismo tiempo lo <<imaginario>> los <<símbolos>> y las <<utopías>>.¹¹³

Dentro de todo su desarrollo sobre <<la producción del espacio>>, que trataremos de sintetizar, la principal aportación que nos interesa destacar con relación a su noción de <<vida cotidiana>> es que la une a la noción de <<tiempo>> y <<espacio>> y define estos dos conceptos con relación a la misma cotidianidad, con lo cual trata de terminar de romper con las nociones teleológicas de la historia, con el esencialismo antropológico y con la separación sujeto/objeto.

¹⁰⁸ Véase, Henri Lefebvre, *La producción del espacio*, ... p. 63.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 81.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 55.-56.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 67.

¹¹² *Ibidem*, p. 69-70. Parece que Lefebvre desconoce los esfuerzos de algunos teóricos franceses anteriores a él, por ejemplo, Gastón Bachelard y su *Poética del espacio* que, entre otras cuestiones, resalta el carácter fundamental del espacio como espacio íntimo, de afección, y de acogida; o bien al antropólogo Maurice Merleau-Ponty y su concepto de <<espacio antropológico>> que resalta la idea de la percepción y la vivencia del espacio.

¹¹³ Henri Lefebvre, *La producción del espacio*, ... p. 72.

1.7.2 Espacio y vida cotidiana

Si bien Lefebvre detecta que la filosofía y las ciencias sociales en general han tenido una comprensión muy limitada del espacio, pues incluso Marx lo reduce a ser escenario del <<tiempo revolucionario>>, no pretende construir su reflexión de la “nada”. Entre los filósofos que Lefebvre estudió destaca Nietzsche, menospreciado por la ortodoxia marxista, quién a decir del filósofo francés fue el único teórico que comprendió la primacía del espacio y la problemática de la espacialidad, dándole el mismo rango de importancia que el *tiempo*, aludiendo a la “repetición” y a la “circularidad” espacial dentro de lo que parece igual en tiempos diversos.¹¹⁴

Para Lefebvre, Nietzsche concibió el <<espacio>> como <<espacio cósmico>>, que contiene y despliega todas las fuerzas creativas que pertenecen a las potencialidades humanas y naturales, para el filósofo alemán “donde está el espacio está el ser”,¹¹⁵ es decir comprende al ser, no sólo como tiempo, sino fundamentalmente como espacio, natural y social al mismo tiempo.

A la filosofía del tiempo, proveniente de Hegel y Marx, Lefebvre le agrega una <<epistemología del espacio>>, proveniente de Nietzsche, que enfrenta y hace estallar las diferencias y discusiones de la filosofía moderna y tiende puentes de doble sentido y en tres direcciones: Hegel, Marx y Nietzsche. Para el filósofo francés no se trata sólo de una “teoría crítica del espacio”, sino también se trata de recuperar un <<saber>> y un <<conocer>> del espacio; fiel a su propuesta de unificar a las ciencias naturales con las sociales y humanas, con el arte y la tradición, Lefebvre recurre también a Lewis Carroll, Herman Hesse y Hermann Weyl,¹¹⁶ y a partir de estas bases filosóficas, científicas y artísticas propone su concepto y noción de <<producción del espacio>>.

Siguiendo los pasos de Marx, nuestro autor estudia al <<espacio>> (como producto) en su proceso de <<producción>>, como si fuera una mercancía, con ello comienza por dar cuenta que el espacio ha sido utilizado como un instrumento del pensamiento y de la acción que ha servido como medio de control y dominación, es decir está en pugna entre las diferentes clases sociales, no sólo es un *producto* sino sobre todo un <<medio de producción>>, o sea, tiene un doble carácter: es *medio* y *fin* al mismo tiempo, es proceso y consecuencia en movimiento.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 82.

¹¹⁵ Nietzsche, referido por Henri Lefebvre, en, *La producción del espacio*, ... p. 82.

¹¹⁶ Véase, Henri Lefebvre, *La producción del espacio*, ... p. 84.

Así el <<espacio>> es siempre, resultado de un “proceso social”, pues incluso el llamado <<espacio natural>> es <<producto>> de una interpretación social histórica determinada, o sea conlleva la intervención humana. En otros términos, dice Lefebvre: “cada sociedad (cada modo de producción) produce un espacio”¹¹⁷ y su propia <<práctica espacial>>, que es al mismo tiempo social.

Visto así, el espacio es parte inherente, proceso y producto de un triple ordenamiento: 1) de la reproducción biológica (familia) 2) de la reproducción de la fuerza de trabajo (clase obrera) y 3) de la reproducción de las relaciones sociales de producción, ordenamiento que se actualiza de forma variada, a través de la historia. Esta última aportación es fundamental en la propuesta de Lefebvre, con ella está situando al espacio como inseparable y consustancial a la sociedad; pero más aún, para el filósofo francés, el <<espacio social>> es fundamentalmente el espacio de la <<vida cotidiana>> por lo que además de estar en movimiento continuo puede ser radicalmente transformado.

Así, frente a la visión esencialista del espacio, que lo reduce a ser un contenedor neutral de los procesos sociales, o en el mejor de los casos un simple resultado, y en oposición a la fragmentación espacial impulsada desde las diferentes ciencias sociales, Lefebvre otorga al espacio un lugar fundamental en la historia de las sociedades, pues concibe a los procesos socioculturales como <<prácticas espaciales>> que dan forma al mundo y a la sociedad, a la ciudad y al campo, que coexisten en simultaneidades heterogéneas que están siempre en movimiento.

Como ya hemos mencionado, la <<vida cotidiana>> articula, en el pensamiento de Lefebvre, teoría y praxis, historia y continuidad, pero también, transformación social. Dicho de otro modo, la vida cotidiana *produce, reproduce o transforma* el *espacio* social, el cual comprende e incorpora los actos sociales, las acciones individuales y colectivas, los procesos de continuidades y transformaciones; pero además, y esto es de suma importancia, éstas <<prácticas espaciales>>, sociales e individuales, no son únicamente “actos conscientes” o absolutamente “racionales”, sino también, actos “inconscientes” que forman parte del espacio y de sus procesos de producción, observa nuestro autor “claro que hay <<estructuras>> y que hay <<inconsciente>>... la ciudad posee una vida subterránea y reprimida, y en consecuencia un <<inconsciente>>.”¹¹⁸

De modo general, Lefebvre concibe que <<la práctica social>> es siempre una <<práctica espacial>>, que *produce* un espacio, o bien, lo reproduce y transforma, dentro

¹¹⁷ *Ibidem.* 90.

¹¹⁸ *Ibidem.* p. 95.

de este proceso la práctica espacial articula <<lo vivido>> (múltiples experiencias) con las <<representaciones del espacio>> (de los usuarios) y los <<espacios de la representación>> (símbolos y signos culturales); una triada que desintegra la separación conceptual entre “objeto” (espacio) y “sujeto”¹¹⁹ sin anular sus contradicciones y que también toman formas variadas en las diferentes sociedades, o modos de producción.

Como atrás mencionamos, para el filósofo marxista, cada sociedad produce su propio espacio, de modo que se ha transformado a lo largo de la historia; su organización, forma, ordenamiento, las prácticas espaciales y las representaciones espaciales de la <<vida cotidiana>>, definen y caracterizan a un tipo de sociedad, por ejemplo, la época moderna se caracteriza principalmente por la producción de su espacio urbano: las ciudades modernas.¹²⁰

En el apartado anterior, dedicado a *El derecho a la ciudad*, observamos que Lefebvre distingue entre <<creación>> de <<obras>>, y <<producción>> de <<mercancías>>. En *La producción del espacio* profundiza esta discusión y observa que la <<obra>> tiene un carácter irremplazable, mientras que el <<producto>> se puede repetir; sin embargo, observa también que ambos, tienen una característica en común, que además de ser resultado del <<trabajo>> humano son parte de y producen una *espacialidad*.

Toda <<obra>> engendra un espacio, lo ocupa, lo elabora; todo <<producto>> también lo ocupa y circula por él, ésta “relación sutil” permite observar que no hay una distinción radical entre la <<obra>> y el <<producto>>, sino que ambos producen una espacialidad. Lo que llamamos <<realidad social>> es “múltiple” y “plural”, el espacio social es *sincrónico* y *diacrónico* al mismo tiempo, proceso y producto de contradicciones, abstracciones, símbolos, signos, contratos, está en permanente cambio. En otras palabras, el espacio no es sólo producto de la dominación capitalista, sino también de las resistencias y rebeliones.¹²¹

¹¹⁹*Ibidem.* p. 98.

¹²⁰ Una de las problemáticas que hoy en día urge atender en las ciudades está íntimamente relacionada con el <<aumento de la velocidad>> en las actividades de la <<vida cotidiana>>, o bien con la <<sobreaceleración del tiempo y el espacio>>, creemos que es importante mencionarlo ahora porque Lefebvre, que le toca la transición de la <<ciudad industrial>> a la <<ciudad global>> (Sassen), no logra dimensionar el alto impacto del <<aumento de la velocidad>> en la cotidianidad, sobre este punto es mucho más precisa la antropología de Lluís Duch que relaciona estrechamente la <<sobreaceleración del tiempo y el espacio>> con problemas y patologías propias de nuestra época, lo que veremos en el siguiente capítulo.

¹²¹ Sobre esta problemática nos parece muy pertinente la obra de Michel de Certeau: *La invención de lo cotidiano*, en donde enfatiza que es en la <<vida cotidiana>> donde se dan las pugnas entre el poder de la vigilancia impuesto por el panóptico al servicio del capital (Foucault) y las <<artes de hacer>>, las <<tácticas>> de los ciudadanos que subvierten las relaciones de poder. Véase, Michel de Certeau, *La*

Igual que Marx “descubrió” que la mercancía no es una <<cosa en sí>>, un ente abstracto e impersonal, sino un <<producto>> de relaciones de producción, Lefebvre plantea que el espacio no es una <<cosa en sí>>, sino un <<producto>>, o una <<obra>>, con sus propias especificidades, pues contiene a las mercancías y a las relaciones de sociales pero además implica “proyectos” en disputa sobre <<la forma>> que ha de tomar. Es por ello por lo que su noción de espacio está íntimamente ligada a su concepción de transformación social o <<revolución>>, pues más allá de los “discursos demagógicos” y los “socialismos de Estado”, la revolución se observa si el <<espacio social>> se transforma, o si permanece, y a decir de Lefebvre, los países socialistas no han producido un espacio urbano diferente a los países capitalistas.¹²²

Para Lefebvre una <<revolución>> que no dé lugar a un nuevo *espacio*, material y simbólico, físico y epistemológico, no se realiza y no genera ningún cambio, si acaso en el control de las llamadas <<superestructuras>>; una <<revolución>>, como ya hemos visto, además se *crea* primero en la <<vida cotidiana>>, antes que en el Estado o leyes, pues “cambiar la vida y cambiar la sociedad” nada significan sin la producción de un nuevo espacio, es decir de nuevas prácticas espaciales y nuevas relaciones en la <<vida cotidiana>>.

Así, a sus críticos que lo acusan de ser un espontaneísta Lefebvre les responde con programas urbanos, filosofía de la historia y materialismo dialéctico, pero también con arte, creatividad y humanismo. *La producción del espacio* es también una crítica a la “esquizofrenia izquierdista” de los Estados socialistas y los programas del comunismo oficial que dedican sus esfuerzos al crecimiento y la producción económica, para superar al capitalismo, provocando así consecuencias sociales irreparables, así mismo, el texto mantiene la posibilidad abierta de realizar la revolución social fortaleciendo la capacidad *creadora* de los ciudadanos, a través de la <<vida cotidiana>>.

Como vemos, las nociones de “espacio”, “vida cotidiana” y “revolución” están íntimamente ligadas en el pensamiento filosófico de nuestro autor; al mismo tiempo que los utiliza para conjuntar múltiples disciplinas científicas y las aborda desde múltiples enfoques teóricos tratando de tejer convergencias, sin anular las contradicciones.

1.8 Conclusiones: vigencia del concepto y problemáticas derivadas

La <<crítica de la vida cotidiana>> que comienza a esbozar Lefebvre después de la Segunda Guerra Mundial marca una directriz en su propia vida académica, política y

invención de lo cotidiano, I. Artes de hacer. México, Universidad Iberoamericana, 1996.

¹²² *Ibidem*. p. 112.

personal. Su compromiso *ético* con la sociedad de su época, la crítica reconstructiva de la filosofía y las ciencias sociales, el combate al fascismo y el nacionalsocialismo, el estudio de la <<ciudad>> como espacio central de la modernidad, su separación del marxismo ortodoxo y su crítica al estalinismo, se reflejan en su preocupación por el estudio de la <<vida cotidiana>>.

Al principio del capítulo mencionamos que la vida y obra de Lefebvre se comprenden a mayor profundidad a partir de su contexto sociohistórico y su <<trayecto biográfico>> (Duch), a Lefebvre le toca vivir el siglo XX, predominantemente bélico, destructivo, devastador, marcado por el ascenso del nacionalsocialismo y el fascismo, pero también por el estalinismo y su política de hierro, es el siglo de la urbanización mundial y de la consolidación de la industrialización, con consecuencias sociales negativas para la mayor parte de la humanidad, el siglo de la bomba nuclear y las guerras bacteriológicas, de la “guerra fría” y la lucha entre dos grandes “sistemas” político-económicos (socialismo y capitalismo), problemas que preocupan al filósofo.

El <<optimismo histórico>> que caracterizó a los teóricos del siglo XIX difícilmente podía seguir vigente después de Auschwitz e Hiroshima, y el “pesimismo” social, como el de Weber, no proponía una reflexión que propusiera salidas a la <<jaula de hierro>>, la visión teleológica de la historia, el estructuralismo y el existencialismo, llevaban a formulaciones “cerradas” de la realidad que reducían los procesos sociales a la economía o a la política, e incluso a <<leyes de la historia>>; frente a este escenario teórico y político, sin romper con la tradición marxista, Lefebvre construye su reflexión filosófica con ideas originales y críticas, preocupado por los problemas que aquejaban su <<vida cotidiana>> y sus propias experiencias, tratando de buscar salidas a la crisis.

La inquietud de Lefebvre sobre la <<vida cotidiana>> es una constante en toda su vida académica desde la Segunda Guerra Mundial: en 1947 publicó *Critica de la vida cotidiana* tomo uno, en 1961 el tomo dos y en 1981 el tomo tres, es decir, durante más de 30 años estuvo reflexionando sobre la cotidianidad, además textos como *La vida cotidiana en el mundo moderno*, publicado en 1967, *El derecho a la ciudad*, en 1968 y *La producción del espacio*, que apareció en 1974, tienen como telón de fondo los problemas en torno a la <<vida cotidiana>> (lo racional y lo irracional, el trabajo, las necesidades, la ciudad y la vida política).

Como hemos insistido, una de las aportaciones más significativas del filósofo es que centra sus reflexiones de la <<vida cotidiana>> en la <<ciudad>> a la que considera el principal escenario de la vida moderna. Creemos que esta idea la encuentra en los

poetas <<decadentes>>, especialmente en Baudelaire, para quien la ciudad es el principal teatro de la modernidad y el espacio por excelencia de la <<vida cotidiana>>. Estamos convencidos que esta reflexión tiene vigencia en nuestro contexto actual, sobre todo si consideramos que la <<ciudad>> es el principal espacio del habitar humano, tan sólo en México, de acuerdo con datos del Consejo Nacional de Población (CONAPO), en el año 2010 más del 70% de la población vive en zonas urbanas.¹²³

En este contexto otra de las grandes aportaciones que hace Lefebvre, y que no se han profundizado, es el recurso de la <<literatura>> para estudiar la <<vida cotidiana>>, como antes mencionamos el filósofo recurre a los poetas <<decadentes>>, pero también a los <<surrealistas>>, dialoga con Goethe y cita Joyce. Una problemática central que detecta Lefebvre en el estudio de la novela es que en ella la <<vida cotidiana>> se muestra no sólo en sus manifestaciones materiales, económicas y racionales sino también en sus reinenciones del mito, la magia, el ritual, la imaginación. Creemos que un estudio sobre la <<vida cotidiana>>, por ejemplo, de la Ciudad de México, bien podría recurrir a la literatura que se ha escrito sobre la urbe y realizar una interpretación sociohistórica, política, cultural y económica sobre la relación entre procesos sociales e históricos y cotidianidad, en este sentido la novela puede ser considerada como un trabajo etnográfico. En el capítulo final y las conclusiones regresaremos sobre este punto.

En la actualidad los principales investigadores que estudian a la Ciudad de México, como Alicia Ziccardi,¹²⁴ Patricia Ramírez Kuri,¹²⁵ Margarita Pérez Negrete,¹²⁶ Daniel Hiernaux,¹²⁷ Néstor García Canclini,¹²⁸ centran sus estudios especialmente en problemáticas como las <<políticas públicas urbanas>>, los <<programas de mejoramiento urbano>>, los <<proceso de globalización>>, problemas de <<interculturalidad>> vinculados a los grupos indígenas o bien a los nuevas

¹²³Fuente:

www.portal.conapo.gob.mx/index.php?option=com_content&view=article&id=36&itemid=294

¹²⁴ Alicia Ziccardi, *Las obras públicas de la ciudad de México: política urbana e industria de la construcción, 1976-1982*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales, 1991 349 p. y Alicia Ziccardi y Bernardo Navarro coords., *Ciudad de México: retos y propuestas para la coordinación metropolitana*, México, UAM-Unidad Xochimilco, 1995, 177 p.

¹²⁵ Patricia Ramírez Kuri, y Miguel Aguilar Díaz, (Coord.), *Pensar y habitar la Ciudad. Afectividad memoria y significado en el espacio urbano contemporáneo*, España, Anthropos, 2006; y Patricia Ramírez Kuri (Coord.), *Espacio público y ciudadanía*, México, Porrúa, 2003.

¹²⁶ Margarita Pérez Negrete, *La ciudad de México en la red mundial*, México, Universidad Iberoamericana, 2008.

¹²⁷ Daniel Hiernaux, *Metrópoli y etnicidad: los indígenas en el Valle de Chalco*, México, Fondo Nacional para la Cultura y las Artes, 2000.

¹²⁸ Néstor García Canclini, *La ciudad de los viajeros: travesías e imaginarios urbanos, México 1940-2000*, México, UAM: Unidad Iztapalapa, Grijalbo, 1996; e *Imaginarios urbanos*, Buenos Aires, Eudeba, 2005.

<<expresiones juveniles>> relacionadas con el uso de la *tecnología*; atienden problemas relacionados sobre todo con la <<vivienda>> el <<comercio informal>> la <<recepción de las políticas públicas>> y tangencialmente se preocupan por los procesos de <<organización política>> en los barrios y colonias, por los movimientos sociales urbanos y las luchas populares.

En general, todos estos autores no reflexionan sobre la <<vida cotidiana>>, no le otorgan una importancia teórica ni práctica para comprender su relevancia en los procesos que estudian. Sus reflexiones además se centran en resolver problemas dentro de las vías institucionales o al interior de los marcos generales que impone la *legalidad* del Estado.

Sin duda sus aportaciones son de suma importancia para atender problemas de carácter urgente como la falta de vivienda urbana, la contaminación ambiental, la precariedad laboral, pero creemos que hay problemas de igual importancia que no se toman en cuenta y que bien pueden ser estudiados desde los planteamientos generales que hace Lefebvre sobre la <<vida cotidiana>>, por ejemplo estudiar cómo se da la separación radical entre <<vida privada>> y <<vida pública>> en el seno de la urbe y cómo podríamos superar dicha escisión, nos preguntamos: ¿realmente los “programas de participación ciudadana” que promueve el gobierno local y federal permiten a los <<ciudadanos>> decidir sobre la vida <<política>> de la Ciudad? Dicho de otro modo ¿es posible ejercer el <<derecho a la ciudad>>, contra la alienación, en nuestra Ciudad de México?

Siguiendo con las conclusiones sobre la obra de Lefebvre, resulta importante, para un eventual estudio de la cotidianidad en nuestra sociedad contemporánea, tener claro las preocupaciones de Lefebvre y su entramado teórico para poder retomar sus reflexiones de una manera crítica, en este contexto un esfuerzo importante lo realizó Alicia Lindón en su texto *De la trama de la cotidianidad a los modos de vida urbana. El valle de Chalco*.¹²⁹

La primera parte de su investigación se dedica a definir su concepto de <<vida cotidiana>> y en general, distingue tres grandes vertientes en los estudios de la cotidianidad: 1) la que considera a la cotidianidad como el lugar de la alienación (aquí ubica a Lefebvre y Agnes Heller); 2) la que considera a la vida cotidiana como lugar de invención y resistencias (aquí ubica a autores como Michel de Certeau) y 3) una vertiente que combina a las dos primeras, ella se ubica entre la segunda y tercera categoría. Pocos

¹²⁹ Alicia Lindón, *De la trama de la cotidianidad a los modos de vida urbana. El valle de Chalco*, México, El Colegio de México, 1999.

años después, en su artículo “Las huellas de Lefebvre sobre la vida cotidiana”¹³⁰ Lindón rectifica su primera interpretación y considera que el filósofo francés se ubica en la tercera categoría, la que incluye la concepción contradictoria de la <<vida cotidiana>>.

Nuestra interpretación gira más en incluir a Lefebvre en esta tercera categoría que considera a la <<vida cotidiana>> como el lugar en donde se reproduce la alienación, pero también donde ha de superarse, de hecho, el filósofo francés es más radical, para él la *cotidianidad*, como hemos observado, es el lugar de la <<revolución>>, del “derecho a la ciudad”, pues es en ella donde cambia el modo de producción económica, antes que en el Estado o las leyes.

Coincidimos con Lindón cuando observa que el problema de la <<vida cotidiana>> es el tema central en el pensamiento del filósofo francés, pues de hecho es constante en sus investigaciones durante casi cuarenta años, como lo muestran sus cuatro textos. Pero como agrega Remi Hess, sus preocupaciones principales también giran en torno a la <<literatura>> y el estudio de la <<ciudad>>, y nosotros agregamos el problema de la <<revolución>>, todas estas problemáticas están íntimamente relacionadas y sólo se comprenden en su conjunto para comprender la relevancia de cada una.

Durante su <<trayecto biográfico>> nuestro autor fue un personaje un tanto “marginal” en la vida académica de Francia, hasta 1968 consiguió una plaza en la Universidad de Estrasburgo, esto fue más por decisión propia y por convicciones, aunque también debido a su militancia en el Partido Comunista y los movimientos sociales, y sin embargo fue interlocutor directo de pensadores como Foucault, Derrida, Sartre y Althusser. Además, Manuel Castells, cuando abandonó sus posturas estructuralistas, reconoció su crítica fallida al pensamiento del filósofo francés y, en cambio, exaltó las aportaciones del filósofo al pensamiento sociológico de lo urbano. Como asegura Lawrence Costes: “Lefebvre estuvo presente en todos los grandes acontecimientos de su tiempo —en especial los ocurridos en mayo de 1968— y en todos los grandes debates sobre el mundo contemporáneo y sobre la modernidad, todo lo cual le condujo a imaginar lo imposible para alcanzar el ámbito de lo que pudiera ser posible.”¹³¹

De acuerdo con Busquet y Garnier, después de 1976 y durante la década de 1980 las ideas lefebvrianas fueron acogidas desde el punto de vista <<reformista>> y utilizaron

¹³⁰ Véase, Alicia Lindón, “Las huellas de Lefebvre sobre la vida cotidiana”, Revista Veredas, México, UAM-Xochimilco, primer semestre de 2004, pp. 39-60.

¹³¹ Lawrence Costes, “Del derecho a la ciudad de Henri Lefebvre a la universalidad de la urbanización moderna”, *Urban. Artículos y notas de investigación*, septiembre de 2011 febrero de 2012, p. 89. Tomado de: www.dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3762679.pdf

su concepto de <<derecho a la ciudad>> para impulsar transformaciones urbanas que aseguraban el desarrollo del capitalismo en las ciudades. Durante la década de 1990, en el contexto de la caída de la URSS y el descredito del socialismo, Lefebvre fue más o menos olvidado.

En los últimos años su pensamiento ha vuelto a ser recuperado, uno de los pensadores más importantes que lo retoma es el geógrafo David Harvey, quien publicó en 2012 *Ciudades rebeldes. Del derecho a la ciudad a la revolución urbana*,¹³² un texto que desde su título anuncia su punto de partida, en este texto el concepto de <<derecho>> lefebvriano vuelve a adquirir su carácter <<anticapitalista>>. En su libro Harvey critica los derechos humanos acordados por la Organización las Naciones Unidas porque no cuestionan la lógica de acumulación del mercado liberal y porque en última instancia defienden el derecho a la propiedad privada da la <<plusvalía>> subordinando la <<ciudad>> y sus habitantes al mundo creado por la economía capitalista.

En este contexto el geógrafo se pregunta: ¿cómo definir el derecho a la ciudad más allá de los accesos a los servicios urbanos? y él mismo responde “de acuerdo a nuestros deseos”, cambiando y reinventando la <<ciudad>> bajo la dirección de la libre aspiración de los ciudadanos, tal y como lo proponía Lefebvre. En estos términos el <<derecho a la ciudad>> es también la “democratización del excedente económico” (plusvalía) y la participación política de los ciudadanos en la dirección de la organización urbana.

El pequeño déficit que hay en la recuperación teórica que hace Harvey de Lefebvre es que no observa la importancia que el filósofo la da a la <<vida cotidiana>> en el ejercicio del <<derecho a la ciudad>> y aunque si apunta la necesidad de recuperar el <<valor de uso>> del espacio urbano no logra vincularlo al arte, como lo propone el propio Lefebvre. Lo que sí enfatiza el geógrafo es la dimensión política de las <<ciudades rebeldes>> que se expresa en los movimientos sociales en distintas partes del mundo, por ejemplo, habla de Madrid, Nueva York y Estambul y la ocupación de sus espacios centrales por parte de la población, recordando el mayo francés de 1968 y la Comuna de París de 1879.

En resumen, Lefebvre es un pionero en los estudios de la <<vida cotidiana>> desde la perspectiva marxistas, pero muy alejado de las concepciones ortodoxas de su tiempo, le da un lugar de importancia fundamental para comprender la historia y los procesos de transformación social; asimismo algunos de sus aportes pueden ser profundizados y

¹³² David Harvey, *Ciudades rebeldes. Del derecho a la ciudad a la revolución urbana*, Madrid, Akal, 2013.

sirven como herramientas para el estudio de nuestro contexto actual, por ejemplo su propuesta en torno a la novela, sus reflexiones sobre el trabajo enajenado, el diagnóstico sobre la escisión entre <<vida pública>> y <<vida privada>> en el seno de la <<ciudad>>, el estudio del <<espacio urbano>> como escenario central de la cotidianidad.

Como apuntamos antes, algunas de sus reflexiones son profundizadas por los estudios de Agnes Heller, por ejemplo, para la filósofa dos características centrales en la <<vida cotidiana>> son las <<necesidades>> y el <<trabajo>>, a las que agrega la dimensión del <<lenguaje>>; asimismo observamos que la reflexión de Lefebvre sobre la separación radical entre <<vida pública>> y <<vida privada>> es compartida tanto por Agnes Heller y Lluís Duch, por lo que deviene central para cualquier estudio de la <<vida cotidiana>>, en los siguientes capítulos regresaremos sobre este punto.

Con relación a su concepto de <<religión>>, en primer lugar destacar que se trata de una crítica al nacionalsocialismo y su alianza con lo “religioso”, comprendido racial y biológicamente, en este contexto Lefebvre ubica la <<religión>> dentro de lo que considera lo <<irracional>>, sentimientos, deseos, y que en última instancia puede ser eliminada de la <<vida cotidiana>> por medio de la <<razón dialéctica>>, que se funda en la filosofía, el arte y la *praxis* diaria. Como antes mencionamos su crítica a la religión es válida en su contexto y a quien está dirigida, y no puede ser generalizada, lo que le interesa destacar a nuestro autor es que el ser humano es un <<*zoon politikon*>> y puede construir su mundo de acuerdo con sus preferencias y buscando liberarse de la alienación.

La discusión en torno al problema de lo religioso no es propiamente el tema de Lefebvre, ni es su interés es crear una teoría de la religión, lo que le interesa, fundamentalmente, es evitar caer en las prácticas pseudo “religiosas” que dieron auge al nacionalsocialismo. Queda por mencionar que el problema de la religión en la <<vida cotidiana>> sí es de nuestro interés particular y en el capítulo final propondremos nuestra interpretación sobre estas discusiones y estableceremos nuestra postura; además trataremos de comprender las concepciones antropológicas de cada autor y sus consecuencias para la comprensión y estudio de la cotidianidad, trataremos de destacar hasta qué punto y en qué medida es posible utilizar sus aportaciones para un eventual estudio de la cotidianidad en nuestra sociedad mexicana.

Capítulo 2. Agnes Heller: vida cotidiana, entre la ética y la libertad

Introducción: aproximaciones a la vida y obra de Agnes Heller

Agnes Heller nació en Budapest, Hungría, en 1929, proveniente de una familia judía, durante su infancia y adolescencia sufrió la persecución del régimen nacionalsocialista, mientras su padre fue llevado a Auschwitz donde murió, ella logró escapar junto con su madre y salvó su vida. Esta experiencia marcará definitivamente sus posteriores preocupaciones filosóficas y personales, desde entonces se planteó una problemática vigente hasta la fecha ¿cómo fue posible qué sucediera la Segunda Guerra Mundial? ¿Cómo es posible el *mal*?

Según cuenta Heller, entre 1945 y 1947 hubo elecciones en Hungría, donde ganó la izquierda, las fábricas eran autogestionadas y los cultivos agrícolas eran colectivos. En 1948, cuando comienza el intervencionismo soviético, la “opresión brutal” no se desató contra un país fascista “sino sobre un país que buscaba democracia (...) al cabo de cuatro años de colectivización forzada en el campo y de trabajo forzado en las empresas, como resultado de un proceso de industrialización irracional, el país se vio al borde de la *muerte por hambre*.”¹³³

En 1947 Heller ingresó a estudiar física en la Universidad de Budapest, pero pronto cambió sus estudios a filosofía, después de haber escuchado una conferencia de György Lukács. Con él comenzó su formación humanista en la teoría marxista, y dirigió su atención a problemas políticos, sociales y antropológicos. En ese mismo año se afilió al Partido Comunista Húngaro.

Durante la década de 1950 Heller fue alumna y ayudante de Lukács en la Universidad, y pronto destacó como una de sus más brillantes discípulas. A principios de 1956 es invitada por Ernst Bloch¹³⁴ a Alemania a un encuentro de filósofos marxistas provenientes de los países socialistas y de los países liberales. Este año va a marcar definitivamente la vida personal de la filósofa de Budapest.¹³⁵

¹³³ Entrevista con Agnes Heller (Laura Boella, Guido Neri, Amadeo Vigorelli) en Agnes, Heller, *La revolución de la vida cotidiana*, Ediciones Península, Barcelona, 1998, p. 107. Sobre este periodo Sándor Márai escribió una novela que retrata la vida de Hungría, entre 1938 y 1948, con agudeza artística y una prosa dramática. Véase, Sándor, Márai, *Tierra tierra*, Barcelona, Salamandra, 2006.

¹³⁴ Ernst Bloch puede ser considerado un marxista con un pensamiento “heterodoxo” (Duch) que combina el “mesianismo judío” y el “milenarismo cristiano”, para realizar sus reflexiones materialistas; su biografía es ambigua y contradictoria, desde sus primeras simpatías con el anarquismo, su pasó al comunismo soviético y al final su distanciamiento y crítica. Lluís Duch recupera su <<principio de esperanza>> para construir su antropología de la vida cotidiana y lo une al <<principio de responsabilidad>> de Hans Jonas, en el capítulo cuarto profundizaremos en la influencia de Bloch al pensamiento de Duch.

¹³⁵ La Escuela de Budapest se formó después de la intervención soviética en Hungría en 1956, su máximo representante es György Lukács y seguramente su discípula más reconocida fue Agnes Heller.

1956 es para nuestra autora el año de la <<historia comprimida>> en el que estallaron todas las interrogantes acumuladas desde el fin de la guerra y surgieron nuevas problemáticas, o al menos se hicieron evidentes. Ya desde 1953 las dudas sobre la viabilidad del socialismo soviético saltaban en el pensamiento filosófico, pero sobre todo entre la población húngara que identificaba al socialismo con sufrimiento hambre y humillación (“y así era”, destaca Heller). La rebelión popular de octubre de 1956 fue un momento crucial en la vida política y social de Hungría, en particular, y del socialismo, en general, pero también del pensamiento humanista, dice Heller: “tuvimos la sensación y la conciencia de hacer nosotros mismos la historia”¹³⁶ y sin ser meramente una “ilusión” la derrota se volvió para ellos relativa, porque todo mundo aprendió una gran lección, “que era posible cambiar la vida.”

Pero además, después de aquellos días de rebelión popular, cuenta Heller que ella y sus compañeros filósofos lanzaron por la borda la “fe ciega” que tenían en el régimen soviético e hicieron un juramento en favor de la “razón” (teórica y práctica), comenta la filósofa: “(...) y que nunca más nos dejaríamos llevar por el temor, ni el miedo, ni las ventajas personales, para actuar de acuerdo a la razón y a nuestra conciencia.”¹³⁷ Es después de ese año que comienza a formarse la Escuela de Budapest, encabezada por Lukács y que tienen como uno de sus principales objetivos impulsar la democratización del socialismo, a través de una crítica desde adentro.

Después de 1956, Heller y todos sus compañeros sufrieron cada vez más la represión del régimen soviético, con el tiempo ella fue expulsada del Partido Comunista y de la Universidad; en la década de 1970 se le dictó una prohibición para publicar y tuvo que dar clases en secundaria, se considera a sí misma afortunada por no haber terminado presa o muerta, como algunos de sus amigos y conocidos. Durante estos años escribió *El hombre del Renacimiento*,¹³⁸ texto que a grandes rasgos esboza una ética general, que en el fondo trata de resolver la antinomia entre la “ética de convicciones” y la “ética de responsabilidad,” una discusión planteada por Weber.

La primera mitad de la década de 1960 fue para la filósofa una especie de “túnel oscuro de la desesperanza,” fue detenida por la policía secreta junto con su marido y acusada de “agitación adversa al Estado” aunque nunca terminó presa ni fue torturada físicamente. La segunda mitad de la década de 1960 se dan en Hungría una serie de

¹³⁶ Agnes Heller, *La revolución de la vida cotidiana*, ... p. 106.

¹³⁷ *Ibidem*. p. 109

¹³⁸ Agnes Heller, *El hombre del Renacimiento*, Barcelona, Península, 1980.

reformas políticas impulsadas por el Estado, a las que el grupo de Lukács se incorporó activamente, bajo el “aura” de Lukács sus discípulos no sufrieron tanta represión como otros socialistas críticos del régimen soviético. Durante estos años Heller participó en la “Escuela de Verano de Korçula”¹³⁹ organizada por la Escuela de la Praxis y publicó algunos textos en la Revista Praxis, de la cual fue editora.

El año de 1968 marcará otro punto importante en la vida intelectual de Heller, después de la derrota de la revolución húngara en 1956 y el reflujo de los movimientos sindicales, surgen en Europa y otras partes del mundo movimientos sociales y estudiantiles que se confrontan directamente con el Estado y el mercado,¹⁴⁰ comenta Heller que 1968 es el año que esperaba y recuerda que fue en ese momento cuando terminó de escribir su texto *Sociología de la vida cotidiana*,¹⁴¹ publicado dos años después.

Sociología de la vida cotidiana puede ser considerada una de las obras más importantes de Heller; la investigación profundiza los planteamientos sociológicos esbozados por Lukács 10 años antes, en su obra *Estética*,¹⁴² pero además es una aportación original a la comprensión de la <<vida cotidiana>> desde las ciencias sociales y humanas partiendo de un enfoque marxista, pero diferente al planteado por Lefebvre y en discusión con él; al mismo tiempo es una crítica filosófica al pensamiento de Heidegger y su tesis del “ser arrojado”, y es una recuperación del joven Marx y el viejo Hegel. En esta investigación retomamos este texto como central para comprender la noción de <<vida cotidiana>> en la filósofa de Budapest y sus posteriores cambios y desarrollos.

Según comenta Heller, los movimientos sociales de 1968 la hicieron reflexionar sobre el “sujeto” de la historia, los procesos de transformación y sus posibilidades concretas, fue en este momento cuando distinguió entre <<valores>> y <<necesidades>>

¹³⁹ La Escuela de Verano de Korçula fue organizada por un grupo de filósofos Yugoslavos de corte marxista pero profundamente críticos del estalinismo y el socialismo soviético. Heller presentó sus trabajos en 1965, 1967 y 1968. Véase, Entrevista con Agnes Heller, (Laura Boella, Guido Neri, Amadeo Vigorelli) en Agnes, Heller, *La revolución de la vida cotidiana*, Barcelona, Ediciones Península, 1998, p. 127

¹⁴⁰ Es importante mencionar que tanto Lefebvre como Heller fueron fuertemente afectados por los movimientos sociales de 1968, ambos se vieron en la necesidad de teorizar sobre ellos y los dos notaron la importancia que tenía la vida cotidiana en estos procesos. Por otra parte, sería relevante apuntar que, en otras partes del mundo, como Estados Unidos y México, también hubo *fuertes* manifestaciones sociales en ese mismo año que impulsaron cambios políticos y sociales de impacto social considerable y que también se reflejaron en los estudios científicos e incluso en el arte, por ejemplo en la literatura.

¹⁴¹ Agnes Heller, *Sociología de la vida cotidiana*, Barcelona, Ediciones Península, 1987.

¹⁴² György Lukács, *Estética. La peculiaridad de lo estético*, 4 tomos. Barcelona-México, Ediciones Grijalbo, S.A., 1966.

y comprendió que el obrero no era el único “sujeto histórico” capaz de hacer la revolución socialista. Ella afirma que los movimientos sociales del 68 fueron su inspiración para su *Teoría de las necesidades*,¹⁴³ publicada en 1974, con la cual, profundiza su crítica al socialismo realmente existente, catalogándolo como un sistema de <<dictadura de las necesidades>>. Como podemos notar el ambiente político y social siempre influyó fuertemente en las preocupaciones teóricas de la filósofa.

Durante estos años, como parte de su proyecto axiológico, Heller publicó *Hipótesis para una teoría marxista de los valores*,¹⁴⁴ resaltando la idea de que el socialismo es un <<valor>> que puede ser elegido, pero que no es necesariamente la única posibilidad en el curso de la historia. Esta hipótesis es mejor demostrada unos años después, a principios de la década de 1970, con su texto *Historia y vida cotidiana*,¹⁴⁵ que pretende ser una aportación a la sociología socialista, pero con una fuerte crítica al marxismo dogmático, en este trabajo crítica las nociones teleológicas de la historia que ven en el socialismo y el comunismo la culminación evolutiva de la humanidad.

Durante la década de 1970, Heller va publicar una serie de ensayos sobre la <<vida cotidiana>> que van a ser editados y publicados en un sólo texto bajo el nombre de *La revolución de la vida cotidiana*.¹⁴⁶ Todos estos trabajos aún se encuentran bajo cierto influjo de sus preocupaciones al interior de la sociedad húngara y como parte del proyecto de transformación y democratización del socialismo realmente existente.

En 1971 muere Lukács dejando desprotegidos a sus discípulos, Heller será hostigada nuevamente por el régimen comunista y en 1973 es expulsada de la Academia Húngara de Ciencias y catalogada de antimarxista y revisionista, durante estos años trata de salir de Hungría, pero le es negado el permiso, se ve obligada a sobrevivir de traducciones hasta que en 1978 consigue el pasaporte y se exilia a Australia.

En el año de su exilio publicó *Instinto agresividad y carácter*,¹⁴⁷ una tenaz reflexión sobre el problema de *mal* y su anclaje antropológico, en este trabajo se separa de las nociones de Eric Fromm, a quien crítica por partir de una <<antropología optimista>>, que considera que el ser humano es por esencia un ser “bueno”, y de Konrad Lorenz, quien práctica una <<antropología pesimista>>, que afirma que el *mal*

¹⁴³ Agnes Heller, *Teoría de las necesidades en Marx*, Barcelona, Península, 1978

¹⁴⁴ Agnes Heller, *Hipótesis para una teoría marxista de los valores*, Barcelona, Grijalbo, 1974.

¹⁴⁵ Agnes Heller, *Historia y vida cotidiana. Aportación a la sociología socialista*, Barcelona, Grijalbo, 1972.

¹⁴⁶ Agnes Heller, *La revolución de la vida cotidiana*, Barcelona, Península, 1998.

¹⁴⁷ Agnes Heller, *Instinto, Agresividad y Carácter*, Barcelona, Ediciones Península, 1980

está en la raíz misma del ser humano, criticando a ambos nuestro autora construye una definición “mínima” de *anthropos*.

En Australia es recibida en la Universidad de la Trobe, donde impartirá clases hasta mediados de la década de 1980 y dará a conocer al mundo su experiencia como filósofa marxista dentro de los países socialistas; quizá contra su voluntad es una disidente de la izquierda en su país y en el extranjero. En 1986 se muda a Nueva York, donde ocupa la cátedra Hannah Arendt, en la Nueva Escuela para la Investigación Social.

Durante la década de 1990 Heller tendrá una vida intelectual bastante activa, es invitada a publicar como columnista del periódico español El País y en 1996 publicó *Una revisión de la teoría de las necesidades*,¹⁴⁸ a raíz de un debate con Ángel Aguirre, en este trabajo corrige algunos postulados de su texto de 1974. En 1980 visitó por primera vez México, para un encuentro de pensadoras feministas y en el año 2000 regresó invitada por la Universidad Pedagógica Nacional, en el año 2015 estuvo en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM,¹⁴⁹ actualmente sigue escribiendo y presentándose eventualmente en algunas universidades de distintas partes del mundo.

De manera general los estudiosos de Heller, como Manuel Sacristán,¹⁵⁰ Ángel Aguirre,¹⁵¹ Antonio Pérez Quintana,¹⁵² dividen el pensamiento de la filósofa en dos grandes etapas: la primera durante su vida en Hungría, que van de 1950 a 1978, y la segunda a partir de su exilio. Los autores coinciden en que a partir de su salida de Hungría hay un cambio en su pensamiento filosófico, a decir de Pérez Quintana, abandona el marxismo para dirigirse hacia la filosofía de Kierkegaard.

De acuerdo con Pérez Quintana, la primera etapa está marcada por cuatro grandes temas que atraviesan las preocupaciones filosóficas de Heller y que conforman una especie de conjunto teórico, estos son: la ontología de la praxis; la axiología; la ética y la antropología. El mismo autor comenta que después de su exilio crece el descontento de Heller con el socialismo y con el propio Marx, lo que marcan un viraje en su reflexión para abandonar el gran <<metarelato>> de la historia, reivindicado por el marxismo

¹⁴⁸ Agnes Heller, *Una revisión de la teoría de las necesidades*, Barcelona, Paidós, 1996.

¹⁴⁹ En ese año me encontraba realizando una estancia de investigación en Barcelona, España, y por eso motivo me fue imposible entrevistarme con ella.

¹⁵⁰ Manuel Sacristán es uno de los filósofos españoles que mejor conoce la Escuela de Budapest, tradujo los 4 tomos de *Estética* de Lukács y muchos de los trabajos de Heller. *Historia y vida cotidiana* es el primer trabajo de Heller que se traduce al español, trabajo realizado por Sacristán.

¹⁵¹ En su larga introducción al texto *Una revisión de la teoría de las necesidades*, Ángel Aguirre contextualiza el pensamiento de Heller y plantea una serie de críticas sobre su teoría de las necesidades que ella trata de aclarar.

¹⁵² Antonio Pérez Quintana, “Agnes Heller: una filosofía de la libertad, una ética de la elección”, Revista Laguna, N. 16, marzo de 2005, pp. 117-144.

oficial, reformular su teoría de las necesidades e inclinarse hacia el liberalismo y la socialdemocracia.¹⁵³ Por nuestra parte pensamos que ella abandonó el gran <<metarelato>> desde su texto *Historia y vida cotidiana*.

Ángel Aguirre si bien reconoce que hay transformaciones en el pensamiento de Heller a partir de su exilio encuentra que hay una cierta continuidad en toda su obra posterior a 1978, él observa cuatro grandes temas que comprenden de manera general el pensamiento de la filósofa: el proyecto de una antropología social, la teoría sobre la vida cotidiana, la formulación de una filosofía política y una reflexión sobre la ética.

Nuestra hipótesis sobre el pensamiento de Heller es que al mismo tiempo que hay <<cambios>> en sus posturas teóricas a partir de su salida de Hungría hay una <<continuidad>> en sus preocupaciones filosóficas; si bien es cierto que llega a romper con ciertos preceptos del marxismo y del socialismo, nunca abandona la idea de una transformación de la sociedad, a través de procesos lentos y paulatinos.

En este trabajo no vamos a profundizar en el estudio de toda la obra de Heller, lo cual rebasaría los límites de la propia investigación, sino a tratar de comprender de manera detallada cuál es su noción de <<vida cotidiana>>; la hipótesis que planteamos es que su reflexión sobre la cotidianidad resulta un aspecto central de todo su pensamiento, ya que desde su perspectiva la <<vida cotidiana>> es lugar donde se expresa <<el hombre entero>> (Lukács) es decir abarca <<trabajo>> <<lenguaje>> <<necesidades>> y <<valores>>; <<ética>>, <<política>> e <<historia>>. Esta noción general no va a cambiar después de 1978.

Para realizar la interpretación de la noción de <<vida cotidiana>> en Heller comenzaremos destacando sus principales influencias, las cuáles ubicamos sobre todo en Lukács, específicamente en su obra *Estética* y muy particularmente en el capítulo primero, del tomo uno, llamado “Los problemas del reflejo de la vida cotidiana”.¹⁵⁴ Este trabajo deja planteadas las principales problemáticas en torno a la importancia de la <<vida cotidiana>> que después Heller profundizará con una originalidad y una agudeza filosófica y sociológica muy peculiares, en realidad, todo su pensamiento durante aquellos años, es parte de un esfuerzo pluralista de la filosofía practicada por la Escuela de Budapest, dice Heller: “todas las ideas que se discutían eran patrimonio común.”¹⁵⁵

¹⁵³ *Ibidem*.

¹⁵⁴ György Lukács, *Estética. La peculiaridad de lo estético*, tomo 1. Barcelona-México, Ediciones Grijalbo, S.A. 1966. pp. 33-145.

¹⁵⁵ Entrevista con Agnes Heller (Laura Boella, Guido Neri, Amadeo Vigorelli) en Agnes, Heller, *La revolución de la vida cotidiana*, Barcelona, Ediciones Península, 1998, p. 126.

Otro de los antecedentes teóricos es, por supuesto, Henri Lefebvre, sin embargo, para Heller, como para Lukács, la obra de Lefebvre se limita a ser una especie de “enciclopedia” de la <<vida cotidiana>>; en este capítulo trataremos sobre todo de resaltar las particularidades teóricas de Heller y de manera paralela dejar planteados algunos apuntes sobre las posibles convergencias y divergencias teóricas con Henri Lefebvre, y también con Lluís Duch, para profundizarlos en el capítulo cuarto.

Planteadas las principales influencias profundizaremos en su texto *Sociología de la vida cotidiana*, donde define su noción de cotidianidad y su importancia para las ciencias sociales y humanas, retomaremos sus principales tesis para tratar de comprender sus posteriores desarrollos, para ello recurriremos a sus principales obras, como *Teoría de las necesidades*, *Historia y vida cotidiana*, *Instinto, agresividad y carácter*, *Una Revisión de la teoría de las necesidades*, entre otros.

Sin duda la biografía de Heller es fundamental para interpretar su obra y sus preocupaciones filosóficas, de manera que en el escrito trataremos de comprender los diferentes momentos de su concepción de <<vida cotidiana>> y sus cambios teóricos al respecto. Ubicamos sus principales reflexiones sobre la cotidianidad en la década de 1970, cuando sufre mayor represión, hasta verse obligada a salir de Hungría, es en este periodo de turbulencia cuando publica sus principales trabajos, incluida la *Teoría de las necesidades* y es cuando su obra comienza a ser traducida al español.

Por último, debemos recordar la importancia de su teoría en su contexto social e histórico, igual que Lefebvre, su marxismo es sumamente heterodoxo y crítico del estalinismo, pero a diferencia del filósofo francés, reflexiona sobre la <<vida cotidiana>> en un ambiente totalitario y de control sobre la vida pública y el pensamiento científico, sus aportaciones a la teoría de la cultura no sólo rompen con los preceptos del marxismo ortodoxo sino también son una muestra de valentía frente al terror que imponía el Estado húngaro socialista, subordinado al régimen soviético, desde 1956 y hasta su exilio en 1978, e incluso después, nunca dejó de testimoniar sobre la represión y las medidas autoritarias que se llevaban a cabo en su país, lo que la convirtió también en una activista política, sus influencias llegaron a los movimientos feministas europeos y estadounidenses de la década de 1970, elementos que no debemos perder de vista.

2.1 Antecedentes teórico-filosóficos

2.1.1 Del "Ser arrojado" al "mundo de las objetivaciones"

Como atrás mencionamos, uno de los antecedentes más importantes que marcan las reflexiones filosóficas de Heller es el texto *Estética* de Lukács, publicado en 1957. En

este trabajo el filósofo tiene como objetivo principal trazar una teoría marxista de lo estético, afirmando que el marxismo tiene una estética propia. La tesis central de Lukács es que sobre los problemas de la <<vida cotidiana>> se alzan las <<objetivaciones>> como la ciencia y el arte, pero también la ética, la política y la religión, por lo que “el comportamiento cotidiano es comienzo y final al mismo tiempo de toda actividad humana.”¹⁵⁶

Lukács reconoce que desde la tradición marxista existen muy escasos trabajos filosóficos sobre la <<vida cotidiana>> y sobre lo estético; en cambio reconoce en Heidegger el principal teórico de la cotidianidad, y nunca menciona los trabajos de Lefebvre. Sin embargo, también observa que ya desde la reacción romántica a la Ilustración pensadores como Goethe advertían sobre la necesidad del estudio de los problemas de lo cotidiano. De modo que Lukács, separándose de Heidegger, se propone esbozar de manera muy general qué comprende por <<vida cotidiana>>, sin que ello signifique realizar una teoría de lo cotidiano.

Para Lukács, la obra más importante de Heidegger sobre la vida cotidiana es *Ser y tiempo*, y, según la interpretación del filósofo de Budapest, para Heidegger la cotidianidad es el modo del <<ser-ahí>> (*Dasein*) arrojado en el mundo de la impropiedad, de la caída y del abandono a la vacuidad: <<el estar se precipita de sí mismo en sí mismo, en la falta de suelo y en la nulidad de la impropia cotidianidad. Pero la pública interpretación le oculta esa caída interpretándola como “ascenso” y “vida concreta”>>.¹⁵⁷

De acuerdo con Heidegger: <<la caída revela una estructura ontológica esencial del estar mismo, lo cual no determina ningún aspecto nocturno, sino que lo constituye todos sus días en su cotidianidad>>¹⁵⁸, y para Lukács esto significa que “la cotidianidad es para Heidegger una esfera de desesperada decadencia del Ser arrojado.”¹⁵⁹ Desde esta perspectiva la <<vida cotidiana>> no tienen ninguna relación con la ciencia ni ésta se enriquece de la cotidianidad, sino que la <<vida cotidiana>> está anclada exclusivamente en el ámbito de la alienación que deforma la <<figura del hombre>>.¹⁶⁰

¹⁵⁶ György Lukács, *Estética. La peculiaridad de lo estético*, tomo 1. Ediciones Grijalbo, S.A. Barcelona-México, 1966. p. 11.

¹⁵⁷ Martín Heidegger, *Ser y tiempo*, ... citado por Lukács, en *Estética. La peculiaridad de lo estético*, ... p. 71.

¹⁵⁸ *Ibidem*. p. 71

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 71

¹⁶⁰ Esta crítica de Lukács será compartida por Heller.

Para el filósofo de Budapest, Heidegger reduce los comportamientos del hombre moderno a formas *originarias* y *depuradas*, con lo cual confunde el <<fenómeno>> con la <<esencia>>, es decir, los procesos específicos del capitalismo los hace aparecer como <<fenómenos del ente>>, lo cual da como resultado un empobrecimiento de lo cotidiano, pasando por alto todas las mediaciones entre la cotidianidad y las grandes objetivaciones como ciencia, arte, política, ética y religión. En oposición a esta antropología de corte "pesimista", Lukács construye su "teoría de las objetivaciones", con base en la vida cotidiana, que será retomada y profundizada por Heller en *Sociología de la vida cotidiana*.

El pensamiento de Heidegger es sumamente complejo y tuvo transformaciones a lo largo de los años, sus ideas han sido estudiadas por decenas de investigadores en distintas partes del mundo; algunos de sus alumnos más conocidos son Karl Löwith, Hans George Gadamer y Hannah Arendt, todos reconocen una deuda con él y al mismo tiempo se distancian de muchas de sus concepciones, otro de sus alumnos, menos conocido, fue Heinrich Rombach, de quien se dice tuvo una relación con Heidegger igual que éste con Husserl;¹⁶¹ una de las biografías más interesantes sobre Heidegger la escribe George Steiner¹⁶² y en México Jorge Juanes lo ha estudiado de manera muy minuciosa.¹⁶³

No es nuestra intención hacer un recorrido por *Ser y tiempo* sino sólo mencionar algunas cuestiones que nos parecen relevantes para nuestra discusión en torno a la <<vida cotidiana>>, la primera es que Heidegger, en este texto, se propone replantear “la pregunta por el *sentido* del ser”, que había sido olvidada por toda la filosofía moderna, y la respuesta la va a buscar en el “modo de ser” del *Dasein* y no en su “modo de conocer”, lo que lo lleva directamente a la “cotidianidad (*alltäglichkeit*)”¹⁶⁴ o a la “medianidad”, es

¹⁶¹ Esta observación aparece planteada en la introducción que hace Lluís Duch al texto de Rombach, *El hombre humanizado*, (Henri Rombach, *El hombre humanizado*, Barcelona, Herder, 2004) en el que el filósofo alemán desarrolla algunas de sus ideas más importantes con respecto a su <<fenomenología estructural>>, vale la pena mencionar que uno de los rasgos de la antropología de Duch es su comprensión del *anthropos* entre <<estructura>> e <<historia>>, elementos que retoma de Rombach, y de la tradición alemana, desarrollándolos desde su propia perspectiva. Este punto lo desarrollaremos en el siguiente capítulo cuando abordemos directamente la obra de Duch.

¹⁶² George Steiner, *Heidegger*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.

¹⁶³ Jorge Juanes, *Historia errática y hundimiento del mundo. Con Heidegger contra Heidegger*, México, Libros Magenta y Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2013.

¹⁶⁴ En este trabajo retomaremos la traducción de Jorge Eduardo Rivera Cruchaga (1927-2017) quien fue un filósofo chileno, alumno de Gadamer en la década de 1970 y trabajó directamente con Heidegger en Friburgo; su traducción de *Ser y tiempo* le llevó más de 20 años, revisando continuamente los conceptos que utilizaba y discutiéndolos con Heidegger y Gadamer. En este trabajo utilizamos su traducción, específicamente la que está publicada en Internet, por la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos, en: <http://www.heideggeriana.com.ar> versión que después fue editada por Trotta, de España: Martín Heidegger, *Ser y tiempo* (traducción de Jorge Eduardo Rivera), Editorial Trotta, España, 2003.

decir a la <<vida cotidiana>>, es en este sentido en que puede ser catalogado como el filósofo de la cotidianidad.

El segundo punto que queremos resaltar es que su criterio para la interpretación ontológica del *Dasein* se basa en el “estar en el tiempo”, en la “condición de arrojado”, pues para él “el *Dasein* tiene la propensión a caer en su mundo”¹⁶⁵ quedando a merced de su propia tradición, lo que a su vez funda la “disposición afectiva”, el “temple anímico”, además observa que: “los estados de ánimo *no son posibles*, en el qué y en el cómo de su “significación” existensiva, *sino sobre la base de la temporeidad*.”¹⁶⁶

A partir de aquí le es posible afirmar que el <<ser-ahí>>, por ser ontológicamente temporalidad, mantienen en su cotidianidad (*alltäglichkeit*) dos estados de ánimo, impropios, pero constitutivos del *Dasein*, estos son “el miedo” y “la angustia”. Para el filósofo de Friburgo “el sentido tempóreo-existencial del miedo se constituye por un olvido de sí, por el confuso escapar ante el propio poder-ser fáctico en que el amenazado estar-en-el-mundo se ocupa de lo a la mano”¹⁶⁷ y este hecho constituye al *Dasein* toda su vida. En cuanto a la angustia escribe:

La angustia pone al *Dasein* ante su más propio estar arrojado, desvelando lo desazonante del modo cotidianamente familiar del estar-en-el-mundo. Al igual que el miedo, la angustia está determinada formalmente por un ante-qué del angustiarse y un por qué. Sin embargo, el análisis ha mostrado que estos dos fenómenos coinciden. Esto no significa que los caracteres estructurales del ante-qué y del por-qué se confundan, como si la angustia no se angustiara ni ante... ni por... Que el ante-qué y el por-qué coincidan debe entenderse, más bien, en el sentido de que el ente en que se realizan es el mismo, a saber, el *Dasein*.¹⁶⁸

Para Heidegger ambas disposiciones afectivas (miedo y angustia) constituyen al *Dasein* por el hecho de que es “temporalidad”, es decir es un “ser finito”, que, en su “condición de arrojado” al mundo se angustia por la muerte, pero por “estar-en-el-mundo” de la *medianidad* se olvida de lo que *fue* y da la espalda a la muerte, por lo que en última instancia la <<vida cotidiana>> lleva al *Dasein* al mundo de la negación, de la cual debe salir para afrontar con entereza su muerte y no olvidar que es un ser finito, aun frente al miedo.

¹⁶⁵ Martín Heidegger, *Ser y tiempo...* p. 31.

¹⁶⁶ *Ibidem.* p. 330.

¹⁶⁷ *Ibidem.* p. 331.

¹⁶⁸ *Ibidem.* p. 332.

Después de estas precisiones creemos que es posible observar que, en Heidegger, en efecto, la <<vida cotidiana>> tienen un lugar negativo, no es que no sea importante para la filosofía o el arte, como afirma Heller y Lukács, al contrario, la cotidianidad le permite al filósofo de Friburgo revelar el “sentido del ser”, por lo que resulta fundamental, sólo que su interpretación es “pesimista”, ya que reduce la vida humana a su “finitud” y establece como <<trayecto canónico>> (Duch) la muerte, olvidando las dimensiones religiosas y las “apetencias infinitas”.

Estamos de acuerdo con Paul Ricoeur cuando observa que las aportaciones del filósofo de Friburgo a la fundamentación de una “hermenéutica fenomenológica”, al “giro lingüístico” y a la filosofía en general son fundamentales para la comprensión del ser humano en su sociedad y para el desarrollo del conocimiento humano, pero al mismo tiempo nos distanciamos de su pesimismo antropológico y de su concepción negativa de la <<vida cotidiana>>. Hannah Arendt, al contrario que Heidegger, plantea que el ser humano no es un “ser para la muerte” sino “para la vida” poniendo el acento en el nacimiento,¹⁶⁹ y Ricoeur observa que, a pesar de que el “cuerpo” es *finito*, el conocimiento es *infinito* y el ser humano tiene apetencias de eternidad, si bien es cierto que el *Dasein* tiene miedo y se angustia, es sólo en la angustia y a través de la angustia que puede alcanzar la trascendencia.¹⁷⁰ Por su parte Lluís Duch, menciona que el ser humano no está “arrojado” al mundo y a la muerte sino que al nacer, es “acogido” en el seno de las <<estructuras de acogida>>, con su profundo conocimiento de la lengua alemana, observa que quizá para Heidegger lo <<impropio>> es la misma <<vida cotidiana>> y el <<estar>> (*Dasein*) (arrojado) en oposición al <<ser>> (para la muerte).¹⁷¹ Por el momento dejamos a Heidegger para continuar desarrollando las reflexiones de Lukács, que posteriormente retoma Heller, en el capítulo tres y sobre todo en el último regresaremos a estas discusiones.

2.1.2 De la vida cotidiana a la ciencia y el arte

Partiendo de los trabajos de Pavlov¹⁷² sobre la lengua, Lukács retoma la idea de que una de las dimensiones básicas que permiten al ser humano producir su mundo y su existencia

¹⁶⁹ Véase, Hannah Arendt, *La condición humana*, Buenos Aires, Paidós, 2005.

¹⁷⁰ Véase, Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, España, Trotta, 2011.

¹⁷¹ Esta observación teórica me la explicitó el propio Duch en una reunión de trabajo en la que discutimos algunos puntos de esta tesis.

¹⁷² Ivan Pavlov (1849-1936) nació en Rusia, estudió medicina y fisiología, pero centró sus estudios en psiquiatría y psicología; en 1904 ganó el premio nobel de medicina por sus descubrimientos sobre los <<reflejos>>, siempre fue marginado por el zarismo y alabado por el régimen soviético, en especial por Lenin. Véase, Rosa Castillo, Jairo, “Ivan Petrovich Pavlov. Una aproximación a su vida y obra, Revista de Psicología Científica, Universidad de Sevilla, España, noviembre de 2007.

es el <<lenguaje>>, al que considera como una especie de “sistema de señales de segundo orden” a través del cual los seres humanos se alzan sobre el mundo para comprenderlo y poder habitarlo,¹⁷³ en este proceso se conforman tres grandes tipos de personalidades: “un tipo artístico, un tipo pensador y un tipo medio.”¹⁷⁴

Desde el punto de vista de Lukács el tipo artístico corresponde al “reflejo estético” de la realidad; el tipo pensador corresponde al “reflejo científico” y el tipo medio corresponde a la “vida cotidiana.” La forma estética y la científica conforman dos grandes polos que se han ido diferenciando cada vez más en el curso de la historia hasta alcanzar una relativa autonomía.¹⁷⁵ Entre ambos polos está la <<vida cotidiana>>, que funciona como una especie de río que corre en dos direcciones opuestas, enlazando arte y ciencia. Los tres “reflejos”, arte, ciencia y vida cotidiana, representan y aluden a la misma realidad, solo que cada uno lo hace de diferente forma y a veces con grandes contradicciones entre sí.

La ciencia y el arte son dos de las “objetivaciones” más importantes que ha producido el ser humano, pero ambas se ubican decididamente fuera de la <<vida cotidiana>> al mismo tiempo la cotidianidad es *inimaginable* sin ellas ¿qué caracteriza entonces a la <<vida cotidiana>> en el pensamiento de Lukács? Decíamos antes que en primera instancia el <<lenguaje>>, pero para el filósofo de Budapest el lenguaje no puede

¹⁷³ Lukács, por su rechazo de Heidegger, no reconoce que fue el filósofo de Friburgo, antes que él mismo, quien había planteado la idea de que el lenguaje es un elemento central para la construcción de la realidad; en 1923 Heidegger escribió un artículo llamado “*Ontología hermenéutica de la facticidad*”, que fue publicado hasta 1960, en este trabajo el filósofo alemán plantea por primera vez el llamado “giro lingüístico” que afirma ante todo que la realidad del ser humano se construye por medio del lenguaje y la *interpretación* como modo de ser en el mundo, lo que afirma también el “giro hermenéutico” en filosofía. Según la interpretación de Jean Grondin la hermenéutica de Heidegger es la “radicalización de la función interpretadora inherente al entender (...) surgida de la preocupación del ser-ahí por sí mismo” y en este sentido la filosofía persigue también la *interpretación* de este <<ser-ahí>>, así para el filósofo de Friburgo, la hermenéutica: “indica el modo unitario de partida, acercamiento, cuestionamiento y explicitación de la facticidad.”, Véase, Jean Grondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder, 2002. Por otra parte, tenemos que mencionar que Heidegger se basa a su vez en la tradición romántica alemana (Hamann, Humboldt y Herder) así como en Dilthey y Husserl, en donde ya se insinúan algunas de las ideas más importantes sobre el lenguaje que él desarrolla.

¹⁷⁴ Pavlov, *Sämtliche Werke*, (Obras completas), Berlín, trad. alemana, 1953, III/2 p. 551. Citado por Lukács en Görgy Lukács, *Estética*, ... p. 35.

¹⁷⁵ Nos parece muy interesante la reflexión de Lukács sobre los dos polos del pensamiento humano: el científico y el artístico, porque se asemejan a la caracterización antropológica que hace Lluís Duch y que comprende que el ser humano mantiene dos polos de pensamiento: *logos* y *mythos*, o imagen y concepto, en última instancia también ciencia y arte, sólo que en el pensamiento de Lukács estos dos polos proceden por vía de <<reducción>> y <<contrariedad>>, mientras que en el pensamiento de Duch proceden por vía de <<complementariedad>> y <<ampliación>>, con el riesgo siempre latente de que cada uno por su lado pretenda instaurar un <<lenguaje único>>: totalmente lógico o totalmente mítico. Véase, Lluís Duch, *Mito, interpretación y cultura, Aproximación a la logomítica*, Barcelona, Herder, 1998.

comprenderse separado del <<trabajo>> y los problemas del trabajo, que son en sí los problemas de la cotidianidad. Lenguaje y trabajo son formas de *expresión* humana.

Para Lukács el trabajo se orienta en diferentes direcciones, pero en general tiene como factor fundamental la <<vida cotidiana>>. Según la concepción marxista lo que diferencia a la abeja y a la araña del arquitecto es que éstos últimos antes de realizar su trabajo ya tienen un *fin* preestablecido <<idealmente>>, tienen una <<representación>> que rebasa los límites del instinto y la supervivencia animal. El trabajo, por lo tanto, no sólo asegura una <<forma>> biológica sino sobre todo una <<forma>> de organización social, es decir, “produce una objetivación” en su *proceso* y en el *producto*, pero es una objetivación diferente a la de la ciencia y el arte, a decir de Lukács es más mutable y fluida con mayores posibilidades de modificación.

Entonces, el <<trabajo>> y el <<lenguaje>> pertenecen a la <<vida cotidiana>> y mantiene una interacción permanente con la ciencia, incluso son fuente permanente de innovaciones científicas y fundamento para la creación artística; para Lukács el <<trabajo>> alcanza el grado supremo de la cotidianidad. Al mismo tiempo la <<vida cotidiana>> se nutre de los descubrimientos científicos y las revelaciones artísticas, asume actitudes y comportamientos con base en ellas, pues también inciden en la organización del <<trabajo>>. Las actitudes de la <<vida cotidiana>> oscilan entre decisiones fundadas en motivos de naturaleza instantánea y fundamentos más rígidos, como la ciencia y la tradición. Para Lukács ni el artista, ni el científico, proceden en su cotidianidad de manera permanentemente científica o artística, sino que en la cotidianidad sus decisiones se fundan sobre todo en respuestas espontáneas que tienen, sin duda, vínculo con la ciencia y el arte pero que no son propiamente ni lo uno ni lo otro.

Otro rasgo esencial del ser y el pensar cotidianos en Lukács es la vinculación inmediata entre <<teoría>> y <<práctica>>, relación que se desenvuelve como un complejo entramado de mediaciones que crecen cada vez más y se hacen más complejas, pero que aparecen para cada sujeto como un sistema inmediato y “desnudo” es el <<ser-así>> de la <<vida cotidiana>>, su <<funcionamiento práctico>>. Esta tesis será fundamental en los posteriores desarrollos de Heller.

Dentro de la unidad entre teoría y práctica en la <<vida cotidiana>> el papel central de la cultura, y sobre todo de la ciencia, consistirá en descubrir e introducir nuevas “mediaciones” entre una situación hipotética y el mejor modo de actuar en ella, en otras palabras, consistirá en enriquecer las perspectivas sobre el sistema de usos establecido.

Estas “mediaciones” son “inmediatas” como la misma interacción entre ciencia y vida cotidiana.

Con estas observaciones Lukács llega a plantear una tesis central en su concepción de <<vida cotidiana>> y su relación con el arte y la ciencia, para él la diferenciación cualitativa de la *teoría* y la *estética* con la cotidianidad y su establecimiento como dos polos del pensamiento humano, sucede gracias a las <<necesidades>> propias de la <<vida cotidiana>>: “su ruptura con los hábitos mentales se produce precisamente para mejor servir a dichas necesidades inmediatas de la cotidianidad.”¹⁷⁶ Esta “diferenciación” se da como un proceso simultáneo a las interacciones inmediatas de la misma cotidianidad.

Observa Lukács: “Todo análisis serio y algo libre de prejuicios tiene que mostrar que el hombre de la vida cotidiana reacciona siempre a los objetos de su entorno de un modo espontáneamente materialista, independiente de cómo se interpreten luego esas reacciones en el sujeto de la práctica.”¹⁷⁷ Es decir que el mundo se le presenta como una entidad que existe y funciona fuera de él. Sobre esta reacción espontánea de la cotidianidad se alzan las abstracciones y reflexiones estéticas y teóricas, que después regresan a la <<vida cotidiana>>. Dicho de otro modo, la ciencia y el arte surgen como una superación de la inmediatez de la <<vida cotidiana>>, superan la conexión entre el reflejo de la realidad, su interpretación mental y la práctica, desde esta separación se abre el camino del materialismo espontáneo al filosófico y al arte, un camino que además rodea para regresar al punto de origen: la cotidianidad.¹⁷⁸

Por su parte Lukács, siguiendo las investigaciones de Ernst Cassirer, refiere que la aparición del materialismo filosófico se dio en la Grecia Clásica, con Leucipo y Demócrito, quienes marcan la ruptura con el pensamiento mítico de su época, la filosofía nace contra las concepciones “*idealistas*” de la comprensión del mundo y trata de concebir los fenómenos a través de leyes independientes de la conciencia. Lo relevante

¹⁷⁶ György Lukács, *Estética. La peculiaridad de lo estético*, ... p. 46.

¹⁷⁷ *Ibidem*. p. 46.

¹⁷⁸ Esta tesis de Lukács es compartida por Heller en sus primeros escritos, después tomará cierta distancia sobre ella, aun así, es central en la concepción lukacsiana de <<vida cotidiana>>. Por nuestra parte tenemos que apuntar desde ahora que no compartimos estas tesis materialistas, pues gracias a las investigaciones de autores como Joseph Campbell, Gilbert Durand, Mircea Eliade, sabemos que en las sociedades tradicionales pre-modernas el ser humano no se comprende asimismo como fuera de la naturaleza, ni el mundo lo comprende como algo independiente de él, sino que se comprende como parte integral del cosmos y busca armonizar sus comportamientos con los ciclos del <<eterno retorno>> y de las dinámicas del cambio y la contingencia. Tampoco aceptamos la idea de Lukács de un análisis libre de prejuicios, sino que como afirma Gadamer no hay ciencia neutral y el investigador siempre parte de sus <<prejuicios>> para realizar sus estudios y análisis.

de esta apreciación es la relación y afinidad de las “concepciones idealistas” con el pensamiento cotidiano y su oposición con las concepciones filosóficas.

Sin duda la ciencia, como expresión del racionalismo y del imperio del *logos*, es un descubrimiento relativamente moderno, que tienen sus antecedentes en la Grecia Clásica. Pero el arte, en cambio, es una actividad que está presente desde el surgimiento mismo del ser humano y, como afirma Julio Amador,¹⁷⁹ cuando surge el arte en el periodo paleolítico aparece completamente desarrollado. Así que tendríamos que poner en duda la tesis de Lukács, y que asume Heller, acerca de que el arte no pertenece a la cotidianidad. Problema al que pondremos atención en el transcurso de la investigación.

Por ahora nos parece importante resaltar que Lukács observa que la explicación filosófica sigue utilizando las “analogías” del pensamiento de la <<vida cotidiana>> y sus conceptos “*idealistas*”, pues son los elementos que tiene a su disposición para iniciar la reflexión, para él esta situación resulta de la estructura propia de la plasticidad del <<lenguaje>>, de la <<analogía>>, pues ésta tiene la ventaja de no <<cerrarse>> en nada definitivo, es decir, las formas captadas bajo la <<analogía>> pueden conducir a la estética o la ciencia, o dicho de otro modo, las diferentes dimensiones de la realidad acarrear la necesidad de trabajar en distintos planos, con todas las categorías, que son formas constantes generales de la realidad objetiva misma, y “la historia subjetiva de las categorías es la de su descubrimiento por la conciencia humana.”¹⁸⁰

El <<lenguaje>>, resalta Lukács, muestra en la <<vida cotidiana>> una contradicción: mientras abre un mundo externo e interno mucho mayor y más complejo, a veces, al mismo tiempo dificulta e imposibilita la recepción sin prejuicios del mundo externo e interno, una dialéctica permanente entre rigidez y movimiento. Pero esta “vaguedad” del <<lenguaje>> no puede ni siquiera ser superada en la ciencia ni el arte, en ambos polos existe también la rigidez y el movimiento, así como oscilación hacia y desde la cotidianidad. Esta observación es de radical importancia, pues para Lukács revela otro rasgo esencial de la vida cotidiana: “a saber que el que está comprometido en ella es siempre el hombre entero.”¹⁸¹ Es decir con todas sus capacidades y limitaciones.

De modo que en el pensamiento del filósofo de Budapest hay una concepción de <<unidad>> entre el <<ser biológico>> y el <<ser social>>, idea que él atribuye tanto a

¹⁷⁹ Véase, Julio Amador, *Comunicación y cultura. Conceptos básicos para una teoría antropológica de la comunicación*, México, UNAM, 2015.

¹⁸⁰ György Lukács, *Estética. La peculiaridad de lo estético*, p. 58.

¹⁸¹ *Ibidem*. p. 65.

Pavlov como a Lenin,¹⁸² una antropología de carácter eminentemente social que también va a ser recuperada por Heller y profundizada en su teoría de los *valores* y de las *necesidades*. De acuerdo a Lukács esta <<unidad>> antropológica que caracterizan el actuar en la <<vida cotidiana>> y sus diferentes procesos pretende ser destruida por el capitalismo, a través de la división del trabajo y de la especialización técnica, sin embargo, esta unidad no puede ser destruida, si acaso “degradada”, deformando la “figura del hombre,” es decir produciendo su alienación; la paradoja que encontró Marx al respecto es que el capitalismo al mismo tiempo que produce la alienación produce las fuerzas sociales necesarias para su superación.¹⁸³

Lukács observa que esta concepción dialéctica de la historia que tiene Marx, supone que el desarrollo de la riqueza de la naturaleza humana, como auto-finalidad: “el superior desarrollo de la individualidad, tiene que pagarse con un proceso histórico en el cual se *sacrifican* los individuos.”¹⁸⁴ En otras palabras, es en la <<vida cotidiana>> que estos procesos antagónicos cobran una importancia central, pues no sólo se viven en ella de manera dramática sino que la eliminación del antagonismo pasa necesariamente por la cotidianidad. Una tesis que igualmente será profundizada por Heller.

En síntesis, para Lukács la <<vida cotidiana>> cobra un lugar central para cualquier tipo de desarrollo de “objetivaciones” superiores, como el <<arte>>; cuando el pensamiento humano alcanza el grado más alto de objetividad, como en la <<ciencia>>, sus propias leyes determinarán en gran medida los comportamientos humanos; y lo más importante, es que en esos comportamientos, en su distinción y contraposición con el comportamiento cotidiano y en la vida cotidiana se realiza el <<hombre entero>>, con

¹⁸² El compromiso ideológico político de Lukács lo hace afirmar su tradición marxista y trata de reconocer las aportaciones de teóricos y políticos como estos dos pensadores (Pavlov y Lenin), resulta pertinente comentar que, en la tradición alemana, autores como Scheller y Gehelen, a principios del siglo XX, ya planteaban su antropología filosófica con base en estudios biológicos, quizá Lukács los desconocía o seguramente los ignoraba, debido a su filiación ideológica.

¹⁸³ Seguramente esta es una de las tesis más polémicas del pensamiento marxista en general, porque nos preguntamos, ¿no será más bien que el capitalismo ha producido la <<integración>> formal de las clases sociales teorizadas como antagónicas? ¿en realidad, el <<ser social>> determina la conciencia? Estas interrogantes, de algún modo, permiten replantear los problemas marxistas, lo que después observará Heller es que los procesos sociales que se desarrolla en torno al funcionamiento y consolidación del capitalismo no tienen una dirección predeterminada y en última instancia si bien existen tendencias sociales e históricas ninguna responde a <<leyes de la historia>> sino que siempre es posible construir nuevos rumbos. Sobre este punto es mucho más complejo y preciso el pensamiento de Lluís Duch, el habla de la <<transformación>> y de la <<permanencia>> como dos procesos que ocurren al mismo tiempo, es decir que hay <<cambio en la continuidad>> y <<continuidad en el cambio>>. En los capítulos siguiente volveremos sobre estos puntos.

¹⁸⁴ *Ibidem*. p. 69. (Las cursivas son mías).

todas sus posibilidades y limitaciones inherentes a su condición humana y a su contexto cultural e histórico.¹⁸⁵

Lo que distingue a la <<ciencia>> y al <<arte>> de la <<vida cotidiana>>, especialmente del trabajo, es que en ellas los criterios de “selección”, “agrupación” e “intensidad” están más delimitados que en las manifestaciones de la cotidianidad, en donde hay más posibilidades de modificación, incluso individualmente; además no debe perderse de vista que hay transiciones matizadas del *trabajo* a la *ciencia* y al *arte*, movimientos que no son las propias objetivaciones sino parte del fluir del río de la <<vida cotidiana>> y de la dinámica y compleja vida anímica del ser humano.

Cuando existe una fuerte división del trabajo y especialización técnica, como en el capitalismo, lo que sucede es una adaptación, o una <<reducción>>, del <<hombre entero>>, sus múltiples cualidades se concentran sobre un <<extremo>> que se orienta en una sola <<objetivación>>, por ejemplo, en la especialización de la producción y manipulación tecnológica, dejando de lado el desarrollo de otras capacidades como la artística o la política.

Dicho de otro modo, el <<hombre enteramente>> orientado hacia una objetivación, es decir especializado en alguna técnica, es distinto al <<hombre entero>> de la cotidianidad, orientado a la realidad con todas las cualidades de su existencia, si se quiere, aunque sean la <<superficie>>. Igualmente hay transiciones y matices entre los <<extremos>> y la <<superficie>>, lo cual indica la interacción y el paso del <<hombre entero>> de la vida cotidiana al <<hombre enteramente>> orientado en una <<objetivación>> y precisa la fundamentación de uno en el otro y de éste en aquél.

La distinción entre las objetivaciones superiores, como <<ciencia>> y <<arte>>, y las de la <<vida cotidiana>>, como el <<trabajo>>, se fundamenta en su *elasticidad*, pues mientras las de la cotidianidad son más flexibles, las de la ciencia y el arte son más rígidas. Esto tiene como implicaciones que la <<vida cotidiana>> puede cambiar más rápidamente que la ciencia y el arte, pero además, y esto resulta lo más importante, para que la ciencia y el arte cambien necesita también cambiar la <<vida cotidiana>>, incluso

¹⁸⁵ En el pensamiento marxista de Lukács hay una confianza excesiva en la <<ciencia>> y en el <<arte>> como <<objetivaciones>> que pueden permitir el desarrollo de la revolución, lo que nos parece oportuno destacar es que para el filósofo de Budapest la *ciencia* está por encima del *arte* en tanto que se vincula directamente con la praxis política, y ambas se fundamentan en última instancia en el pensamiento racional, sin embargo el arte no ocupa un lugar secundario sino que también permite la reinversión de lo cotidiano y de la misma ciencia, porque ambos polos están mediados por la vida cotidiana. Lo que sí parece afirmar Lukács es la supremacía del pensamiento racional científico frente a cualquier otro tipo de <<objetivación>>, como el arte o la religión, lo que lo convierte también en un heredero del pensamiento ilustrado con tendencias positivistas.

la cotidianidad, que se presenta aquí como <<sentido común>>, puede protestar contra las objetivaciones de la ciencia y el arte e imponer su protesta, pero de esta protesta surge una nueva ciencia y arte que después volverán a lo cotidiano, en una ininterrumpida interacción.

Observa Lukács: “La fuente de esta ambigüedad insuprimible es, también en este punto, la relación inmediata, que ya hemos subrayado, entre la teoría y la práctica.”¹⁸⁶ Pues ambas tienen que partir necesariamente de los problemas de la vida cotidiana, no pueden dejar de apelar a ella. Por otra parte, las objetivaciones superiores, como la ciencia y el arte, corren el riesgo de cerrarse en su elaboración, perder el vínculo inmediato con la realidad y servir a intereses particulares. Para Lukács en tanto que la ciencia y el arte han surgido de la <<vida cotidiana>>, para mejorarla y servirla, cuando pierden su contacto con ella pierden también la justificación de su existencia, es decir están alienadas.

A partir de este punto Lukács comienza a dirigir su reflexión hacia el estudio de los orígenes de la diferenciación de la ciencia y el arte con la vida cotidiana. En principio reconoce que antes de la división social del trabajo las “objetivaciones” como religión y política no estaban separadas de la vida cotidiana y que en un momento de la historia comienza esta separación. De modo que, a decir del filósofo, la génesis de las objetivaciones remite al proceso de *hominización* en el <<trabajo>> y el <<lenguaje>>.

Nuestro acercamiento a Lukács concluye aquí puesto que lo que nos interesaba era rescatar las principales nociones teóricas sobre la <<vida cotidiana>> que serán profundizadas por Heller, y nos interesaba sobre todo exponer la teoría de las <<objetivaciones>> que se alzan sobre la vida cotidiana y su relación permanente entre ambas dimensiones, así como la crítica de Lukács a Heidegger que será sostenida por su discípula y de la cual ya nos hemos distanciado.

2.2 De la teoría de las objetivaciones a la sociología de la vida cotidiana

2.2.1. la vida cotidiana del particular y los sistemas de usos

Para construir su *Sociología de la vida cotidiana* Heller no sólo parte de Lukács, también reconoce la influencia positiva de Husserl y su concepto de “mundo de vida” (*Lebenswelt*) que en el fondo es una crítica a las teorías positivistas, que reducen la vida cotidiana a vida vacía, y al mismo tiempo reivindica la cotidianidad como parte sustancial de la vida

¹⁸⁶ *Ibidem.* p. 80.

humana y de la reflexión filosófica, la base sobre la que se alza toda la existencia primordial.

Una teoría que Heller rechaza, igual que lo hizo Lukács con Heidegger, es la de Hegel, específicamente su noción de <<espíritu absoluto>>, en la que el “hombre particular,” su <<vida cotidiana>>, “sólo adquiere significado en la medida en que realiza casi contra su voluntad el espíritu universal”,¹⁸⁷ noción que otorga un lugar secundario a la cotidianidad.¹⁸⁸ Otro trabajo que la filósofa refiere es el de Lefebvre,¹⁸⁹ a quien también rechaza porque reduce la vida cotidiana a ser mediadora entre la naturaleza y la <<socialidad>> del hombre, separando, por tanto, naturaleza y sociedad; para Heller la <<vida cotidiana>> es mucho más que una mediadora y cada vez más sus mediaciones son más con la sociedad y menos con la naturaleza.

A partir de estas distinciones, diremos para empezar que, la filósofa de Budapest plantea su noción de <<vida cotidiana>> como un: “conjunto de actividades que caracterizan la reproducción de los hombres particulares, los cuales a su vez crean la reproducción social.”¹⁹⁰ De modo que en toda sociedad hay <<vida cotidiana>>, pero es diferente según la división del trabajo e incluso al interior de una misma sociedad.

Desde esta noción general Heller tratará de ir a lo específico de la <<vida cotidiana>> y buscará responder a una serie de interrogantes que se desprende de ella: ¿qué es un <<particular>> y en qué se distingue del <<individuo>>? ¿Qué significa que un particular se reproduzca? ¿Qué es <<socialidad>> y <<genericidad>>? ¿Cuáles son las principales actividades y motivaciones que hacen que el particular reproduzca su mundo social reproduciéndose a sí mismo?

Los seres humanos, observa Heller, nacen en un mundo “ya constituido” que no eligen y en el cual, para poder sobrevivir, deben aprender a utilizar sus <<sistemas de usos>>, tienen que saber usar las cosas, “por lo tanto la reproducción de un particular es

¹⁸⁷ Agnes Heller, *Sociología de la vida cotidiana*, ... p. 5.

¹⁸⁸ Para el filósofo de Prusia es imposible conocer directamente el <<espíritu universal>> lo que podemos es conocer sus manifestaciones y éstas se dan en la historia, así, para él la <<vida cotidiana>> sólo cobra importancia en la medida en que en ella se realiza el <<espíritu absoluto>> y esto ocurre de manera casi programada. Pensamos que las dos principales obras que puede consultarse al respecto son, Hegel, Friedrich, *Fenomenología del espíritu*, Valencia, Editorial Pre-Textos, 2009; y Hegel, Friedrich, *Fundamentos de la filosofía del derecho*, Madrid, Librerías Prodhufi, 1993.

¹⁸⁹ Especialmente se refiere al texto: Henri Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne*, Paris, Editions Bernard Grasset, 1947.

¹⁹⁰ *Ibidem*. p. 19.

siempre la de un hombre histórico” concreto y culturalmente ubicado, destaca Heller: “la vida cotidiana tiene una historia... es un espejo de la historia.”¹⁹¹

Esta apropiación de los <<sistemas de uso>> siempre es inconclusa, es decir que los seres humanos los aprenden cada día y por lo tanto crean y aprenden nuevos <<sistemas de usos>>; dicho de otra forma, una vez que el particular se ha apropiado, en términos de una “media”, de sus <<sistemas de usos>> tiene la capacidad y la posibilidad, varias veces, de elegir por sí mismo su “ambiente directo, puede escoger un <<pequeño mundo>> suyo relativamente nuevo, dentro de límites precisos más o menos amplios.”¹⁹²

Desde esta perspectiva, la <<vida cotidiana>> se caracteriza por “educar” y “educarse” transmitir usos y adquirirlos, en todos los ámbitos (trabajo, amor) lo que sucede siempre en un “ambiente inmediato” el mundo cotidiano del particular, una objetivación desde la cual se alcanzan las objetivaciones más elevadas como la ciencia y el arte, aquí Heller sigue a Lukács en su teoría de las objetivaciones, pero agrega: “en la vida cotidiana la actividad con la que formamos el mundo y aquella con la que nos formamos a nosotros mismos coinciden.”¹⁹³

Así, para Heller no hay una “muralla” infranqueable entre la <<vida cotidiana>> y la vida no-cotidiana genérica, de las objetivaciones mayores, al contrario, tanto la actividad científica como capacidades espirituales extraordinarias pueden intervenir en el desarrollo mismo de la personalidad en el transcurso de la cotidianidad. Ahora bien ¿cómo se conforma este <<mundo>> de la vida cotidiana que produce y reproduce el particular?

Heller, siguiendo las concepciones materialistas de la historia, establece que antes del capitalismo existía la <<comunidad>> y cada particular pertenecía a ella y solo existía en tanto miembro de ella; en el mundo moderno capitalista la comunidad se disuelve y se organiza a través de <<clases sociales>>, cada particular busca sus propias posibilidades de existencia y “la única comunidad que existe en sentido figurado es la de la mercancía” (Marx). Esta es una tesis economicista, que reduce el conjunto de la modernidad a las

¹⁹¹ Agnes Heller, *Sociología de la vida cotidiana*, ... p. 20. Vale la pena mencionar aquí, de pasada, que esta concepción se asemeja a la propuesta por Berger y Luckman cuando fundamentan su “sociología del conocimiento”, en su texto, *La construcción social de la realidad*, observan que el “calendario” es el “tiempo intersubjetivo” por excelencia de la <vida cotidiana>, en él se armoniza la interioridad con lo social, mencionan que: “el tiempo individual se sitúa a la vez en un tiempo histórico que se impone sobre la biografía en conjunto.” (Peter Berger y Thomas Luckman, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2003, p. 44). En el capítulo final, cuando contrastemos brevemente la perspectiva fenomenológica, de la vida cotidiana, con la perspectiva marxista, volveremos a recuperar a estos autores.

¹⁹² *Ibidem*. p 23.

¹⁹³ *Ibidem*. p.25-26.

relaciones capitalistas, después la propia Heller se alejará de ella cuando fundamente su <<teoría de las necesidades>> y hable de las <<comunidades de libre elección>> que se oponen a la alienación y la explotación económica, más adelante desarrollaremos este cambio de perspectiva.

Según Heller, en la comunidad precapitalista no existía una gran distancia entre la <<vida cotidiana>> y las objetivaciones genéricas como la religión, la política e incluso el arte, es decir, en el día a día, los miembros de la comunidad participaban en distintos grados de las diferentes objetivaciones, si bien es posible encontrar estratos y grupos al interior de la comunidad, el particular no estaba separado de la dirección del curso y la forma cultural de la comunidad, es decir su <<trabajo>> le pertenecía igual que lo que producía: una <<forma social>>.

Marx lo caracterizó de la siguiente manera: <<la producción que el hombre lleva a cabo en común con otros hombres y para otros es la forma fenoménica elemental de la *genericidad*.>>¹⁹⁴ El *particular* siempre tiene relativa *conciencia* de dicha <<genericidad>>, de “la sociedad concreta,”¹⁹⁵ que pertenece a la vida cotidiana, lo que no implica necesariamente una relación consciente con la <<genericidad>>, la relación consciente puede no pertenecer a la cotidianidad, o dicho en otras palabras, en la <<vida cotidiana>> el ser humano no tienen total consciencia de todas las objetivaciones en las que se desenvuelve, pero se puede llegar a tener consciencia de ellas a través de la reflexión filosófica, no-cotidiana, así se incorpora dialécticamente ciencia y <<vida cotidiana>>, en estas tesis nuevamente se ve atrapada por la influencia de Lukács y su fe ciega en la filosofía, que tiene rasgos de un materialismo positivista.

De modo que el <<particular>> es para Heller, todo ser humano singular cuya principal cualidad es su <<socialidad>> y cultivar esta cualidad es apropiarse de la <<vida cotidiana>> y sus <<sistemas de usos>>, en este proceso la conciencia del yo aparece simultánea a la conciencia del <<mundo>> y no pueden existir separadas. En primera instancia <<particular>> y <<socialidad>> coinciden, por eso para Heller la <<vida cotidiana>> es un <<espejo de la historia>>.

¹⁹⁴ Carlos Marx, en *Manuscritos filosóficos de 1844*, citado por Heller, *Sociología de la vida cotidiana*, ... p. 32. Vale la pena aclarar que por “genericidad” la filósofa de Budapest entiende al conjunto del género humano, y por “objetivaciones genéricas” entiende las actividades específicamente humanas, más adelante profundizaremos esta distinción.

¹⁹⁵ Para Heller algunas de las “integraciones” más importantes que representan la <<genericidad>>, son: la teoría, la *polis*, el pueblo, la nación, los medios de producción y las instituciones.

Para la filósofa de Budapest esta concepción de la conciencia del yo y del mundo como simultáneas está ya en Hobbes y Spinoza, para ellos, de esta conciencia deben deducirse todas las motivaciones humanas como la autoconservación; pero para Heller no, para ella la autoconservación tiene ante todo un motivo <<genérico>> es decir una “forma específica” de <<socialidad>>, pues: “es la genericidad la que hace comprensible la especificidad de la autoconservación humana”¹⁹⁶ y no los motivos específicos del particular, que por otro lado son siempre aprendidos de su propia <<genericidad>>, aunque puede siempre romper con ellos.¹⁹⁷

Heller reconoce que la <<unicidad>> y la <<particularidad>> de cada ser humano son ciertamente hechos *ontológicos*, pero esto no significa que la unicidad represente <<en-sí>> y <<para-sí>> la *esencia* del hombre, pues para ella lo irrepetible también se realiza en su actividad genérica, además la conciencia del <<yo>> no es independiente de la conciencia del <<nosotros>>, incluso en la exacerbación de la *particularidad*. De modo que la <<particularidad>> es producida por la totalidad del sistema concreto, que es el ámbito de la cotidianidad, defender la particularidad es defender ese sistema concreto.¹⁹⁸

Para Heller, igual que para Lukács, sobre la base de la <<particularidad>> se alza la <<individualidad>>, o deviene el <<particular>> en <<individuo>>, lo que significa una relación cada vez más consciente con la <<genericidad>>.¹⁹⁹ Lo fundamental en esta concepción es que la <<individualidad>> no es más que una posibilidad de la <<genericidad>> y sólo *representativa*, aunque eso sí de un factor fundamental, “del desarrollo genérico” de una sociedad concreta, representa el desarrollo de la <<esencia humana>>.

En otras palabras, para Heller la <<esencia humana>>, que es la <<socialidad>>, en primera instancia idéntica a la <<particularidad>>, es la base de cualquier desarrollo de <<valor>>, pero esta <<esencia>> no es algo que proviene de la constitución biológica

¹⁹⁶ *Ibidem.* p. 36.

¹⁹⁷ De esta concepción antropológica que ancla lo biológico en lo social se desprenden posteriores trabajos de Heller, como: Agnes Heller, *Instinto Agresividad y Carácter*, Barcelona, Ediciones Península, 1980.

¹⁹⁸ Esta noción de Heller ha hecho pensar a algunos autores que para ella la <<vida cotidiana>> es el ámbito permanente de la *alienación*, pero para ella es posible una vida cotidiana no alienada, donde se conquiste la *individualidad*, y esa es la perspectiva del comunismo que practicaba en esa época, parece ser que su discurso no lleva a un final de trayecto canónico alienado, sino que lleva a la libertad, en el capítulo final profundizaremos esta hipótesis.

¹⁹⁹ Es importante destacar que para Heller hay una distinción radical entre el <<individuo>> como ser consciente de su época y su historia: de su <<genericidad>>, y el <<individualismo>> como ideología propiamente liberal y capitalista. Para Heller la conquista del <<individuo>> es uno de los grandes logros de la modernidad occidental.

del *homo sapiens*, ni surge antes de la <<vida cotidiana>>, sino que se confirma, se desarrolla, o limita en la cotidianidad y a través de los procesos históricos. Dicho de otro modo, los ideales de libertad, universalidad, igualdad, su desarrollo y consumación surgen y se confirman histórica y culturalmente. Esta idea es base también de su antropología social y base para su teoría de los valores, desarrollada poco tiempo después.

En este punto nos parece importante recordar que otro rasgo que caracteriza la <<vida cotidiana>> en nuestra autora es la <<educación>>, pues como recién mencionamos todo <<particular>> requiere ser *educado* en su <<sistema de usos>> concreto, y en su relación con los <<otros>> también proporcionará praxis pedagógicas y sólo a partir de aquí es que puede intervenir en la transformación o mantenimiento de su mundo. Así que cotidianidad y <<educación>> están en estrecha relación.

Antes de avanzar en los desarrollos teóricos de esta interpretación nos parece necesario dejar apuntado que nuestra autora hace una crítica en todos sus trabajos a las antropologías, psicologías y sociologías, que tratan de definir al ser humano de manera *a priori*, ontologizando ciertas actividades culturales (agresividad, violencia, altruismo, bondad) y haciéndolas pasar como propias de todo *homo sapiens*, es decir esencializando al ser humano. Toda su antropología social se construye contra estas tesis *apriorísticas* y más que intentar definir qué es el ser humano trata constantemente de afirmar que no es posible tal definición, porque para ella, en el *homo sapiens*, los comportamientos y formas de organizar a su sociedad están abiertas a infinitas posibilidades. A lo largo de este capítulo buscaremos encontrar qué entiende Heller por *anthropos* y cuáles son los rasgos principales que resalta, así como las consecuencias teóricas para su noción de <<vida cotidiana>>, en el capítulo final desarrollaremos nuestra interpretación y nuestra crítica.

Siguiendo con su distinción entre <<particular>> e <<individuo>>, nos parece importante recalcar que para la filósofa el <<individuo>> que supera la condición de <<particular>>, sólo es *representativo* del desarrollo cultural de su época, es decir encarna el *máximo* de desarrollo de la <<genericidad>> de un tiempo concreto, pero no ofrece una imagen de la totalidad de la estructura social. En sociedades complejas, como en la modernidad, el <<individuo>> ya no puede representar ese *máximo*, o sólo muy aproximadamente. Incluso así, este <<individuo>>, es llamado por Heller un <<ente consciente genérico>>, es decir que representa al género humano, específicamente de su tiempo, para el cual su vida es conscientemente “*objeto*” es decir, interviene directamente, o al menos lo intenta, en los procesos históricos de su época.

Es <<genérico>> porque contribuye al desarrollo consciente de las fuerzas del ser humano, su actividad vital consciente lo distingue de la mera instintividad (el trabajo alienado invierte dicha situación haciendo de la actividad vital un simple medio para asegurar la supervivencia del <<particular>>). Siguiendo a Marx, la filósofa húngara distingue entre el hombre como pura <<existencia>> y el hombre que desarrolla las fuerzas de la <<esencia>>. ²⁰⁰ Aquí ya entramos de lleno a la concepción de Heller sobre la “alienación” y su relación con la cotidianidad, estrechamente ligada a la distinción lukácsina entre el <<hombre entero>> de la vida cotidiana y el <<hombre enteramente>> orientado a una <<objetivación>>, para abordar su interpretación partiremos de su noción de <<trabajo>> que, junto al <<lenguaje>>, es otro rasgo importante de la <<vida cotidiana>> en nuestra autora.

2.2.2 Vida cotidiana y trabajo: *work*, *labour* y moral

El <<trabajo>> es una de las categorías más importantes de la teoría marxista y para Heller cobra un lugar central en la <<vida cotidiana>> pues, siguiendo los pasos de Lukács, para ella el <<trabajo>> es una característica de la cotidianidad. De acuerdo a nuestra autora, Marx distingue entre el trabajo como *work* y el trabajo como *labour*, entre actividad genérica y actividad de la <<vida cotidiana>>, dos aspectos de un mismo proceso.

Heller reconoce en el *work* una actividad *genérica* que produce <<valores de uso>>, satisface una necesidad social, cuyo resultado es la producción material y total de la sociedad, no obstante está guiado por el “trabajo concreto” y no por el conjunto de las objetivaciones; en cambio *labour* refiere al trabajo como actividad cotidiana y centro neurálgico de la organización de las demás actividades (educación, moral, religión), no implica la alienación y sin embargo para Marx *labour* en el capitalismo es sinónimo de trabajo alienado.

Lo importante en esta distinción es que los dos momentos del trabajo corresponden a un único proceso y sobre el *work*, destaca Heller, es posible tener muchas ideas como lo hizo Marx (esclavismo, feudalismo, capitalismo) pero independientemente de su configuración histórica éste siempre permanecerá en el ámbito de la <<necesidad>>, es decir, “presupone que los seres humanos no pueden sobrevivir sin contribuir, de algún modo a la producción de bienes... el trabajo como necesidad

²⁰⁰ Agnes Heller, *Sociología de la vida cotidiana*, ... p. 52-53.

presupone una actitud moral hacia el *labour* de los individuos libres, sin trabajo no podría reproducir su libre individualidad.”²⁰¹

Ahora bien, igual que para Lukács, para Heller el <<trabajo>> no está aislado del <<lenguaje>>²⁰² o viceversa, y en conjunto con los <<sistemas de usos>> conforman las tres principales objetivaciones de la <<vida cotidiana>>, estos tres ámbitos se ubican en el plano de la <<particularidad>> en el cual el *work* es capaz de desarrollarse sin problemas, y en los tres (trabajo, lenguaje, sistemas de usos) no existe necesariamente una relación consciente con la genericidad.

El trabajo como *work* y como *labour* contienen diferentes motivaciones que se expresan en el <<particular>> de distintas formas y son de diferente índole, pero en general refieren a la *moral*, la *estética* y la *ética* que éste ha interiorizado en el transcurso de su <<vida cotidiana>>, es decir en su propia *socialidad*. Dado que ningún <<trabajo>> es ‘neutral’, sino que produce necesariamente una <<forma social>>, a Heller le interesa destacar sobre todo la *moral* su contenido, así como la regulación de las *motivaciones* y la elección del <<valor>> relacionado con las normas y la *alienación*, detengámonos en esos puntos rápidamente.

“La moral es la relación entre el *comportamiento particular* y la *decisión particular* por un lado y las exigencias genérico sociales por otro”²⁰³ es ante todo una <<actitud práctica>> que no es “autónoma” (sino que pertenece a diferentes esferas), no es ideología, aunque contenga un *momento* ideológico y un *aspecto* ideológico. En general la filósofa define cuatro grandes aspectos de la *moral*: 1) elevación por encima de las motivaciones particulares; 2) elección de fines y contenidos (*valores*); 3) constancia en la elevación y 4) capacidad de aplicar estas exigencias en el plano concreto.

El primero es caracterizado como “la regulación de las motivaciones particulares” especie de esquema base de la moral que subordina las exigencias del <<particular>> a las exigencias sociales, o al menos las neutraliza; el segundo implica la “elección de un valor” y se relaciona con el sistema de normas abstractas y concretas vigentes; el tercero es la permanencia del comportamiento y la “firmeza del carácter” frente a cualquier situación y el cuarto refiere a la “sabiduría” o “fronesis” (Aristóteles) para saber distinguir los casos particulares y aplicarla. La relación entre el <<particular>> y las exigencias

²⁰¹ *Ibidem.* p. 127.

²⁰² Véase, György Lukács, *Estética. La peculiaridad de lo estético*, tomo 1, Barcelona-México, Ediciones Grijalbo, S.A. 1966, pp. 15-55.

²⁰³ Agnes Heller, *Sociología de la vida cotidiana*, ... p.132.

genéricas comprende estos cuatro momentos presentes en el transcurso de la <<vida cotidiana>>.

Aquí habría que destacar dos ideas más entorno a la *moral*, la primera es que es diferente a la *ética*, para Heller la *ética* es ya una elevación sobre la moral, una “mimesis” de la moral, que puede surgir como un <<código>>, la filosofía, por ejemplo, en ella los <<juicios morales>> son la suma de los conceptos morales, inverso a la moral que es ante todo una “actitud práctica”.²⁰⁴

La segunda idea es la relación entre la moral y la "legalidad", a diferencia de Kant, para quien la moral es subjetiva y la legalidad es objetiva, Heller establece la idea que hay una copresencia de la legalidad en la moralidad y viceversa. El carácter normativo puede estar presente en la subjetividad, y no hay normas que no contengan un momento subjetivo, incluso negándolo. Para el <<particular>>, sin embargo, la moralidad es interna mientras que la legalidad es externa; para el <<individuo>> es importante sincronizar ambas, cultivando las cualidades de valor positivo.

Además, Heller distingue entre normas *abstractas*, que representan la *genericidad* universal, y las *concretas*, que expresan determinados sistemas de exigencias sociales. El <<particular>> se *apropia* simultáneamente de ambas, pero la <<vida cotidiana>> es especialmente el lugar donde se validan las normas *concretas*; las *abstractas* se verifican a lo largo de la historia. Utilizando el concepto alemán <<*sitte*>> que quiere decir “usanza” y “moral” la filósofa se refiere al <<sistema concreto de usos de la moral>>, en cambio la <<moral abstracta>> es el sistema de normas generales portadoras de valores genéricos (libertad, igualdad) surgidos en el curso del desarrollo del género humano. La discrepancia entre ambas morales expresa, en el plano de la ética, la discordancia entre el <<particular>> y el <<individuo>>, o la discrepancia entre las clases concretas y los valores genérico-universales, validos en el momento histórico específico.

Con la distinción entre <<moral abstracta>> y <<moral concreta>> Heller establece su concepción de alienación de la moral, cuando “la moral abstracta no puede coincidir totalmente con ninguna usanza concreta... es una manifestación de la alienación de la moral.”²⁰⁵ Es decir que las exigencias abstractas no toman en cuenta al hombre

²⁰⁴ Esta comprensión es totalmente contraria a la propuesta de Duch, para quien la moral es ante todo un <<código>> (religioso, político, etc.) ya establecido y se presenta muchas veces como incuestionable, en cambio la ética es siempre una <<respuesta>> frente al <<rostro del otro>> (Levinas), implica una toma de posición frente a una situación establecida, es decir la ética es un *a posteriori*, y en no pocas ocasiones se opone necesariamente a la moral. Más adelante trataremos estas distinciones teóricas entre los autores.

²⁰⁵ *Ibidem*. p. 147.

concreto y se imponen, casi como un castigo, tanto al <<particular>> como al <<individuo>>.

Para la filósofa húngara, en la modernidad el conjunto de la sociedad es resultado en gran parte de los intereses de una clase social y eso es ya un fenómeno de alienación. Siguiendo a Marx, la <<moral concreta>> de la economía política capitalista es el “lucro” y la “ganancia” el “trabajo” (alienado) y el “ahorro”. El <<particular>> no elige conscientemente entre estos *valores*, sino que se las “arregla” entre ellos, lo cual indica su propia alienación, el <<individuo>>, en cambio, se mueve sobre la base del saber abstracto, aunque nunca puede escapar o salirse de su contexto.

La conquista y unión de la <<moral abstracta>> con la <<moral concreta>> constituyen una aspiración y un vehículo de desarrollo de los “valores genérico universales”, o dicho de otro modo, es posible superar la alienación y elegir una nueva situación, construir una <<vida cotidiana>> no alienada, para ella “las fuerzas sociales más negativas, como el fascismo y el nazismo, son las que niegan la moral abstracta en nombre de las costumbres concretas, oponiéndose conscientemente al desarrollo de valores genéricos”.²⁰⁶

La relación entre <<moral>> y <<trabajo>> cobra una importancia central en el pensamiento de Heller y es relevante sobre todo en la modernidad capitalista, donde el trabajo alienado y la moral alienada se imponen de manera coercitiva sobre el conjunto de la sociedad, <<particulares>> e <<individuos>>; situación que se impone a toda actividad cotidiana, es más, si algo define a la vida cotidiana moderna, en el pensamiento de Heller, es su carácter alienado. A pesar de que ella reconoce la posibilidad de construir una vida cotidiana no enajenada su percepción es que el ambiente general está dominado por la discrepancia antagónica entre <<moral abstracta>> y <<moral concreta>> y esto se debe en gran medida a que las exigencias de la <<moral abstracta>> que articulan el modo de producción capitalista y se imponen a la sociedad en general.

Antes de seguir desarrollando las principales tesis de Heller, nos parece necesario mencionar que ella nunca se refiere a Nietzsche, porque nunca lo leyó al considerarlo un pensador misógino,²⁰⁷ lo cual chocaba con sus posturas feministas, sin embargo, resultan fundamentales los aportes de Nietzsche a la comprensión de la moral y su “genealogía”

²⁰⁶ Agnes Heller, *Sociología de la vida cotidiana*, ... p. 151.

²⁰⁷ Julio Amador, en mi examen de candidatura al doctorado (15/08/2016) comentó que Heller en 1980, cuando visitó México, hizo explícito su aversión y desconocimiento de Nietzsche, por ser misógino, lo que a Amador le parece una grave carencia en el pensamiento de Heller, sobre todo con relación a su comprensión de la moral.

así como sus implicaciones en el ámbito de la cotidianidad, lo que nos parece oportuno mencionar ahora, de paso, es que entre ambos pensadores hay concepciones opuestas de la moral, ya que para Heller ésta siempre es una “actitud espontánea” en la vida cotidiana que deviene aprendida de los <<sistemas de usos>> y que puede cambiar, es un *a posteriori*, mientras para Nietzsche la moral es un *a priori*,²⁰⁸ que ha construido la tradición, y está fundamentalmente ligada al *poder*.

Con relación al primer aspecto de la moral en Heller (subordinación de las motivaciones particulares, o neutralización de ellas, por lo social), nos parece que es una idea que ya aparece en Freud y su análisis de la formación del Yo, el Ello y el Súper-Ello, en general, para Freud, las pulsiones son “reprimidas” por la “cultura” para evitar que domine el “eros” o el “tánatos” y se formen personalidades psicóticas o perversas, con ello se establece un código moral.²⁰⁹ Tampoco Heller cita o refiere a Freud, quizá por los mismos motivos que no le interesa Nietzsche.

Continuando con la distinción entre moral *abstracta* y *concreta* que hace Heller, es necesario agregar que la complementa con la distinción entre moral cotidiana y no-cotidiana. Siguiendo a Weber, para quien el contenido de toda ética religiosa está condicionada por dos motivaciones reguladoras de la actuación: 1) la represalia a la ofensa y 2) la ayuda al prójimo, Heller plantea que estos dos elementos son parte de toda moral de la <<vida cotidiana>> y que junto a ellos hay un tercero: las normas generales sin las cuáles la cotidianidad no sería posible, ella distingue cuatro normas básicas: 1) mantener la palabras; 2) decir la verdad; 3) ser agradecido; 4) fidelidad elemental, a veces pueden ser violadas pero en general son necesarias para el desenvolvimiento de la cotidianidad.

Lo que explica la filósofa húngara es que para que cada ser humano pueda desenvolverse en la cotidianidad requiere necesariamente moverse entre estas cuatro normas ya que de lo contrario su vida se volvería patológica, es decir no puede ir contradiciéndose en sus palabras a cada instante, ni puede mentir todo el tiempo a todos, y podría ignorar a los demás pero comenzaría un proceso de aislamiento, además requiere de ciertos vínculos afectivos con un mínimo de personas con las cuales tiene que mantener cierta fidelidad o responsabilidad. Seguramente cada vez más la <<vida cotidiana>> moderna deja de regirse por estas normas básicas y seguramente muchas de las patologías contemporáneas, individuales y colectivas, tienen una relación directa con esta situación.

²⁰⁸ Véase, Nietzsche, Friedrich, *Genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 2011.

²⁰⁹ Véase, Freud, Sigmund, *El malestar en la cultura*, México, Colofón, 2001.

Estos tres grandes elementos (represalia por ofensa, ayuda al prójimo, normas generales) pertenecen a la *moral* de la <<vida cotidiana>>, es decir a la <<particularidad>>, es el <<individuo>> el que postula un más allá de la *praxis* cotidiana, estableciendo una jerarquía de <<valores>>, donde unos son *genéricos* y otros impiden el desarrollo de la libre individualidad. Aquí Heller distingue entre <<individuo general>> e <<individuo moral>>, éste último se decanta siempre por los valores genéricos, especie de <<imperativo categórico>> (Kant).

El límite entre moral cotidiana y no-cotidiana es bastante impreciso y difuso, e incluso el criterio de la no-cotidianidad, en el ámbito moral, es una especie de “homogeneización” con lo cotidiano y puede llevarse a cabo en diferentes planos, observa Heller: “<<el hombre enteramente>> se convierte en el <<hombre enteramente comprometido>>. (...) En la decisión moral y en la asunción de la responsabilidad el hombre se eleva por encima de su cotidianidad, pero esta elevación también puede verificarse en la vida cotidiana.”²¹⁰

Sobre esta distinción entre moral cotidiana y no-cotidiana, Heller subraya una idea central: la <<catarsis>>. Dado que la *moral* está presente en todas las esferas de la <<vida cotidiana>> y no-cotidiana un punto importante es que cada decisión no sólo implica un contenido moral sino que además es “irreversible”, no sólo objetiva sino también subjetivamente,²¹¹ sí esta decisión es además tomada en momentos de “homogeneización”, es decir de moral no-cotidiana, ocurre inevitablemente un cambio de conciencia, debido al “nuevo valor” descubierto “instante por el cual ya no puedo vivir como antes”²¹² esto es igual a una *catarsis* de carácter *ético* que puede lograr cambiar toda la <<vida cotidiana>> del individuo, pero no necesariamente.²¹³

Como podemos ir notando la concepción de <<vida cotidiana>> en Heller es bastante compleja. Hasta aquí podemos rescatar al menos cuatro grandes rasgos que definen la cotidianidad en nuestra autora: la <<educación>>, fundamental para apropiarse de los <<sistemas de usos>> y que está permanentemente presente a lo largo de toda la

²¹⁰ Agnes Heller, *Sociología de la vida cotidiana*, p. 157

²¹¹ Como antes explicamos no se trata de crear situaciones inamovibles, sino de aceptar la responsabilidad de las acciones dentro del tiempo cronológico, pues éste es irreversible.

²¹² *Ibidem*. p. 158

²¹³ Para Heller el descubrimiento de <<valores>> es un proceso que ocurre en la vida cotidiana, se da a nivel psicológico, es decir subjetivo, pero también social, colectivo. Puede ser que un <<valor>> descubierto sea olvidado, pero debido a que ya ha sido revelado siempre es posible que pueda volver a surgir y articule nuevamente la vida cotidiana, también es posible que a pesar de haber descubierto un nuevo <<valor>> el <<particular>> lo ignore y no comience su proceso de elevación hacia la <<individualidad>>. Sobre este problema profundizaremos más adelante.

vida del <<particular>>; el <<trabajo>> y el <<lenguaje>> que producen las “objetivaciones” y gracias a los cuales se va dando <<forma>> a las relaciones sociales, y la <<moral>> estrechamente unida a los *valores*, que implica cierta elección y posibilidad de transformación.

Debemos apuntar también que en estos cuatro rasgos Heller comparte ideas con Lefebvre y con Duch, por ejemplo, Lefebvre da una importancia central al <<trabajo>> para comprender la importancia de la <<vida cotidiana>> rasgo que la filósofa también detecta, y Duch comprende como central la <<educación>> en la cotidianidad, él habla de las <<transmisiones>> en las <<estructuras de acogida>>.

Asimismo, es necesario mencionar que Heller, mientras va destacando los elementos que caracterizan a la cotidianidad, realiza un análisis de la vida diaria en la modernidad y la va distinguiendo de las sociedades pre-capitalistas, con esto nos va ofreciendo cierto diagnóstico sobre el mundo moderno que le toca vivir y sus especificidades, asimismo va esbozando una crítica al Estado, capitalista y socialista. Sobre estos elementos trataremos de poner atención en lo que sigue del presente capítulo.

2.2.3 El marco estructural de la vida cotidiana

Para seguir acercándonos a los principales rasgos que la filósofa de Budapest otorga a la cotidianidad es necesario referirnos a lo que ella llama <<marco estructural de la vida cotidiana>> y que se divide en dos grandes polos, las “objetivaciones en-sí” y las “objetivaciones para-sí”, mediadas por el “nosotros”, un esquema similar al utilizado por Lukács. Después de describir de manera general este marco estructural, mencionaremos de manera breve algunas de las principales <<objetivaciones en-sí>> y <<objetivaciones para-sí>> que destaca la filósofa y mencionaremos rápidamente los <<esquemas de comportamiento y conocimiento>> más comunes de la vida cotidiana. A partir de este acercamiento destacaremos dos rasgos más que para nuestra autora caracterizan a la cotidianidad en el mundo moderno: la escisión entre <<vida privada>> y <<vida pública>> y su concepción de la <<religión>>.

a) Las objetivaciones genéricas <<en-sí>>. Como categoría tendencial para describir las entidades sociales, el <<en-sí>> comprende dos grandes rasgos: 1) es la base mínima de toda sociedad, estructura de organización social objetivada y articulada por las actividades humanas, que al mismo tiempo representa la condición preliminar de toda ocupación, abarca tres momentos distintos de existencia unitaria: a) *utensilios* y *productos*; b) los *usos* y c) *lenguaje*, los tres forman un “conjunto orgánico en el que se

constituye la socialidad”²¹⁴ y que todo ser humano debe apropiarse unitariamente, Heller lo llama <<principio de humanización efectiva>>.

2) Su segundo rasgo es que está estrechamente vinculada a las “posiciones teológicas” y desarrolla su propia “legalidad”, ésta puede estar armonizada con la <<vida cotidiana>>, como ocurre en las comunidades sin clases, pero apenas se establece la división de clases la “legalidad” se aleja de la cotidianidad y se impone desde afuera. El reino del <<ser en-sí>> es para Heller el “reino de la necesidad”, incluso en el comunismo hipotético; para que la *genericidad* realice sus valores de “libertad” debe hacer de los <<entes en-sí>> <<entes para-sí>>, y esto debe ocurrir no sólo en el *trabajo* sino también en la *ciencia*, la *técnica* y el *arte*.

b) Objetivaciones genéricas <<para-sí>>. Tienen igual dos grandes rasgos generales, el primero es que “son ontológicamente secundarias” es decir que la socialidad no las posee necesariamente. Nos parece que para Heller la ontología se define exclusivamente en función de la <<vida cotidiana>>, lo ontológico es idéntico a la socialidad, y en tanto que existen múltiples formas de socialidad no hay ontología como tal que defina *a priori* qué es el ser humano, esta hipótesis nos parece que queda explicitada en su texto *Instinto agresividad y carácter*, como observaremos después.

El segundo rasgo general es que: “el para-sí y en su seno las objetivaciones genéricas para-sí sólo pueden funcionar a través de la intención humana conscientemente dirigida hacia la genericidad.”²¹⁵ Y aquí se constituye la diferencia entre la <<historia en-sí>> y la <<historia para-sí>>: la “historia verdadera” se construye por medio de las objetivaciones genéricas <<para-sí>>, pues por medio de ellas se decide conscientemente el rumbo que ha de tomar la socialidad. Esta distinción vale para la ciencia y el arte, pero no para la religión. Lo más importante es que las <<objetivaciones para-sí>> encarnan la “libertad” humana que ha alcanzado determinada sociedad en un momento histórico específico, esto es la expresión del grado de conciencia y dominio que la sociedad y el individuo han alcanzado sobre la naturaleza y sobre sí mismos.

Ninguna de las dos grandes objetivaciones, <<en-sí>> y <<para-sí>>, son por esencia alienadas o no alienadas, sino que ello depende del grado en que cada sociedad logre hacer confluir ambas objetivaciones al mismo tiempo, pero la separación entre las objetivaciones genéricas <<en-sí>> y <<para-sí>> tampoco constituye por esencia un fenómeno de alienación, de modo que no puede existir una sociedad sólo con

²¹⁴ *Ibidem.* p. 229.

²¹⁵ *Ibidem.* p. 233.

objetivaciones <<para-sí>> o viceversa, únicamente con objetivaciones <<en-sí>>. Observa Heller: “las integraciones, las estructuras políticas, la sobreestructura jurídica son genéricas en-sí y para-sí, la alienación sus grados, deciden cuanto del momento en-sí y para-sí está presente en ellas.”²¹⁶

Esta noción se enlaza con la idea de Marx sobre el proletariado como clase <<en-sí>> que debe convertirse en clase <<para-sí>>, a través de la toma de conciencia de su condición de sujeto histórico y conquistar su propia *socialidad* para dar forma a la libertad y la igualdad, es decir a los valores positivos de la *genericidad*, recalca Heller: “en las objetivaciones en-sí y para-sí el peso del para-sí constituye un indicador de la medida de su libertad (su posibilidad).”²¹⁷ La formación del puro <<para-sí>> sólo se da, hipotéticamente, en el comunismo, una situación así eliminaría la vida cotidiana alienada, más no la vida cotidiana que sería una coincidencia del <<en-sí>> y del <<para-sí>>.

Como podemos observar Heller aún está convencida que un camino de la historia es, entre otros, el comunismo, pero que además sería el más idóneo puesto que estaría libre de enajenación. Seguramente en su crítica tiene en mente al socialismo soviético y al régimen político de su país, a los cuales consideraba reproductores y promotores de la alienación, que no han superado la condición del <<en-sí>> aunque se declararan comunistas.

Por nuestra parte nos parece pertinente hacer notar que la idea helleriana de la formación del puro <<para-sí>>, sin el <<en-sí>>, significa una situación histórica en la que se han eliminado las contradicciones sociales y el conflicto, es el “paraíso encontrado”, una situación que es inverosímil y que además olvida quién debe definir qué es “para-sí” y qué es “en-sí”, lo que lleva a un peligro de establecer un discurso autoritario. En última instancia, en este momento de su pensamiento teórico, Heller proponen un “final de trayecto canónico” (Duch) para la <<vida cotidiana>>, que después tratará de matizar en sus siguientes obras, en el capítulo final desarrollaremos estas discusiones.²¹⁸

²¹⁶ *Ibidem.* p. 234. Sobre este punto Heller no es muy clara, no especifica nada sobre los procesos de burocratización y los monopolios económicos, pero en el fondo seguramente está pensando en la burocracia de los estados socialistas y los monopolios capitalistas como productos alienados que también produce la alienación, sin embargo todo parece indicar que en su pensamiento tanto el Estado como la empresa pueden ser productos no alienados ni alienadores, es decir no tienen una forma predeterminada sino que siempre es posible intervenir sobre ellos.

²¹⁷ *Ibidem.* p. 234.

²¹⁸ Habría que poner entre paréntesis que estas tesis materialistas de Heller se basan en una comprensión muy reducida de lo que es el ser humano y sus múltiples relaciones con la naturaleza. Recordando a estudiosos de las culturas tradicionales, como Joseph Campbell, Mircea Eliade y Henri Corbin, sabemos que la relación ser humano/naturaleza no es de simple dominación, ni se basa en una separación entre sujeto y objeto, ni de control, antes bien en las culturas tradicionales se busca, sobre todo, una armonización, no

c) **El para-nosotros:** no es por sí mismo una categoría de objetivación y sin embargo dice Heller “todo lo que es real, que es verdadero” puede convertirse en “ser-para-nosotros” lo que significa hacer “transparente” la <<vida cotidiana>> y hacer posible apropiarse de los conocimientos sobre el mundo, los <<sistemas de usos>>, de manera que los seres humanos puedan actuar con base en ellos, así el <<para-nosotros>> es un proceso particular y social al mismo tiempo.

Esta categoría está estrechamente vinculada con la *moral*, pues en tanto que el <<para-nosotros>> se manifiesta en la intencionalidad de las acciones y relaciones contiene un *valor*; si la *moral* está alienada se objetiva en la conservación del <<particular>> separándose, tendencialmente, del <<para-nosotros>>, esto es congruente con la idea de que sólo el <<individuo>> puede dar ese paso del <<en-sí>> al <<para-sí>> y en este punto el <<para-sí>> coincide, igual tendencialmente, con el <<para-nosotros>>. Dicho de otro modo, <<el particular>> al elevarse a la <<individualidad>> se vincula conscientemente con el conjunto social, la *genericidad*, y con ello su <<individualidad>> coincide con el <<para-nosotros>>, la actividad de la <<moral abstracta>> en la <<vida cotidiana>> puede convertirse en una *ética*, un código como la filosofía o la ciencia, que influya y regrese directamente a la cotidianidad.

Para Heller la <<vida cotidiana>> alienada constituye el <<reino del en-sí>>, mientras que la vida no alienada constituye el <<reino del para-nosotros. Pero al mismo tiempo no hay una “muralla” infranqueable entre las <<objetivaciones en-sí>> y las <<objetivaciones para-sí>>, ni entre moral concreta y moral abstracta, ni entre lo cotidiano y lo no-cotidiano. En suma, no hay separación radical entre ciencia, arte y <<vida cotidiana>> y como ya insistimos de la cotidianidad es de donde surge cualquier actividad genérica <<para-sí>> y que puede ser <<para-nosotros>>. En términos estrictamente teóricos toda actividad <<para-sí>> es conscientemente genérica, es decir en beneficio del ser humano, por eso es <<para-nosotros>>.

En tanto que el <<en-sí>> y el <<para-sí>> junto con el <<para-nosotros>>, constituyen el marco general de la <<vida cotidiana>> los límites entre ellos son absolutamente de carácter teórico que sirven para distinguir distintos momentos de un mismo proceso social, las fronteras entre los conceptos, más o menos precisas, se difuminan en la cotidianidad. Aun así, para Heller es posible hablar de tendencias y tener

es que idealicemos a las culturas antiguas, pues también en ellas podríamos encontrar tendencias a la dominación, sino que sólo hacemos énfasis en que las interpretaciones de Heller deben ser ponderadas.

siempre presente que el <<para-sí>> también puede ser alienado, como en el caso de la ciencia y la técnica al servicio del mercado o del Estado.

Una de las intenciones de Heller al retomar las categorías marxistas del <<en-sí>> y el <<para-sí>> es hacer explícita su crítica a los países del socialismo real, especialmente Hungría, en donde la <<vida cotidiana>> seguía manifestándose como vida alienada, sin embargo sus críticas en *Sociología de la vida cotidiana*, siempre se ubican explícitamente en el plano teórico y conceptual y eventualmente se dirige a los países socialistas y capitalistas en general y no a algún país en específico, esto puede ser debido a la censura del régimen de su país, a la represión que vivía y por la cual tenía que matizar sus críticas para no ser más hostigada o incluso encarcelada.

d) Del en-sí y el para-sí concretos.

Las principales <<objetivaciones en-sí>> que destaca Heller son tres: 1) el mundo de las cosas creadas por el hombre, por el <<trabajo>> 2) el mundo de los usos que incluye la <<educación>> y 3) el <<lenguaje>>. En conjunto los tres guían la vida del ser humano. Para Heller este es el nivel general de toda actividad cotidiana la cual comprende infinitas mediaciones con estas tres grandes objetivaciones, además, constituyen la base de las <<objetivaciones genéricas para-sí>>.

Entre las <<objetivaciones para-sí>> más importantes Heller destaca la <<religión>>, la <<política>>, el derecho, la ciencia, el arte y la filosofía, estas objetivaciones son de segundo orden, lo que significa que puede existir <<vida cotidiana>>, y, por lo tanto, sociedad, sin ellas. Con esta distinción está tratando de fundamentar una noción antropológica en la que el ser humano esté abierto a infinitas posibilidades de conformación, pues el trabajo, el lenguaje y los usos, están abiertos a infinitas formas y transformaciones permanentes, son absolutamente “flexibles”.

Por nuestra parte debemos dejar apuntado que Heller olvida que a pesar de que el ser humano es un <<ser libre>> también posee una cierta <estructura>> que en última instancia lo condiciona, siguiendo las reflexiones de pensadores como Ernst Cassirer, Gilbert Durand y el propio Lluís Duch, pensamos que el *anthropos* es siempre un *homo simbolicus*, igual que un *zoon politikon*, es decir que es <<político>> y <<religioso>> al mismo tiempo y que por lo tanto al expresarse en la historia y en su cultura lo hará siempre en términos tanto religiosos como políticos con las infinitas variaciones a las que estas dos *estructuras* puedan dar pie.²¹⁹ Como atrás mencionamos, para la filósofa de Budapest

²¹⁹ Consideramos que los problemas en entorno a la religión y la política son dos de los problemas centrales de la <<vida cotidiana>> en el mundo moderno, cuestión que desarrollaremos en el capítulo cuarto.

la <<religión>> y la <<política>> pueden no pertenecer a la <<vida cotidiana>> tesis que desde ahora ponemos en duda.

Para Heller la <<religión>> es la primera gran objetivación genérica <<para-sí>> que ha creado el ser humano y que ha funcionado como un factor regulador de la <<vida cotidiana>>, constituye el primer elemento articulado orientado hacia la cotidianidad que alcanza el rango del <<para-sí>>. Nuestra autora observa que en todas las religiones hay un contacto más o menos arbitrario entre la <<trascendencia>> y el <<particular>> pero su problema y característica como <<objetivación>> es que “no eleva la antropomorfización de la cotidianidad a la genericidad, sino que encuadra los valores genéricos en el esquema del antropomorfismo del pensamiento cotidiano.”²²⁰ Es decir, la <<religión>> no permite elevar el pensamiento cotidiano a la esfera de la ciencia y de la política, porque pretende dominarlo absolutamente todo, la historia, los procesos sociales, la conciencia, y por lo tanto propicia la alienación de los individuos.

De acuerdo con Heller el rompimiento con los preceptos de la <<religión>> dio paso a la creación de la ciencia y la filosofía, objetivaciones <<para-sí>> que están encaminadas a la realización y desarrollo de la <<esencia>> del ser humano: su *socialidad* y sus *valores* genéricos (libertad, igualdad, felicidad). Cuando la filosofía, la ciencia y la política se alejan de la <<vida cotidiana>> y configuran su manipulación entonces están <<alienadas>>, fenómeno que sucede en el capitalismo.

Más allá de la concepción negativa que tiene Heller sobre de la religión lo que nos interesa destacar es que la filósofa observa que en toda la historia de Occidente siempre han existido religiones y aún hoy es una de las características de la <<vida cotidiana>>, además lo que le interesa destacar a nuestra autora es que la <<religión>> dio paso a la <<política>> como actividad y <<objetivación para-sí>> fundamental en la conformación de la modernidad.

De acuerdo con la perspectiva de Heller la actividad política es aquella “desarrollada con la consciencia del nosotros en interés de una determinada integración... el fin consciente de toda actividad política está siempre acuñado en la integración determinada (polis, Estado, nación, clase, estrato).”²²¹ Y aparece en la <<vida cotidiana>> cuando es parte de la reproducción del particular en su puesto dentro de la división del <<trabajo>>, es decir cuando se puede llevar a cabo una “actividad dirigente” en el ámbito del <<en-sí>>, coincidiendo con el <<para-sí>> y tendencialmente con el

²²⁰ *Ibidem.* p. 109.

²²¹ *Ibidem.* p 172.

<<para-nosotros>>, una aspiración comunista, que como ya mencionamos neutraliza las contradicciones.

Desde esta perspectiva en el camino de la <<particularidad>> a la <<individualidad>> nos acercamos más a la *política* y nos alejamos más de la *religión*. Visto antropológicamente, lo que la filósofa de Budapest destaca es el *zoon politikon*, y su capacidad para transformar el mundo de los usos establecidos y darle forma consciente las <<objetivaciones en-sí>>. Y en este punto es fundamental referirnos a una tesis central del pensamiento helleriano, se trata de su concepción de la <<política>> en la modernidad, específicamente en su época en la que está teorizando.

Para Heller, si la <<vida cotidiana>> no está conectada en algún nivel con la organización y toma de decisiones de la <<política>> entonces está condenada al ámbito de la simple reproducción alienada de la sociedad, reclusa en el ámbito de la <<particularidad>>, y esta es una de las características de la política en la cotidianidad moderna. En su texto *Instinto agresividad y carácter*, nuestra autora llega incluso a afirmar que el ser humano no es un *zoon politikon*, sino que para llegar a serlo necesito plantearse explícitamente.²²² En efecto, podemos decir que bajo los regímenes totalitarios, como el que vivió Heller, pero también en las democracias liberales, como la nuestra, la actividad política está monopolizada a través de la burocracia, el gobierno y el Estado, y la mayoría de la población está alejada de las decisiones que afectan su trabajo, educación y, en general, su <<vida cotidiana>>.

De acuerdo con nuestra autora, la <<vida cotidiana>> moderna está caracterizada por una separación radical entre <<vida privada>> y <<vida pública>>. Según su perspectiva, en las comunidades precapitalistas la <<vida cotidiana>> de los <<particulares>> se desenvolvía entre lo público y lo privado, participaba de la religión, los ritos y las tradiciones, su <<trabajo>> les pertenecía igual que lo que *producían*, por lo tanto, intervenían, directa o indirectamente, en la dirección <<política>> de la comunidad e influían en la <<forma de socialidad>>, no había una escisión total entre la <<vida privada>> y la <<vida pública>>.

Con el surgimiento del Estado y el desarrollo del capitalismo comenzó una separación radical entre lo *público* y lo *privado*, los individuos fueron confinados en su <<vida privada>> sometidos a la lógica del trabajo alienado, la <<vida pública>>

²²² Más adelante volveremos sobre este problema, por ahora es pertinente distanciarnos de esta concepción de *anthropos*, pues como recién mencionamos, para nosotros el ser humano es siempre un *zoon politikon* y un *homo religiosus*.

comenzó a ser monopolizada por una clase social, haciendo de las actividades políticas actividades <<no-cotidianas>>, los individuos ya no son dueños de su <<trabajo>> ni de lo que *producen*, por lo tanto no influyen en la <<forma de socialidad>> ni en la dirección política de la sociedad.

Sobre este punto es pertinente destacar que en este momento de su vida teórica Heller sigue reivindicando la vía socialista, y su principal aspiración es que en ella se supere la escisión entre <<vida pública>> y <<vida privada>>, sólo así la <<vida cotidiana>> superaría el ámbito de la <<alienación>>, pero este proceso no ocurre de una vez y para siempre, ni se da en el conjunto de la sociedad al mismo tiempo, sino que implica un proceso permanente de transformación de la cotidianidad y, por lo tanto, de la <<forma de *socialidad*>>. En este contexto la filósofa se preocupa por teorizar nuevamente el concepto de <<revolución>> y lo desarrolla principalmente en textos como *Historia y vida cotidiana*, *Hipótesis para una teoría marxista de los valores* y *La revolución en la vida cotidiana*, un problema que abordaremos más adelante. Por ahora dejaremos apuntado que esta idea helleriana influirá posteriormente en los movimientos sociales de la década de 1970, especialmente en los movimientos feministas.

2.3 Primer recorte teórico: del en-sí al para-sí en la vida cotidiana

Como antes mencionamos, para explicar su concepción de cotidianidad Heller va realizando un análisis de la modernidad y la va distinguiendo de las sociedades precapitalistas, con ello logra detectar rasgos característicos de la <<vida cotidiana>> en el mundo moderno, uno de ellos y que nos parece central es la separación radical entre <<vida privada>> y <<vida pública>>, lo que impide el libre desarrollo de la personalidad y subordina al <<particular>> al ámbito de la alienación.

Ya observamos que Lefebvre detecta este mismo problema, y lo refiere sobre todo en el ámbito de la *ciudad*, asimismo, como veremos en el siguiente capítulo, Duch habla del <<declive de lo político>>, que en el fondo es también una radical separación entre lo público y lo privado, de modo que este diagnóstico de la modernidad es un punto en el que convergen los tres autores que estudiamos. No obstante, tenemos que apuntar que cada uno de ellos llega a esta conclusión por diferentes vías teóricas y concepciones antropológicas y sociológicas que, en el capítulo cuarto, trataremos de hacer explícitas y comprender.

Otro rasgo más que define la cotidianidad en la modernidad es la <<religión>>, como una <<objetivación para-sí>> que sigue articulando relaciones sociales y actividades particulares. Aunque ya mencionamos que para nuestra autora puede existir

una <<vida cotidiana>> sin religión (y sin política) también es cierto que afirma que aún sigue presente en nuestra época y que además tiene unos antecedentes milenarios, de modo que, aunque afirme su posible disolución no puede negar su ubicua presencia. Esta noción es más o menos parecida a la de Lefebvre, más no a la de Duch para quien la religión es incluso una <<estructura de acogida>> de la <<vida cotidiana>> y no puede ser desterrada de las expresiones sociales, estas divergencias igualmente las profundizaremos en el capítulo cuarto.

En síntesis, Para la filósofa el marco general de la vida cotidiana presenta <<esquemas>>, que se manifiestan como <<tendencias>>, que guían a toda persona en la cotidianidad y para Heller lo más importante es que: “las objetivaciones genéricas en sí delimitan rígidamente el marco, pero la estructura puede ser corregida en el interior y en el marco en el que sucede”²²³ y puede afectar el curso de la vida cotidiana por lo menos en dos grandes direcciones: suspender el pragmatismo para que aparezca la actitud teórica y la ciencia, o bien puede tener lugar cuando la singularidad se aferra a la genericidad para-sí elaborando una actividad artística y moral.

El texto *Sociología de la vida cotidiana* tiene el gran mérito de incursionar teóricamente en todos aquellas “palabras”, conceptos y categorías tan características de la cotidianidad, como son la moral, el sentido común, la generalización, el lenguaje, el trabajo, la espontaneidad, la inmediatez, en fin, las relaciones cara a cara entre los seres humanos. Su gran aportación, nos parece, consta sobre todo en enfocarse en la importancia social, política y económica que tiene la <<vida cotidiana>> en el conjunto de la sociedad y en el proceso de la historia, a diferencia del marxismo-leninismo imperantes, otorga un grado de “responsabilidad” <<ética>> ya no sólo a una clase social, el proletariado, sino al conjunto de la humanidad y a cada individuo en particular.

Su trabajo contiene además una preocupación fundamentalmente de corte político: busca crear estrategias para enfrentar desde la vida diaria los procesos de alienación de la moral, de la ciencia, del arte y del trabajo, a través de la reflexión <<ética>> que supere la <<moral abstracta>> de la economía capitalista que se impone al conjunto social. Esta preocupación no sólo es sintomática de la biografía de Heller, responde también al momento histórico en el que fue escrito su texto. Como mencionamos al principio del capítulo el año de 1968 fue un punto clave para el desarrollo del pensamiento de Heller, debido a la efervescencia política y el surgimiento de movimientos estudiantiles en todo

²²³ *Ibidem.* p. 313.

el mundo occidental, recordemos que en ese año terminó de escribir *Sociología de la vida cotidiana* y ella misma menciona que a partir de entonces comenzó a reflexionar las principales ideas de su *Teoría de las necesidades*.²²⁴

Resumiendo, <<trabajo>>, <<lenguaje>>, <<educación>>, <<moral>>, junto con la escisión entre <<vida privada>> y <<vida pública>> son elementos centrales en la concepción de <<vida cotidiana>> de Agnes Heller, rasgos que serán profundizados y complementados en sus siguientes investigaciones.

2.4. Influencias y repercusiones

Después de la publicación de *Sociología de la vida cotidiana* Heller comenzó a ser más conocida en diferentes partes de Europa y durante la década de 1970 distintas de sus obras comenzaron a ser traducidas al español, entre otras, *Hipótesis para una teoría marxista de los valores*,²²⁵ *Teoría de las necesidades*,²²⁶ e *Historia y vida cotidiana*,²²⁷ además redactará una serie de ensayos publicados bajo el nombre de *La revolución de la vida cotidiana*.²²⁸

En 1971 murió Lukács y los miembros de la Escuela de Budapest comenzaron a ser más hostigados por el régimen socialista. En 1973, en el número 1 de la revista oficial húngara <<*Szociologia*>>, la Comisión Política Cultural del Comité Central del Partido Comunista Húngaro, declaraba que un “grupo minoritario” de investigadores había publicado escritos en los que interpretan de manera “voluntarista” los principios fundamentales del marxismo y esbozan una “plataforma ideológica revisionista de derechas”,²²⁹ poco después Heller y los miembros más destacados de la Escuela de Budapest, como Ferenc Feher, György Márkus y András Hegadüs, fueron expulsados de la Academia Húngara de Ciencias y se les prohibió publicar, a nuestra autora se le impidió impartir clases incluso en secundaria y sobrevivió de traducciones hasta 1978, cuando consiguió que el gobierno húngaro le otorgara el pasaporte y se autoexilió a Australia.

Durante estos años sus concepciones de cotidianidad influenciaron a los movimientos feministas en distintas partes de Europa y posteriormente en Estados

²²⁴ Véase, Agnes Heller, *Teoría de las necesidades en Marx*, Barcelona, Península, 1978.

²²⁵ Agnes Heller, *Hipótesis para una teoría marxista de los valores*, Barcelona, Grijalbo, 1974.

²²⁶ Agnes Heller, *Teoría de las necesidades en Marx*, Barcelona, Península, 1978.

²²⁷ Agnes Heller, *Historia y vida cotidiana. Aportación a la sociología socialista*, Barcelona, Grijalbo, 1972.

²²⁸ Agnes Heller, *La revolución de la vida cotidiana*, Barcelona, Península, 1979.

²²⁹ Véase, García Cotarelo, Ramón, “La Escuela de Budapest”, en *Revista Española de la Opinión Pública*, Nº 49, julio-septiembre, 1977, pp. 188-193.

Unidos, la reivindicación de Heller de hacer de lo privado lo público coincide con lo que Carol Hanisch, feminista radical, llamó en 1969, “lo personal es político”.

Pero quizá las principales repercusiones de su teoría las “sufrió” ella misma, cuando fue perseguida, hostigada y reprimida por sus ideales y por sus críticas al socialismo de su país y al régimen soviético, aun así, nunca se dejó amedrentar y continuó sus investigaciones en circunstancias adversas y en un ambiente hostil.

Además de las principales características de la <<vida cotidiana>> que atrás mencionamos (lenguaje, trabajo, moral, educación) Heller añade por lo menos dos elementos más de suma importancia: los <<valores>> y las <<necesidades>>, ambos conceptos le permiten al mismo tiempo articular una crítica radical al socialismo realmente existente al que denuncia como una <<dictadura de las necesidades>>.

2.5. Desarrollo del concepto: historia, valores y vida cotidiana

2.5.1 Los dilemas del *valor* en la filosofía

En *Hipótesis para una teoría marxista de los valores*, Heller observa que desde sus orígenes la filosofía se ha preguntado por los valores, sus orígenes, relaciones, mérito, funciones y vigencia, sin embargo, es hasta la Revolución Francesa cuando hay un intento de componer un concepto universal de <<valor>>. Las causas de esta falta de reflexión son múltiples, pero en general, antes de la modernidad los valores no eran cuestionados en su funcionamiento, se tomaban como datos “ya dados” o en última instancia eran de origen divino. Con la constitución de la sociedad de clases, el desarrollo de la ciencia y nuevos conocimientos, aunado a los descubrimientos geográficos culturales (América), los valores occidentales se vuelven relativos y van perdiendo vigencia.

De acuerdo con Heller en la modernidad las primeras reflexiones sobre el <<valor>> eran “deductivas” es decir que derivaban el valor ante todo del individuo y sus actividades empíricas y su principal mediador era la “utilidad” o sea lo que era útil era valioso; las posturas contrarias derivaban el valor de la “naturaleza humana”²³⁰, como si los valores fueran algo cuasi natural. Según Heller, fue Kant el primero en romper con la postura “deductiva” y propone que la única manera de comprender la aparición de los valores es por medio de la “conciencia” del *bien* y del *mal* así como del “deber” de cada individuo en cuanto ser racional (no en cuanto ser natural), es decir forja una teoría “inmanente” y no deductiva, sin embargo, observa la filósofa, Kant cae en lo absurdo porque da un lugar secundario a toda experiencia empírica.

²³⁰ Véase, Agnes Heller, *Hipótesis para una teoría marxista de los valores*, ... p. 8.

Después de Kant fue Hegel el que formuló una teoría <<historiocéntrica>> de los <<valores>> y da un paso adelante al presentar al ser humano como posible creador de su propia historia, para él la continuidad y discontinuidad de los valores son los elementos orgánicos de la historia, sobre todo en las objetivaciones; pero al mismo tiempo Hegel constituye un paso hacia atrás, ya que tiene una visión teleológica de la historia, evadiendo al individuo y sus preferencias. Para Heller este punto constituye el eje central sobre los valores, ya que implica directamente al materialismo histórico de Marx que basa su visión de la historia en la lucha de clases, dentro de la cual el <<valor>> de “libertad” cobra un lugar central, interpretada como una teleología de la historia.

En general, observa la filósofa de Budapest, todas las teorías de los valores que se han creado desembocan en tres grandes dilemas: 1) ¿Es el valor derivable u ontológico, o ambos? 2) ¿En la vida y el pensamiento cotidianos identificamos espontáneamente nuestras preferencias valorativas con los valores como tales? y 3) ¿Es posible una ciencia social axiológicamente desvinculada, hay que aspirar a ella?²³¹ Ella cree posible resolver estos dilemas con su “teoría marxista de los valores”, presentada como una hipótesis que puede ser seguida, pero que no excluye otras hipótesis.

2.5.2 Valor y vida cotidiana

Desde nuestra perspectiva, pensamos que la hipótesis sobre los valores que propone Heller y que se relaciona íntimamente con su noción de <<vida cotidiana>>, puede ser mejor comprendida en su estudio *Historia y vida cotidiana*, en el cual desarrolla sus principales tesis, el problema central de este texto, que abarca vida cotidiana, historia y valor, es: “¿la historia persigue un *fin*?” si no persigue ningún fin ¿cuál es el *origen* de la apariencia de finalidad objetiva? ¿Son conjuntos el desarrollo histórico y la idea de una finalidad objetiva?²³²

Una primera idea básica que propone Heller es que la unidad compuesta por fuerza productiva, estructura social y forma mental conforman la <<circunstancia>> (momento social e histórico específico) que es el primer mundo del ser humano, por lo cual, en primera instancia “circunstancia” y “hombre” coinciden, es decir, ningún ser humano

²³¹ La última pregunta es retomada de Weber, a quien Heller recupera y crítica por su concepción de “neutralidad valorativa”, como más adelante veremos, para la filósofa marxista no es posible una ciencia axiológicamente desvinculada y Weber, incluso, tienen tras de sus reflexiones el valor de “verdad”. Véase, Agnes Heller, *Hipótesis para una teoría marxista de los valores*, p.10.

²³² Agnes Heller, *Historia y vida cotidiana. Aportaciones a la sociología socialista*, ... p. 20.

elige donde nacer, sino que nace en un “sistema de usos” que se apropia²³³ y reproduce. Lo importante de esta idea es que una vez que el particular se ha apropiado de esta <<circunstancia>> y se plantea <<fines>> sobre ella entonces sus actos son <<teleológicos>>;²³⁴ de ahí deriva la existencia de múltiples teleologías, o, en otras palabras, sobre la circunstancia se han creado nuevos *valores* que llevan ritmos y direcciones sociales e históricas que pueden llegar a ser antagónicas.

Desde esta perspectiva el curso de la historia es idéntico a un proceso de construcción de valores, su crecimiento, degeneración u ocaso. Así para Heller un <<valor>> es: “todo lo que pertenece al ser específico del hombre y contribuye directa o medianamente al despliegue de ese ser específico.”²³⁵, es decir de la “libertad”, la “felicidad”, la “plenitud”, posibilidades propias del ser humano, pero además es, fundamentalmente, “un modo de preferencia consciente”²³⁶ no biológico ni natural sino propiamente reflexivo, <<onto-sociológico>>. Como ya observamos, desde la perspectiva marxista de Heller la “esencia” del ser humano es en primera instancia su *socialidad*, el trabajo, el lenguaje, la educación, es decir no se trata de lo que “siempre ha estado” sino de la “la realización gradual y continua de las posibilidades inmanentes a la humanidad”²³⁷ así un “valor” es el enriquecimiento de estos componentes esenciales, es decir es un compuesto social que se articula histórica y culturalmente, un *a posteriori*.

Todo aquello que vaya en contra del cultivo de la esencia humana, es decir del libre desarrollo y potencialización de la vida humana, es un “desvalor”, contiene una carga negativa. Además, hay que aclarar que <<causalidad>>, <<finalidad>>, <<apariencia>> y <<esencia>> son para Heller hechos sociológicos, pero desde el punto de vista de la filosofía son categorías epistemológicas. Sobre esta reflexión queremos insistir que para la filósofa de Budapest no es posible definir *a priori* qué es el ser humano y, como veremos después, no acepta que existan “instintos” que guíen los comportamientos individuales, pues para ella la “autoconservación” siempre toma una <<forma>> social cultural, en el *anthropos* el ámbito de la reproducción biológica nunca se resuelva de manera instintiva.

²³³ Heller aclara que la “apropiación” del “sistema de usos” no es un proceso exclusivamente consciente, sino que también es un proceso inconsciente, además cada individuo se apropia de manera distinta, parcial y relativa a su historia personal y colectiva.

²³⁴ Creemos que Heller comprende al ser humano como un ser teleológico que, al mismo tiempo que busca realizar fines, busca darle sentido a su propia existencia.

²³⁵ *Ibidem.* p. 23.

²³⁶ Agnes Heller, *Hipótesis para una teoría marxista de los valores*, ... p. 33.

²³⁷ Agnes Heller, *Historia y vida cotidiana*, ... p. 24.

La <<libertad>>, observa la filósofa de Budapest, es el valor central de la ética de Marx e incluso quizá para el conjunto de la modernidad, pero esto no siempre ha sido así, en Grecia clásica y quizá en la Edad Media el <<valor>> central era la <<felicidad>>, es con la sociedad capitalista, especialmente con la Revolución Francesa, que la <<libertad>> cobra un lugar central, por lo que observa Heller: “el despliegue de valores se produce, pues, en esferas heterogéneas, se desarrolla desigualmente y la colisión de esferas es la colisión de valores.”²³⁸ Para la discípula de Lukács la <<libertad>> del ser humano es un hecho radical y aunque siempre plantea que esta <<libertad>> es contextual también afirma su infinita posibilidad siempre latente, incluso en los contextos de mayor dominación.

La filósofa marxista explica que en el transcurso de la conformación del Occidente moderno como un <<para-nosotros>>, con el desarrollo de la ciencia, la filosofía y la técnica, hechos en verdad “valiosos”, sucede al mismo tiempo la destrucción de la comunidad, su sumisión y manipulación por el capitalismo, proceso negativo. Pero paradójicamente, de ahí deriva la concepción progresista de la historia vigente desde la Ilustración, pues entre lo “ganado” y lo “perdido” se considera que hay un incremento de <<valor>> y que así sucede siempre en la historia, aunque como antes mencionamos para Heller la colisión de valores hace que unos decrezcan, otros se incrementen y surjan nuevos valores, pero esto no significa que el incremento tenga un <<fin>> por sí mismo.

En estos procesos históricos, el “desarrollo de las fuerzas productivas” aumenta y se potencializa, sobre todo a partir del capitalismo y el desarrollo del mercado. Para la filósofa de Budapest este hecho es central, pues para ella el desarrollo de las fuerzas productivas establece un “criterio de posibilidad” para un incremento de valores, y aunque algunos valores se pierden, como el de la comunidad, no desaparecen para siempre, sino que en cualquier momento pueden resurgir. Como veremos a continuación, el desarrollo de las fuerzas productivas es para Heller una condición para el descubrimiento de valores –y nosotros agregamos que también de antivalores– de ahí surge la visión de la historia como *progreso*, debido al constante incremento de valores.

2.5.3 Historia y vida cotidiana

En general la reflexión axiológica de Heller trata de “suavizar” los postulados marxistas sobre el curso inevitable de la historia hacia el comunismo, el gran *metarelato* destrozado teórica y empíricamente después de la Segunda Guerra; de acuerdo con su pensamiento,

²³⁸ *Ibidem.* p. 27.

el desarrollo de la <<individualidad>>, la conquista del para-nosotros, contiene el “sacrificio” de particulares concretos, los explotados, pero este hecho no es en absoluto negativo porque conlleva la conquista de la *individualidad* y crea las condiciones para el comunismo, es el “precio” que hay que pagar por el “desarrollo” no sólo económico sino sobre todo de valores, moral, normas y socialidad en general.

Heller, igual que Marx, están convencida que el aumento de la producción económica permitirá al ser humano alejarse cada vez más de los límites que impone la <<naturaleza>> y las <<necesidades>> estrictamente biológicas,²³⁹ gracias a esta separación cada vez mayor el ser humano podrá dedicarse con más atención a problemas políticos, científicos y artísticos. Entonces, si el aumento de la producción implica el “sacrificio” de una parte de la población, la compensación es que gracias a ellos será posible reflexionar y actuar para cambiar las relaciones de explotación y al mismo tiempo mantener el aumento productivo. Sobre esta reflexión nos parece pertinente comentar que se pueden dar dos grandes interpretaciones, por un lado puede ser comprendida como una visión perversa e instrumental donde el “sacrificio” de unos para el beneficio de muchos resulta positivo, por otro lado, pensamos que Heller trata más bien de comprender los lados “negativos” y “positivos” de la modernidad y busca construir una propuesta teórica donde las partes negativas sean rechazadas, por eso propone una modernidad no capitalista, donde la conquista de la <<individualidad>> no conlleve el sacrificio de la mayoría, como ocurre en el capitalismo actual.

Heller reconoce explícitamente que en la historia no hay un proceso objetivamente teleológico que lleve al socialismo y al comunismo, esto sólo sucede en “apariencia”, debido al desarrollo de las fuerzas productivas y el crecimiento de <<valores>>, pues cuando se conquista un <<valor>> no se vuelve a perder para siempre. Un ejemplo lo ofrece la Revolución Francesa, cuando encausa los valores de <<libertad>>, <<igualdad>> y <<fraternidad>> y los pone en el centro de la <<vida cotidiana>>, algo inédito hasta entonces en Occidente, en este proceso ocurre que algunos valores se ocultan o disminuye su importancia, por ejemplo el de <<solidaridad>> o <<comunidad>> (Durkheim), sin embargo estos no desaparecen para siempre ya que pueden volver a ser encontrados, así, entre la aparente pérdida y la ganancia se conquistan procesos de emancipación. En la propuesta socialista de Heller los valores de la <<comunidad>> y los de la <<libertad>> del <<individuo>> no se contraponen, al menos no teóricamente.

²³⁹ Después veremos que para la discípula de Lukács no hay <<necesidades>> estrictamente biológicas, sino que todas tienen una articulación social, cultural e histórica.

Con estas precisiones la filósofa marxista expone que no existe una teleología de la historia, ni una <<necesidad>> que tenga que realizarse *apriorísticamente* a la *socialidad*, lo que sí que hay es desarrollo de valores que se pueden apoyar entre sí y dar un <<sentido>> a la historia, esa es la perspectiva helleriana del socialismo, es decir, el socialismo es un <<valor>> que surge en el seno del capitalismo, que se puede elegir, pero no necesariamente.

Con relación a la <<vida cotidiana>> estas observaciones cobran aún mayor importancia ya que es sobre la base de la cotidianidad que se crean valores y es sobre los problemas morales de la vida misma que se van jerarquizando. Cómo ya observamos antes, en la cotidianidad la vida del <<individuo>>, es al mismo tiempo <<particular>> y <<genérica>>, en la particularidad el <<Yo>> se orienta *teleológicamente*, es decir, su *fin* es su propia conservación como <<Yo>>²⁴⁰ pero al mismo tiempo este <<Yo>> es parte de una *socialidad* concreta que reproduce, es decir que mientras reproduce su particularidad al mismo tiempo reproduce a su sociedad, por lo tanto, su *teleología* se orienta también al <<nosotros>>, en este movimiento, entre el <<Yo>> y el <<nosotros>>, es que se transmiten y modifican los valores de una sociedad específica.

La unicidad que se forma entre lo <<particular>> y lo <<genérico>> da como resultado la conformación de una sociedad concreta, que una vez que el particular se ha apropiado puede transformar libremente, dentro de sus propias condiciones y posibilidades dadas históricamente, puede adquirir una cierta “distancia” con su *socialidad* y consigo mismo que le permite establecer una “reflexión”, una jerarquía y una “elección” más o menos consciente de <<valores>>.

Según Heller, en la *comunidad* pre-capitalista los valores no eran cuestionados, sino que estaban “ya dados”, el individuo era más o menos consciente de que el <<sentido>> de su vida radicaba en su <<felicidad>>; con la división de clases y la desaparición de la comunidad el individuo ya no está vinculado a grupo alguno, situación que favorece el uso instrumental de la sociedad y de las demás personas, por eso la <<ética>> cobra un lugar central, ya que apela fundamentalmente a la conciencia individual.

Con la teoría de los valores la moral cobra mayor importancia, Heller la contempla como el conjunto de valores que operan en la vida cotidiana casi espontáneamente, cuanto más son reflexionados los valores más se alejan de la cotidianidad y se construyen nuevos

²⁴⁰ Las *necesidades* humanas, observa Heller, se refieren siempre al yo, la dinámica básica de la particularidad es la satisfacción de esas necesidades del Yo.

valores (paso de la moral a la ética), pero el ascenso de la <<particularidad>> a la <<individualidad>>, como hemos observado antes, no implica necesariamente la eliminación de la alienación, ni se da un desprendimiento total de la vida cotidiana, sino que hay fluctuaciones entre los valores vigentes y los nuevos valores descubiertos, de ahí nace lo que Heller llama el “héroe de la elección moral”²⁴¹ que construye su propio destino sin obligar a nadie más a vivir su elección, constituye su especificidad a través de la *individualidad* y una conciencia genérica de contenido *ético*, pues actúa con base en el <<imperativo categórico>> (Kant).

Dos ideas más vamos a destacar sobre la relación entre valores y <<vida cotidiana>>, la primera está íntimamente ligada a lo que Heller llama <<prejuicios>>, una categoría específica de la cotidianidad; la segunda tiene que ver con la superación de los <<prejuicios>>, y esta idea ya nos encamina hacia el último apartado del capítulo que es la relación entre vida cotidiana, necesidades y revolución.

Como vimos, para Heller, todo ser humano nace en un mundo ya conformado y se apropia del sistema de usos vigente como <<hombre entero>>, es decir con todas sus capacidades y limitaciones; este proceso se mueve entre la *espontaneidad* y la *consciencia* y a nivel de la cotidianidad opera de manera “generalizadora” u “homogeneizadora”, de modo que el *particular* o el *individuo* no tienen que reflexionar todos los actos o situaciones en las que se desenvuelven habitualmente, es el <<mundo dado por garantizado>> (Schutz), así actúan con base en la <<fe>> y la <<confianza>> de que las cosas sucederán *probablemente* de esa forma.

Así, para Heller una característica de la <<vida cotidiana>> es la *espontaneidad*, lo que significa que el particular o el individuo ya “dominan” con cierta precisión sus sistemas de usos, tienen <<juicios>> sobre la *socialidad* los cuales formaran a la vez sus <<prejuicios>> que servirán de base para sus movimientos cotidianos, estos <<juicios>> representan la unidad entre “pragmatismo” y pensamiento cotidiano, y su característica es que son “provisionales”, o sea que puede ser refutados tanto por la experiencia como por la ciencia y el arte, los <<prejuicios>>, en cambio, se mantienen incluso cuando son refutados por la ciencia y la experiencia y pueden ser productos del pensamiento cotidiano y se anclan sobre todo en el ámbito de la <<particularidad>>, se resisten contra cualquier evidencia que los contradiga. Así es como ciertos “valores” se vuelven estáticos e impiden el desarrollo de la libre individualidad, es decir, contienen una carga de valor negativo, y

²⁴¹ *Ibidem.* p. 50.

sin embargo no se pueden eliminar de la <<vida cotidiana>>, lo que sí es posible es que cada individuo y sociedad pueden elegir con cierta “consciencia” y responsabilidad sus propios <<prejuicios>>.

Así surge la pregunta central que llevará después a Heller a proponer su teoría de las necesidades y su concepto de revolución y vida cotidiana: “¿Qué es *necesario* para que el hombre pueda elegir con relativa libertad en unas circunstancias dadas?”²⁴² En primera instancia un “conocimiento óptimo” de la sociedad concreta y “representaciones” adecuadas a su contenido axiológico, dicho de otro modo se requiere superar la <<particularidad>>, pero la pregunta sigue en el aire y Heller insiste en que no hay “recetas” para liberarse de los “prejuicios” o de la alienación, pero recurriendo a Goethe y a los estoicos encuentra que un paso es “eligiendo” siempre lo más difícil.

2.6 Necesidades, revolución y vida cotidiana

2.6.1 El concepto de *necesidad* helleriano

Toda la obra de Heller, incluida la posterior a 1978, tienen una preocupación central que en términos de Marx se llama “alienación” pero que concretamente se configura de mil maneras distintas, desde de la explotación de la fuerza de trabajo, pasando por la conformación de gobiernos de corte totalitario, hasta llegar a la guerra entre Estados y el genocidio sistemático, como sucedió durante la primera mitad del siglo XX. Para enfrentar esta preocupación Heller tomó como base teórica a Marx y sus principales categorías epistemológicas y aunque después de 1978 Heller ya no se considera marxista sigue preocupada por la crítica filosófica y la reivindicación de una vida cotidiana libre de explotación.

Junto al concepto de <<valor>>, que contiene una crítica a la visión teleológica de la historia reivindicada por el marxismo soviético, Heller construye su concepto de <<necesidad>>, con el cual le va a dar un giro a la concepción de <<sujeto revolucionario>> que estableció el propio Marx, el concepto de <<necesidad>> se propone, entre otros objetivos, establecer la posibilidad de una transformación radical de la sociedad a través de la participación colectiva de múltiples comunidades e individuos y no sólo del “proletariado”, como postula la teoría marxista ortodoxa.

Valores y necesidades constituyen el centro epistemológico de la antropología helleriana que se anclan además en la <<vida cotidiana>>, es decir, en el mundo social de todos los días y del cual participa inevitablemente, en distintos niveles, el conjunto de

²⁴² *Ibidem*. p. 99. (Las cursivas son mías).

la sociedad, y esta concepción de “totalidad” se la atribuye al propio Marx. Asimismo, ambos conceptos constituyen una especie de “crítica de la vida cotidiana” y una crítica filosófica que se mueve entre la deconstrucción negativa y positiva de la historia moderna. Y para Heller, entre las “ganancias” y las “pérdidas” de valores en la modernidad, la balanza se inclina, hacia el lado positivo.

Tres descubrimientos de Marx sobre la economía política retoma Heller para construir su concepto de <<necesidad>>: 1) que el trabajador vende su fuerza de trabajo; 2) que se le extrae plusvalía (nueva categoría fundamental) y 3) el concepto de <<valor de uso>> adquiere un nuevo significado.²⁴³ Heller menciona que cuando Marx establece que el trabajo produce “valores de uso” es para satisfacer una <<necesidad>> y que aún en el capitalismo ninguna mercancía (<<valor de cambio>>) puede prescindir del <<valor de uso>>. El <<valor de uso>>, en cambio, no requiere del <<valor de cambio>> para realizarse ¿de dónde nace el <<valor de uso>> como <<necesidad>>, se trata de un problema biológico, instintivo? ¿En el capitalismo qué define el <<valor de cambio>> de la fuerza de trabajo?

En primera instancia en el capitalismo el precio de la fuerza de trabajo se establece por el “*mínimo*” que asegure la reproducción del particular, es decir, la reproducción de la fuerza de trabajo, mientras que la mayor parte de la riqueza que produce el trabajador toma la forma de <<plusvalía>> que se apropia una minoría. Sin embargo, dice Heller, ese “*mínimo*” que asegura la reproducción del trabajador es siempre establecido cultural e históricamente, no se trata sólo de un aspecto biológico sino sobre todo se trata de un “límite” establecido socialmente, y ahí radica el centro del cual surgen todas las *necesidades*.

La producción de riqueza en el capitalismo y su acumulación en pocas manos no es un proceso únicamente negativo ya que además produce nuevas necesidades, es decir las necesidades no son solo categorías biológicas, o económicas, sino también históricas, filosóficas y, como hemos insistido, antropológicas y de “valor”. Heller reconoce que Marx nunca postuló un concepto de necesidad y su interpretación se basa en una “actitud valorativa no consciente.”²⁴⁴ Aun así Marx distingue entre <<necesidades naturales>> y <<necesidades socialmente *necesarias*>>, pero esta distinción, debe ser aclarada ya que las necesidades naturales no pertenecen al ámbito de la mera supervivencia, observa

²⁴³ Agnes Heller, *Teoría de las necesidades en Marx*, ... p. 21.

²⁴⁴ *Ibidem*. p. 27.

Marx: <<el hombre produce incluso libre de la necesidad física y sólo produce realmente liberado de ella>>. ²⁴⁵

Es la sociedad capitalista la que subordina los sentidos humanos a las necesidades biológicas, reduciendo la vida a mera supervivencia, en ese nivel es que se mueven las <<necesidades naturales>>, pero incluso ahí ocurre distinto a la vida animal ya que en el ser humano se trata de una configuración histórica y social, es decir incluso satisfacer el ámbito de la supervivencia toma una <<forma>> social. En síntesis, la “naturaleza” del ser humano es su *socialidad* y ésta es siempre configurada históricamente de mil maneras, con esta afirmación Heller insiste que no se puede definir *a priori* al ser humano.

Las <<necesidades naturales>> de las que habla Marx no constituyen un “conjunto de necesidades” iguales para todos los seres humanos, sino más bien es un “concepto límite” distinto en cada sociedad, Heller lo llama <<límite existencial para la satisfacción de las necesidades>>. ²⁴⁶ Lo que sucede en este nivel ya es constitutivo de la *genericidad*, o la *socialidad* del ser humano, ya contiene una <<forma>> concreta social e históricamente ubicada, pues no existe ser humano fuera de su cultura o de su *socialidad*. ²⁴⁷

Las <<necesidades socialmente *necesarias*>>, en cambio, no están dirigidas al ámbito de la supervivencia y en ellas el momento cultural (moral, costumbres) es aún más decisivo, pero lo importante es que su satisfacción constituye la vida misma de la sociedad, comunidad o grupo, desde esta perspectiva los “medios necesarios para la supervivencia” (Marx) abarcan tanto el ámbito de las <<necesidades naturales>> como el de las <<necesidades socialmente *necesarias*>>. Es decir, el ser humano concreto de cada sociedad para vivir y reproducirse no sólo necesita satisfacer <<necesidades naturales>> sino también <<necesidades socialmente *necesarias*>> puesto que son parte consustancial de su *socialidad* y requiere apropiarse de ellas.

Por eso tanto para Marx como para Heller el trabajo es el “reino de la necesidad” y es por lo mismo que con el incremento de la producción y la riqueza crecen las <<necesidades>>, algunas de las cuales podrán ser satisfechas en la misma sociedad, pero

²⁴⁵ Karl Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, citado por Agnes Heller, *Teoría de las necesidades en Marx*, ... p. 29.

²⁴⁶ Agnes Heller, *Teoría de las necesidades en Marx*, ... p. 33.

²⁴⁷ Esta idea coincide con la siguiente tesis de Duch: <<para el ser humano no hay posibilidad extracultural>>, por lo que en este punto se asemejan en su concepción de *anthropos*, lo que olvida Heller, y que ya mencionamos, es que también el ser humano posee una <<estructura>> que definitivamente lo condiciona, esta observación es explícita en el pensamiento de Duch, por lo que también hay una divergencia importante en sus reflexiones.

nacerán otras que sólo podrán ser satisfechas con la superación de las condiciones sociales en las que nazcan, éstas son llamadas por la filósofa: <<necesidades radicales>>, o <<necesidades libres>>, pues pertenecen al “reino de la libertad”.²⁴⁸

En este punto es necesario recordar que Lefebvre ya había tocado el problema de las <<necesidades>> y su relación con la <<vida cotidiana>>, es pertinente también recordar que Baudrillard realizó una crítica a estas visiones basadas en la “semiótica” del <<valor de uso>> y del <<valor de cambio>>, en el capítulo primero mencionamos que para éste autor, la economía también tiene, al menos, dos dimensiones más, el “valor diferencial signo” y el “intercambio simbólico”, ambos incompatibles con la lógica de la equivalencia (valor de uso/ valor de cambio), ya que para él “cada grupo o individuo, antes incluso de asegurar su supervivencia, siente la urgencia vital de tener que producirse como sentido en un sistema de cambios y relaciones”²⁴⁹ con esta tesis rompe con los preceptos marxistas que le dan a la economía el peso fundamental para explicar los procesos históricos, sociales y contemporáneos. Una vez que terminemos de desarrollar las ideas de Heller, resultará pertinente volver a recuperar los postulados de Baudrillard, porque son una fuerte crítica a la teoría marxista y específicamente al concepto marxista de <<necesidades>>.

2.6.2 Alienación de las necesidades en la vida cotidiana

Antes de avanzar en el concepto de <<necesidades radicales>> Heller establece su idea de “alienación de las necesidades”. Como ya mencionamos la “necesidad del hombre y el objeto de la necesidad están en correlación”,²⁵⁰ en su dinámica el momento principal corresponde a la producción y es la producción la crea <<necesidades>> y al mismo tiempo las satisface, proceso de objetivación. En el reino animal es el “instinto” (*drive*) el que guía el comportamiento, en el caso del ser humano son las <<necesidades socialmente necesarias>> las que guía el instinto, con ello Heller insiste en que su concepto de necesidades es “histórico-antropológico” y no biológico.

Con el desarrollo de las fuerzas productivas y el crecimiento de la riqueza, que contienen la alienación, también se producen nuevas <<necesidades>>. La actividad del hombre se dirige a crear las necesidades y los medios para su satisfacción, de modo que la concepción de Heller la lleva a proponer la idea de que “la capacidad para la actividad

²⁴⁸ *Ibidem.* p. 35.

²⁴⁹ Jean Baudrillard, “La génesis ideológica de las necesidades” Editorial Anagrama, Barcelona, 1976. p. 54. Este artículo corresponde a un capítulo del texto *Crítica de la economía política del signo*.

²⁵⁰ Agnes Heller, *Teoría de las necesidades*, ... p. 43.

concreta es por consiguiente una de las mayores necesidades del hombre (...) la génesis del hombre es en el fondo la génesis de las necesidades.”²⁵¹

Heller explica que para que una <<necesidad>> llegue o no a ser imperativa depende de las circunstancias materiales que permitan satisfacerla y en este sentido la visión del comunismo es que “aspira tan sólo a una organización de la producción y la circulación tal que les posibilite la satisfacción "normal" -vale decir limitada sólo por otras necesidades- de todas las necesidades.”²⁵² El punto central de esta definición es el concepto de <<normal>>, observa Heller: “si el hombre es rico en necesidades, si sólo otras necesidades ponen límite a la satisfacción de sus propias necesidades entonces los deseos van dirigidos en un sentido <<normal>> y puede ser satisfechos <<normalmente>>.”²⁵³

De modo que para Heller el contraste entre *deseos* y *necesidades* es lo que en gran medida va determinar la alienación, lo que significa que la alienación de las <<necesidades>> equivale a la alienación de la riqueza humana, “el hombre rico en necesidades se realiza en la *esencia* humana (universalidad, conciencia, socialidad, objetivación y libertad).”²⁵⁴ La alienación de la riqueza humana es la limitación de sus logros y posibilidades.

La dialéctica marxista se expresa al máximo en la concepción helleriana de <<necesidad>>: “la paradoja que plantea Marx es que la alienación traducida al máximo debe producir la necesidad de trascenderla”, porque junto a la alienación nacen y crecen la <<necesidad de la riqueza>> y la <<necesidad de la realización de la esencia humana>>. En este punto Heller establece cuatro puntos para comprender detalladamente la alienación: 1) la relación medio-fin 2) cualidades y cantidad 3) empobrecimiento y 4) interés, y en seguida plantea el concepto de <<necesidades radicales>>.

1. En el desarrollo de la alienación todo *fin* se convierte en *medio* y todo *medio* en *fin* hasta el grado máximo opuesto de hacer del *otro* un medio para satisfacer fines privados. El trabajador produce valores de uso extraños a él, hasta el punto de convertirse en un “apéndice de la maquina” un simple medio para la extracción de plusvalía, el *fin* del capitalismo es la valorización del capital y la satisfacción de necesidades se vuelve secundario, un *medio*, haciendo efectiva la conversión *fin-medio medio-fin*.

²⁵¹ *Ibidem.* p. 45.

²⁵² *Ibidem.* p. 47.

²⁵³ *Ibidem.* p. 47-48.

²⁵⁴ *Ibidem.* p. 50.

Sobre este punto Heller observa que en Marx aparece el concepto de “necesidades imaginarias” o “caprichos”²⁵⁵ sin embargo para la filósofa de Budapest no existen necesidades imaginarias, sino que las necesidades <<normales>> y las <<refinadas>> (con acento negativo) depende de los valores que una sociedad establezca sobre “normalidad”. Lo que sí que existe, observa Heller, son las <<necesidades manipuladas>>, o la <<manipulación de las necesidades>>, idea que sólo se insinúa en Marx.

Las <<necesidades alienadas>> aparecen cuando la producción de determinadas mercancías es más rentable económicamente para el dueño de los medios de producción y, por lo tanto, se producen en función de la acumulación; el trabajador las produce como mercancías “extrañas” a sí mismo; la libertad individual es sólo aparente ya que sus <<necesidades>> no son elegidas ni satisfechas por decisión propia, sino por el lugar que ocupa en la división del trabajo, no hay crecimiento de su personalidad o se vuelve muy limitado.

2. Con el desarrollo de la producción las <<necesidades>> dirigidas a la *posesión* de bienes pueden crecer infinitamente, pero lo que se posee no desarrolla nuevas habilidades, sino que las mutila y se reduce todo a “cantidad” y sobre todo a <<dinero>>, la “desmesura” y el “exceso” se vuelven el “valor” primordial, transformando lo no cuantificable en cuantificable y lo mismo sucede con las necesidades cualitativas.

3. Con estos procesos todas las necesidades son homogeneizadas bajo el signo del dinero lo que da como resultado que todas sus cualidades sean empobrecidas, y este proceso puede suceder hacia arriba, es decir las necesidades se disuelvan en avaricia, o hacia abajo que el obrero solo “necesite” lo suficiente para querer vivir y que sólo quiera vivir para tener.

4. El <<interés>> para Heller es una expresión de la reducción de las necesidades a avidez, no es una categoría filosófica o social sino la expresión del capitalismo que reduce todo al mercado en función de mayor acumulación, la filósofa lo distingue de la “utilidad” que corresponde al <<valor de uso>> y que desde la Grecia Clásica tiene un

²⁵⁵ Quizá uno de los grandes déficits que tienen la teoría helleriana de la <<vida cotidiana>> es su falta de atención a la <<imaginación>> como categoría fundamental para comprender al ser humano, por eso en este punto la filósofa no logra distinguir entre <<imaginación>> y <<capricho>> pues para ella parecen casi como sinónimos. Por nuestra parte creemos que uno de los rasgos fundamentales de la <<vida cotidiana>> es que en ella la <<imaginación>> se expresa de manera permanente por medio de símbolos, narraciones, arte, religión, seguramente Lefebvre fue más sensible al respecto y la teoría de Duch sí que es muy precisa, como veremos en el siguiente capítulo.

valor positivo: “es bueno lo que es útil al hombre” (Aristóteles). Creemos que esta reflexión es válida y que una teoría crítica de la cultura podría desarrollarla.

Siguiendo las reflexiones de Marx, Heller observa que en el Estado antiguo la base económica eran los esclavos; en el Estado moderno es la “sociedad civil” que solo está unida a los demás por el puro “interés” privado convirtiendo al trabajador en esclavo del trabajo utilitario de sus propias necesidades y de las necesidades egoístas de otros, peor aún, esta base ha sido reconocida en los “derechos universales del hombre.”²⁵⁶

Hasta aquí con la noción general de alienación de necesidades en Heller, lo que nos interesa ahora resaltar es el hecho de que en estas condiciones de alienación es en la cuáles se deriva la posibilidad del socialismo y el comunismo. Todo parece indicar que para la discípula de Lukács la vieja frase de Marx: <<el ser social determina la conciencia>> sigue siendo ley vigente, como antes mencionamos para nuestra filósofa, en el seno de la alienación nacen las <<necesidades radicales>>, aquellas que no pueden ser satisfechas en el capitalismo y por las cuales ha de surgir una nueva forma de organización social, como veremos a continuación. Por otra parte, tenemos que tomar en cuenta que para nuestra autora el ser humano es un *zoon politikon* que es “libre” y debe “elegir” qué mundo quiere producir y vivir, así que el problema de la alienación resulta sumamente complejo.

2.6.4 Sujeto y revolución en la vida cotidiana

Una de las contradicciones que encuentra Heller en la interpretación de los postulados de Marx es la relación entre “leyes de la economía” y “proceso teleológico de la historia”, a los que se les homologa; sin embargo, observa que Marx en sus análisis deja entrever la posibilidad de que en el camino al comunismo hay varias alternativas, de modo que el comunismo se vuelve un <<valor>>, o en términos kantianos un <<deber>>, pero no un lugar al que se va a llegar de cualquier modo.

De acuerdo con la filósofa de Budapest, Marx no sólo era un crítico del capitalismo sino también un entusiasta porque estaba asombrado del desarrollo de las fuerzas productivas, porque creía profundamente en el carácter científico de la filosofía moderna, de algún modo pensaba que la teoría era capaz de convertirse en un arma crítica con posibilidad de apoderarse de “las masas” y creía evadir con ello el carácter de “subjetividad”. Para lograrlo daba dos pasos teóricos que darían pie a la *praxis*, primero otorgaba a la colectividad el rango de “sujeto” y a su vez otorgaba al sujeto un “deber

²⁵⁶ *Ibidem.* p. 71.

colectivo”, del cual se desprende el segundo paso, un “deber” colectivo que alcanza en Marx el rango de <<necesidad casual>>. Esta operación teórica es posible ya que Marx tiene una comprensión de la sociedad como una <<totalidad>> en donde las diferentes partes (producción, distribución, intercambio, consumo) se desarrollan recíprocamente, es decir conforman una unidad que no puede ser desarticulada en la práctica.

Las <<necesidades radicales>> en Heller nacen a partir de esta concepción de la sociedad como una <<totalidad>> que fundamenta en el sujeto colectivo el <<deber>>. Siguiendo a Marx la filósofa menciona que con el desarrollo del capitalismo la “misericordia” crece y con ella emergen las <<necesidades radicales>> pues ya no sólo se trata de un *deber*, sino que el obrero las debe satisfacer “so pena de perecer si no se han de ver satisfechas.”²⁵⁷

Las antinomias del capitalismo, riqueza-pobreza, libertad-necesidad, producen la alineación, pero igual la conciencia de la alienación, por lo tanto, la necesidad de su superación positiva; en ese proceso los obreros adquieren lo que Marx llamó <<conciencia de clase>> y que después Lukács reformuló como <<consciencia clara>>. El punto central del análisis marxista está en el sujeto revolucionario, para Marx era el “proletariado” el único sujeto capaz de superar al capitalismo, y en ese proceso liberar a toda la humanidad de la alienación, pero Heller observa que de ello no se desprende que realmente el proletariado quiera liberarse y que realmente sus necesidades sean radicales y que no posean fines particulares.

La tesis de las <<necesidades radicales>> son un aporte de Heller a la teoría marxista de la sociedad porque abren un campo de reflexión en múltiples dimensiones, políticas, económicas, históricas y culturales; además son una propuesta para superar la tesis marxista que ve solo en el proletariado el “sujeto” de la <<historia para-sí>>, pues para nuestra filósofa las necesidades radicales se engendran también en otros “sujetos” colectivos, a los que llama “comunidades de libre elección”, en las que pueden participar una pluralidad de actores sociales, académicos, feministas, estudiantes, colectivos, organizaciones, que no necesariamente son “proletarios” u “obrerros”, con ello daba posibilidades para seguir con la construcción del comunismo.

Esta visión de Heller cambiará en los siguientes años, sobre todo después de su exilio, lo que no cambiará son sus ideas sobre las <<necesidades radicales>> como posibles fuentes de superación de la alienación y eso es explícito en su texto de 1996,

²⁵⁷ *Ibidem.* p. 94

Una revisión de la teoría de las necesidades,²⁵⁸ cuando lleva más de 15 años exiliada. De modo que la relación entre <<necesidades>> y <<vida cotidiana>> seguirá siendo una preocupación filosófica de Heller aun después de 1978, el abandono de Marx se vuelve relativo, porque además es imposible borrar el trayecto teórico, ya no digamos biográfico.

2.6.5 Vida cotidiana: ontología, ética y política de las necesidades

Una de las tesis centrales de la teoría helleriana de las necesidades está dirigida al régimen soviético y los regímenes totalitarios en general que pretenden establecer una división entre necesidades “verdaderas” y “falsas”, con esta división, observa la filósofa, a lo que se llega es a que el teórico, o la institución, asuman una posición de “superioridad” intelectual sobre los <<individuos>> y <<particulares>> y les “dicten” literalmente sus necesidades, esto constituye una <<dictadura sobre las necesidades>>, lo que lleva al totalitarismo del pensamiento y de las instituciones.

Para evitar este *impasse* teórico y este peligro práctico la filósofa no hablará de necesidades reales o imaginarias, ni falsas o verdaderas, para ella “todas las necesidades sentidas como reales son reales”²⁵⁹ y por lo tanto deben ser reconocidas, aunque sin duda debe haber jerarquías para su satisfacción. Para nuestra filósofa éste es el <<aspecto ontológico>> de las necesidades, ubicado en la <<vida cotidiana>> y la historia, pues para ella no hay nada biológico en el ser humano que lo obligue a tomar *necesariamente* ciertos comportamientos en su vida diaria y por lo tanto no hay una dirección única en la <<forma>> que ha de tomar la *socialidad*.

El segundo aspecto de la teoría de las necesidades se centra en la <<ética>> ya que si todas las necesidades han de ser reconocidas como “reales” esto no significa que todas las necesidades sean “buenas”, a decir de Heller la necesidad de explotar y dominar al otro es tan “real” como la necesidad de liberarse de la explotación, lo mismo sucede con diferentes necesidades, pueden ser tan opuestas y contradictorias entre sí que lleven inevitablemente al choque.

Para Heller la única solución teórica y práctica posible es la <<norma ética>> base del <<imperativo categórico>> kantiano y la lucha contra las tres “ansias”: *posesión*, *dominación* y *ambición*. Sobre este punto en específico la discípula de Lukács es irreductible, no hay <<leyes>> *a priori* que garanticen por sí mismas la convivencia sin dominación, ni explotación, sino que se requiere siempre de la participación consciente

²⁵⁸ Agnes Heller, *Una revisión de la teoría de las necesidades*, Paidós, Barcelona, 1996.

²⁵⁹ *Ibidem*. p. 60.

del individuo, y la consciencia de que siempre es posible el “error”, lo que no implica también asumir responsabilidades.

El tercer aspecto de la teoría helleriana se refiere a la <<política>> y se pregunta ¿es posible una interpretación del mundo en la que sea posible evadir “lo bueno” y lo “malo”? es decir, ¿se puede evadir elegir entre una <<forma>> de vida u otra y considerar la elección en términos no valorativos? Para Heller esto no es posible, toda decisión e interpretación, se da en términos de los <<valores>> vigentes en una sociedad, la discusión entonces debe centrarse en la posibilidad de que el <<sistema de necesidades humanas>> en una sociedad específica sea producto de una elección consciente de valores, es decir de una decisión <<política>>, en otras palabras, que la gente influya y determine la formación del sistema y elija conscientemente, en comunidad, cuáles son sus necesidades prioritarias.

Estos tres aspectos de la teoría de las necesidades (*ontológico, ético y político*) lleva a la “alternativa” de las: <<necesidades radicales>>, que han de servir como base para la superación de la alienación. Pero la misma Heller pregunta: ¿estas necesidades no son también “ideológicas”, la utopía que soportan no contiene rasgos ideológicos? Para ella la solución teórica está contenida desde el principio, todas las necesidades deben ser reconocidas como “reales”, y por lo tanto también las necesidades radicales son sumamente plurales y ningún movimiento (feminista, autogestivos, estudiantiles) las abarca todas, lo que sí es que todas excluyen incluir al <<otro>> como mero *medio* para *fines*, es decir, si un movimiento actúa contra la voluntad de <<otro>> deja de ser *radical*, independiente de sus ideas. Y definitivamente todas las necesidades tienen momentos ideológicos.

En esta última etapa de su concepción teórica Heller está segura de que es posible la <<coexistencia>> de necesidades, incluso plantea que no hay una “muralla” infranqueable entre <<necesidades>> y <<necesidades radicales>>. La labor de una institución de aspiraciones democráticas debe ser buscar crear oportunidades iguales para necesidades distintas y sistemas de necesidades cualitativamente diferentes, lo que implica el deber de criticar aquellas necesidades que impidan el libre desenvolvimiento de la *esencia* humana, y esta crítica debe ocurrir tanto a nivel social como personal: “el Estado democráticamente pluralista y su sistema de instituciones no puede ser la fuente

para la elaboración de nuevos sistemas de necesidades y nuevas formas de vida. Más aún, no debe convertirse en su fuente, solo puede establecer una estructura para todo esto.”²⁶⁰

Eliminar aquellas necesidades que hacen del <<otro>> un mero *medio* para la satisfacción de <<otro>>, es un proceso de larga duración, es la libertad como trabajo y la transformación de la <<vida cotidiana>>. Se trata, en otros términos, no solo de un problema *ético y político* sino también *pedagógico*. Esta idea es completamente distinta a la que planteaba en *Sociología de la vida cotidiana*, en donde asumía, junto con Marx y el pensamiento marxista ortodoxo, que era necesario el *sacrificio* de unos para el beneficio de los muchos.

En este punto, y antes de resumir y plantear las conclusiones sobre Heller, nos parece posible, ahora sí, plantear las críticas de Baudrillard a la “teoría marxista de las necesidades”, ya que algunos puntos los compartimos y en otros nos distanciamos, además tienen implicaciones para la comprensión de la <<vida cotidiana>> y del ser humano.

Recordemos que para Baudrillard no existe un “sujeto” que esté frente a unas “necesidades” que tenga que satisfacer, esta visión corresponde a la tesis de la separación sujeto/objeto, por lo tanto, tampoco existe un “valor de uso” de las cosas, sino que la utilidad es siempre una relación social, en última instancia tampoco hay “necesidades” primarias (comer, beber, dormir, sexualidad) ni secundarias (alienadas) sino que éstas son una “*función inducida* en los individuos por la lógica interna del sistema, más exactamente, no como *fuerza consumidora <<liberada>>* por la sociedad de abundancia, sino como fuerza productiva requerida por el funcionamiento del propio sistema... solo hay necesidades porque el sistema las necesita”²⁶¹

Por lo tanto, para Baudrillard no es posible hacer una “teoría de las necesidades”, si acaso una “teoría del concepto ideológico de necesidad”²⁶² La pregunta que surge entonces es ¿cómo caracterizar, o llamar, al “hambre”, el “sueño”, la “sed”, si no son necesidades? Para este autor, así como el trabajo es abstraído en “fuerza de trabajo” para hacerlo homogéneo a los medios de producción: “el deseo es abstraído y parcelizado en necesidad para hacerlo homogéneo a los medios de satisfacción (productos, imágenes, objetos-signos, etc) y multiplicar de este modo la consumatividad.”²⁶³ Asegurando la

²⁶⁰ *Ibidem.* p. 81

²⁶¹ *Ibidem.* p. 68.

²⁶² *Ibidem.* p. 63.

²⁶³ *Ibidem.* p. 70.

reproducción del sistema y produciendo a sus partes como engranajes de la totalidad, escribe:

No queremos decir en absoluto que <<el individuo es un producto de la sociedad>>, pues, en su acepción habitual, esta banalidad culturalista no hace más que ocultar la verdad mucho más radical que es que, en su lógica totalitaria, un sistema de crecimiento productivista (capitalista, pero no únicamente) sólo puede producir y reproducir los hombres en sus determinaciones más profundas, en su libertad en sus <<necesidades>>, en su mismo inconsciente, que como fuerzas productivas. El sistema sólo puede producir y reproducir los individuos en cuanto elementos del sistema. Es imposible la menor excepción.²⁶⁴

El concepto clave es la categoría de “deseo”, que sustituye a la de <<necesidades>>, con este paso nuestro autor supera el falso *impasse* teórico que asegura que “todas las necesidades que sean sentidas como tales deben ser reconocidas como necesidades” y al mismo tiempo se aleja de la idea de que a mayores necesidades habrá más libertad, lo que no desarrolla en absoluto Baudrillard es su noción de “deseo”, sólo la ancla al ámbito de lo simbólico, y lo indefinible, con lo cual vuelve a plantear una “antropología” mínima en la que el ser humano queda definido únicamente por la historia, olvidando sus *estructuras*, mismo error que comente Heller, al mismo tiempo es interesante recurrir al “deseo” y lo profundizaremos cuando abordemos la antropología de Duch en el siguiente capítulo.

Por último, nos parece que la afirmación de Baudrillard acerca de que el sistema sólo puede producir individuos que lo reproduzcan es determinista y no deja espacio al cambio social, o sólo lo comprende a partir de la destrucción total del sistema vigente, lo que parece imposible porque, a pesar de los innegables cambios, los seres humanos somos *herederos* y no hay transformación sin cierta continuidad, lo que sí compartimos con él es su tesis de que no hay separación entre sujeto y objeto, sino que ambos conforman una unidad.

Para resumir, y antes de pasar a las conclusiones, la noción de <<vida cotidiana>> que desarrolló Heller desde *Sociología de la vida cotidiana* hasta su *Revisión de la teoría de las necesidades* tienen ciertos rasgos relevantes que sin duda nos ayudan a comprender su importancia para la historia, la conformación de la sociedad y sus transformaciones, al mismo tiempo ponen de relieve su importancia para las ciencias humanas, desde nuestra perspectiva son los siguientes elementos: trabajo, lenguaje, moral, educación, valores y

²⁶⁴ *Ibidem.* p. 76.

necesidades, y aunque ella cree que es posible una <<vida cotidiana>> sin <<religión>> y sin <<política>> no deja de notar su radical importancia y su permanente presencia en la historia de Occidente, por eso nosotros las incluimos dentro de sus caracterizaciones, además como mencionamos un rasgo que caracteriza la cotidianidad en el mundo moderno es la escisión entre <<vida privada>> y vida <<pública>>, un diagnóstico que comparte con Lefebvre y Duch.

2.7. Conclusiones: vigencia del concepto y problemáticas derivadas

La reflexión de Agnes Heller sobre la <<vida cotidiana>> se mueve entre distintas perspectivas disciplinarias, la filosofía, la sociología, la historia, la economía y la antropología, principalmente, y en general se suscribe a una perspectiva marxista que en el transcurso de los años se va diluyendo hasta que parece llegar a desaparecer, sin embargo, creemos poder constatar que a pesar de los *cambios* de sus perspectivas hay *continuidades* teóricas, desde *Sociología de la vida cotidiana*, y la primera versión de la *Teoría de las necesidades*, hasta su revisión de 1996, Heller discute el concepto de <<necesidades>>, por medio del cual realiza una crítica a la <<dictadura de las necesidades>> que imponen los sistemas totalitarios, fascistas, socialistas y liberales, en el centro de esta reflexión antropológica y sociológica está la <<vida cotidiana>> a la que le da un lugar central para comprender los procesos históricos y culturales, y por lo tanto pone de relieve su importancia para las ciencias sociales y humanas.

En prácticamente todos los textos citados, la filósofa de Budapest ve en el Estado una expresión de la alienación, también el Estado socialista que le toca vivir, y para ella el Estado a lo más que puede aspirar es a crear las condiciones para su propia superación, pero esto no sucede *necesariamente*. Esta concepción teórica va a mantenerse más o menos igual durante todos estos años, hasta llegar a la *Revisión de la teoría de las necesidades*, en donde Heller se decanta finalmente por el “Estado de bienestar”, pero veamos porque argumenta en su favor.

Después de sus duras experiencias bajo el régimen totalitario soviético y los “baños de sangre”, Heller está convencida de que es necesario enfrentar la dominación y la explotación a través de la <<sociedad civil>> (Hegel). La filósofa húngara es muy consciente de la desequilibrada lucha entre explotadores y explotados, para ella <<el arma de la crítica no puede superar a la crítica de las armas>> (Marx) y sin embargo es la <<sociedad civil>> organizada la que hace la “guerra” “más equilibrada”, escribe: “haciendo la <<guerra civil>> permanente cada vez más equitativa, la sociedad civil también la mantiene en paz. Al poner en duda la justicia de la distribución presente de las

necesidades, algunos grupos de la sociedad civil emplean la fuerza, e incluso la violencia, pero el baño de sangre es raro. No obstante, cuando la gente pierde su confianza en la impugnación de la distribución de necesidades por la sociedad civil, el baño de sangre aparece de nuevo en la agenda de la guerra.”²⁶⁵

Para Heller la “lluvia de plomo” se desata cuando la <<sociedad civil>> declina y se pierde la confianza en ella, entonces sí que el Estado puede “legitimar” el uso de las armas contra la población. De acuerdo a su perspectiva, el lenguaje de la sociedad civil es el del <<derecho a algo>>, en otras palabras, exigir que una <<necesidad>> sea reconocida legalmente, luego entonces el problema es el de su satisfacción, pero éste es de segundo orden, y también corresponde a la <<sociedad civil>> buscar los mecanismos para ello.

Para la filósofa de Budapest la <<guerra civil>> no implica necesariamente el uso de las armas por parte de la <<sociedad civil>> sino el uso de la <<crítica de las armas>> (Marx), crítica de la violencia y la dominación; ella está convencida que existe una mayor posibilidad de desarrollo y fuerza de la <<sociedad civil>> en un Estado que promueva y reconozca las múltiples necesidades y que establezca los criterios para su satisfacción, sin perder de vista el problema *político* y *ético* que esto significa, y del cual antes ya hemos hablado.

Por eso es que Heller piensa que el “Estado de bienestar”, al menos por ahora, es la mejor alternativa para la búsqueda de la superación positiva de la alienación, pero incluso la filósofa cree que dentro del Estado de bienestar debe haber “suficientes alternativas diferenciadas” dentro de su ordenamiento sociopolítico, es decir no se puede abolir por decreto la alienación (propiedad privada de medios de producción, plusvalía, valor de cambio), ni teórica ni prácticamente, sino quizás a través de un proceso paulatino, pero no necesariamente.

Como explicamos anteriormente, en la teoría de Heller no hay separación entre el sujeto <<particular>> y su <<sistema concreto>>, ambos coinciden, lo que significa que no hay ruptura entre sujeto y sociedad, que, si el sujeto cambia, por ende, cambia la sociedad, un proceso inverso es por esencia una imposición que conlleva la alienación.

²⁶⁵ *Ibidem.* p. 101.

Un Estado, o una institución, que coaccionen para que el sujeto sea libre es una contradicción teórica y práctica, y sin embargo esa es la historia de la modernidad.²⁶⁶

En este punto Heller parece contradecirse pues deja entrever que los Estados nos son alienadas por esencia, sino sólo cuando son producidos por la imposición de una clase social sobre otras, al mismo tiempo reconoce que todo Estado es alienado en tanto que pertenece a una clase. Su aspiración es eliminar esta contradicción, y su posibilidad se concreta a partir de la cotidianidad y de las decisiones políticas en común. Parece ser que la filósofa de Budapest reconoce la <<necesidad>> de tener instituciones que regulen relativamente la <<vida cotidiana>> pero no reconoce la <<necesidad>> de tener un Estado para siempre.

Como atrás mencionamos, una de las principales influencias de Heller se dio en los movimientos feministas que se desarrollaron sobre todo en Europa después de 1968. Asunción Martínez Mellado²⁶⁷ comenta que nuestra autora, durante sus años como teórica marxista en Hungría, nunca separó la lucha socialista de la emancipación de la mujer y concebía la relación entre los géneros dentro del esquema general de la crítica de la alienación, en su texto *La revolución de la vida cotidiana* (1980) esbozaba la idea de que las relaciones de subordinación entre hombres y mujeres serían superadas en el comunismo.

Sin embargo, en su obra *Teoría de las necesidades* (1974) ya plantea la lucha social en términos de las <<necesidades radicales>>, cuya satisfacción se da principalmente dentro de un proyecto de vida personal, antes que a través de las instituciones o el Estado, en este trabajo ya está pensando en los diferentes actores sociales (estudiantes, académicos, artistas) que pueden luchar contra la alienación en la <<vida cotidiana>>. Como observa Martínez Mellado, es a partir de su salida de Hungría que comienza a reivindicar la lucha feminista, en unas pláticas que tuvo a principios de 1980, y que fueron publicadas bajo el título *Para cambiar la vida*, comenta que “las mujeres logran elaborar mucho mejor sus convicciones si están con otras mujeres.”²⁶⁸ Sus ideas fueron acogidas sobre todo en Alemania y España.

²⁶⁶ Heller recuerda siempre las medidas impuestas por el régimen socialista de su país en el cual se racionaban los alimentos, las bebidas, la electricidad, etc., y se asignaban con base en perspectivas políticas acordes a una visión teleológica de la historia y un reduccionismo economicista.

²⁶⁷ Asunción Martínez Mellado, “Agnes Heller y el feminismo”, en *Revista de Filosofía*, España, N°17, 1998, pp. 177-189.

²⁶⁸ Agnes Heller, *Para cambiar la vida*, Barcelona, Crítica, 1981.

En general desde que Heller publicó *Sociología de la vida cotidiana* mantiene una idea que, sin duda, hicieron suya diferentes movimientos sociales, que la separación entre <<vida privada>> (personal) y <<vida pública>> (política) constituía una de las mayores formas de alienación de la modernidad y que por lo tanto era necesario reintegrar lo personal en lo político, esta concepción de la <<política>> como actividad de la <<vida cotidiana>> será uno de sus legados a los movimientos emergentes de los años 70 del siglo XX.

En México su pensamiento ha sido cada vez más difundido y ha visitado el país en varias ocasiones, la última vez en el año 2015 en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Una de las investigadoras mexicanas que ha trabajado su obra de manera tangencial es Alicia Lindón, en la primera parte de su texto *De la trama de la cotidianidad a los modos de vida urbanos: el Valle de Chalco*²⁶⁹ confronta el pensamiento de Heller con el de Lefebvre y el de Michel de Certeau.

En general, Lindón distingue tres grandes vertientes en los estudios de la cotidianidad: 1) la que considera a la cotidianidad como el lugar de la alienación (aquí ubica a Lefebvre y Heller); 2) la que considera a la vida cotidiana como lugar de invención y resistencias (aquí ubica a Michel de Certeau) y 3) una vertiente que combina a las dos primeras, ella se ubica entre la segunda y tercera categoría. Desde nuestra perspectiva consideramos que Lindón se equivoca al colocar a Heller en la categoría que considera la <<vida cotidiana>> como el lugar de la alienación, antes bien quizá Heller es una de las primeras pensadoras del siglo XX que pondera la cotidianidad como el principal lugar en el que se inicia la <<revolución>>, el problema que no advierte Lindón en Heller, y que nosotros ahora presentamos como hipótesis, es que la filósofa húngara tienen una concepción pesimista del ser humano y por eso, la cotidianidad aparece como algo negativo, pero, en el mejor de los casos podemos decir que, teóricamente, Heller se mueve también en la tercera categoría de Lindón.

Como ya mencionamos la noción de <<vida cotidiana>> en Heller posee una estructura más o menos concreta que se basa en grandes elementos, entre los principales están el trabajo, el lenguaje, la moral, la educación, la religión, los valores y las necesidades. Cada uno de ellos es parte integrante de la <<totalidad>> de la <<vida cotidiana>>, del *individuo* y de la *sociedad* pues ambos no existen separados, son un

²⁶⁹ Alicia Lindón Villoria, *De la trama de la cotidianidad a los modos de vida urbanos: el Valle de Chalco*, México, El Colegio de México-El Colegio Mexiquense, 1999.

conjunto orgánico que se configura de un sinfín de maneras distintas y siempre permanece abierto a múltiples posibilidades.

En el pensamiento de Heller <<trabajo>> y <<lenguaje>> constituyen una unidad, lo que quiere decir que el <<lenguaje>> es parte fundamental del proceso de reproducción de la vida particular y colectiva, sin <<lenguaje>> no es posible darle <<forma>> a la socialidad del ser humano, ni desarrollar, ni *expresar*, ni *transmitir* sus <<valores>> y esto lleva a la filósofa a observar que el <<trabajo>> y el <<lenguaje>> también están unidos a la <<moral>>, puesto que ningún <<trabajo>> es neutral, sino que siempre produce una <<forma>> social y por lo tanto implica una *elección*.

Además de estos tres elementos (trabajo, lenguaje y moral) para nuestra autora otra dimensión fundamental en la <<vida cotidiana>> es la <<educación>>, como aspecto básico para la apropiación de los <<sistemas de usos>> de cada sociedad. La <<educación>> humanista en Heller toma dos aspectos, como pedagogía funcionalista y como pedagogía crítica, de modo que no sólo permite la reproducción de los sistemas ya establecidos, sino que también posibilita su transformación. De hecho, sólo es posible una <<revolución>> dentro de los límites, más o menos amplios, que establecen los <<sistemas de usos>> de la <<vida cotidiana>> de una cultura específica.

Rescatando esta reflexión de Heller y con relación a la Ciudad de México un problema fundamental que debería observarse es ¿qué tipo de <<educación>> (funcionalista o crítica) se transmite y predomina en la <<vida cotidiana>> de la urbe, por medio de que instituciones o procesos se transmiten los <<sistemas de usos>>? Pensamos que sobre este punto el desarrollo de las tecnologías de la información está generando un impacto de suma importancia en la <<vida cotidiana>> de la Ciudad, pues a través de su monopolio se están transmitiendo algunos de los principales <<valores>> que *educan funcionalmente* a amplias capas de la sociedad.

Como hemos insistido un aspecto central en la <<vida cotidiana>> moderna es la separación entre <<vida privada>> y <<vida pública>>. De acuerdo con Heller, el modo de producción capitalista ha anulado la capacidad de *elección* del <<particular>> y lo ha subordinado a la lógica del <<valor de cambio>>, con lo que se opera la separación entre actividades públicas y actividades privadas, una característica que, como hemos mencionado, es descrita por los tres autores que estudiamos. Sobre este punto y con relación a la <<vida cotidiana>> de la Ciudad de México sería pertinente observar ¿cómo se expresa la <<separación>> entre <<vida pública>> y <<vida privada>> en la historia

de la Ciudad, cuáles son algunas de sus principales repercusiones y en qué condiciones es posible su reunificación?²⁷⁰

Otra reflexión que nos parece relevante y vigente es la problemática en torno a las <<necesidades>>, con relación a la <<dictadura de las necesidades>>, por ejemplo, en México la “canasta básica” supone que toda persona tiene derecho a un consumo mínimo de ciertos productos, pero éstos son decididos por las instituciones del Estado mexicano, específicamente por el Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática (INEGI).²⁷¹ Esto implica una imposición sobre toda la población del país sin tomar en cuenta sus especificidades locales y culturales y sin preguntarse por qué consumen dichos productos, el problema que debería buscar resolverse en general es ¿de qué manera los ciudadanos podrían establecer ellos mismos sus <<necesidades>> (su canasta básica), no sólo en lo que respecta al *consumo* sino también sobre la *producción*? Retomando las palabras de Heller podríamos decir que el <<limite existencial para la satisfacción de las necesidades>> debería ser establecido por los habitantes de la Ciudad de México y no por las instituciones del Estado, ¿es posible este cambio en las decisiones sobre la <<vida cotidiana>> individual y colectiva?

Con respecto a las <<necesidades radicales>>, es decir aquellas <<necesidades>> que se oponen a la explotación y subordinación de unos sobre otros, un cuestionamiento relevante en nuestros días es ¿en a la Ciudad de México se engendran <<necesidades radicales>> en su <<vida cotidiana>>? Si es así ¿cuáles son y en qué medida pueden desarrollarse? Un ejemplo sobre este tipo de <<necesidades radicales>> en la Ciudad de México son las reivindicaciones de la <<sociedad civil>>, como el derecho al aborto, pensión universal para adultos mayores, legalización de drogas, respeto a los recursos naturales.

Recordemos que para Heller la <<sociedad civil>> es una de las principales impulsoras de las <<necesidades radicales>>, y en ella se integran un sinnúmero de actores colectivos, feministas, libertarios, ecologistas, campesinos, obreros, con lo que la superación de la alienación sigue siendo una vía posible de la <<vida cotidiana>>, esta aportación nos parece de suma importancia.

²⁷⁰ En este mismo sentido apunta el concepto de <<derecho a la ciudad>> de Lefebvre, por lo que la convergencia teórica entre ambos autores nos permitirá una mayor profundización y comprensión del problema.

²⁷¹ La Encuesta Ingreso-Gasto de los Hogares (ENIGH) emitida por el INEGI en 2016 observa un total de 580 bienes y servicios que se consumen en general en todos los hogares mexicanos, con base en este dato el Banco de México selecciona ciertos productos y los integra en una canasta básica que al final el mismo INEGI aprueba. Fuente: www.elinpc.com.mx/canasta-basica-mexicana/

Separándonos de sus concepciones pesimistas, su discurso canónico y su crítica fallida a la religión, podemos decir que algunas de las aportaciones de Heller al conocimiento de la <<vida cotidiana>> resultan vigentes en gran medida. Un acercamiento al estudio de la cotidianidad de la Ciudad de México nos permitiría poner de relieve elementos centrales como el trabajo, el lenguaje, la moral, la educación, los valores y necesidades para comprender la relevancia de la <<vida cotidiana>> en la historia de la Ciudad y en sus procesos de cambio sociocultural.

Quizá uno de los problemas más relevantes que destaca Heller y que interpela directamente a la <<vida cotidiana>> en la Ciudad de México es la separación entre <<vida pública>> y <<vida privada>>, creemos que muchos de los problemas contemporáneos de la Ciudad están directamente relacionados con esta escisión, estudiar su historia y sus especificidades es un trabajo que puede ayudar a repensar las posibles soluciones a los grandes problemas de la urbe: contaminación, violencia, hacinamiento, falta de vivienda y transporte, pobreza extrema.

Capítulo 3. Lluís Duch, antropología de la vida cotidiana: entre lo estructural y lo histórico

Introducción. Teoría antropológica y <<trayecto biográfico>>

Lluís Duch Álvarez nació en Barcelona, España, en 1936, estudió teología y antropología en la Universidad de Tubinga, Alemania; es monje benedictino de la Abadía de Montserrat e imparte los cursos de Fenomenología de la Religión en la Facultad de Teología; da cursos en la Universidad de Tarragona; desde hace más de 10 años es profesor invitado en la Universidad Autónoma de Barcelona y ha visitado la Universidad Nacional Autónoma de México en varias ocasiones. Algunas de sus obras más importantes son *Mito, interpretación y cultura. Aproximación a la logomítica*,²⁷² *Religión y mundo moderno*,²⁷³ *Historia y estructuras religiosas*²⁷⁴ y recientemente publicó *Religión y política*,²⁷⁵ entre más de cincuenta libros y decenas de artículos.

Entre 1999 y 2004, publicó en seis tomos su *Antropología de la vida cotidiana*,²⁷⁶ en donde aborda problemáticas no sólo antropológicas sino también filosóficas y sociales que van desde la concepción del ser humano, como un ser *ambiguo* y *contingente*, pasando por su constitución como ser biológico, que vive entre la salud y la enfermedad, hasta llegar al ámbito sociocultural en donde se conforma la comunidad: la *familia*, la *ciudad* y la *religión*.

En esta introducción nos proponemos esbozar, de manera muy general, el contexto sociohistórico y cultural en el que Duch se desenvuelve y le permite realizar su trabajo antropológico y filosófico ya que, de acuerdo a su propio pensamiento, toda actividad humana, incluida la del pensamiento abstracto, siempre se encuentra fuertemente marcada por su propia historia, sus problemas y experiencias, lo que el antropólogo llama: <<trayecto biográfico>>, pero para poder entrar en *su* <<mundo de vida>> (Husserl) creemos necesario, primero, acercarnos brevemente al concepto mismo de <<trayecto

²⁷² Lluís Duch, *Mito interpretación y cultura. Aproximación a la logomítica*, Barcelona, Herder, 1998.

²⁷³ Lluís Duch, *Religión y mundo moderno*, Madrid, PPC, 1995.

²⁷⁴ Lluís Duch, *Historia y estructuras religiosas. Aportación al estudio de la fenomenología de la religión*, Barcelona, Ed. Madrid, 1978.

²⁷⁵ Lluís Duch, *Religión y política*, Barcelona, Fragmenta, 2014.

²⁷⁶ Lluís Duch, *Simbolisme i salut Antropologia de la vida quotidiana 1*, Montserrat, Publicacions de la Abadía de Montserrat, 1999; Lluís Duch, *Escenaris de la corporeïtat. Antropologia de la vida quotidiana 2, 1*, Montserrat, Publicacions de la Abadía de Montserrat, 2003; Lluís Duch, *Ambigüitats de l'amor Antropologia de la vida quotidiana 2, 2*, Montserrat, Publicacions de la Abadía de Montserrat, 2004; Lluís Duch, *Llums i ombres de la ciutat. Antropologia de la vida quotidiana 3*, Montserrat, Publicacions de la Abadía de Montserrat, 2000; Lluís Duch, *Armes espirituals i materials: Religió. Antropologia de la vida quotidiana 4, 1*, Montserrat, Publicacions de la Abadía de Montserrat, 2001; Lluís Duch, *Armes espirituals i materials: Política. Antropologia de la vida quotidiana 4, 2*, Montserrat, Publicacions de la Abadía de Montserrat, 2001.

biográfico>>), el cual, a su vez, nos permite comenzar a plantear las distancias teóricas y metodológicas de Duch con relación a los dos autores anteriores que hemos analizado.

El <<discurso>> sobre la vida cotidiana que hemos estudiado en los dos capítulos pasados, a través de la obra de Henri Lefebvre y Agnes Heller, nos muestra que ambas concepciones, a pesar de ser marxistas, resultan hasta cierto punto divergentes entre sí y contienen intereses diversos, asimismo, es posible observar también que comparten inquietudes y problemáticas. Esta situación pone de manifiesto al menos dos grandes conclusiones, primero que todo <<discurso>> científico sobre la <<vida cotidiana>> es *perspectivista*, es decir que se trata de una concepción singular, siempre inacabada y <<provisional>>, por otro lado nos deja ver la influencia de su contexto histórico y sus experiencias personales como investigadores en el planteamiento de sus preocupaciones teóricas, éticas y políticas, si bien es cierto que no podemos afirmar que estos dos autores conciban sus propias propuestas como <<discursos definitivos>>²⁷⁷ y totalmente acabados, también es cierto que no reflexionan, explícitamente, sobre su <<condición adverbial>> (Duch), ni sobre sus propios <<pre-juicios>> (Gadamer).

Es con relación a este punto que nos parece importante destacar las reflexiones antropológicas de Duch y su concepto de <<trayecto biográfico>>, el cual representa un gran avance para comprender no sólo su propuesta teórica sino también sus propias limitaciones, pues, frente a la visión positivista y científicista destaca la <<provisionalidad> de todo discurso, incluido el científico, porque en ciencias sociales y humanas, como en toda actividad humana, las <<respuestas>> a las interrogantes siempre están marcadas por la “subjetividad” (*interioridad*) y la “objetividad” (*exterioridad*) que constituyen a cada persona en particular y a las culturas en general, es decir están condicionadas por su historia personal y colectiva.

En su texto: *Armes espirituals i materials: religió*,²⁷⁸ el antropólogo catalán destaca que las <<interpretaciones>> sobre *religió*, pero podríamos decir lo mismo sobre cualquier interpretación de la política, la economía o la cultura, nunca son interpretaciones en general, sino interpretaciones sobre unas formas concretas e históricamente bien singulares y *desde* unas formas muy específicas: “que, para bien o

²⁷⁷ Uno de los cuestionamientos centrales que debe hacerse al pensamiento teórico filosófico de Henri Lefebvre y Agnes Heller es: ¿su <<discurso>> establece un final de <<trayecto canónico>> (Duch) para la vida cotidiana? Debido a la complejidad del problema nos proponemos analizarlo, con cierto detalle, en el siguiente capítulo.

²⁷⁸ Lluís Duch, *Armes espirituals i materials: religió. Antropologia de la vida quotidiana 4.1*, Barcelona, Publicaciones de la Abadía de Montserrat, 2004.

para mal, han determinado y determinan lo que aún, posiblemente, individual y colectivamente, somos (o creemos que somos).”²⁷⁹ Ya que invariable e inevitablemente: "En todo lo que piensa, hace y siente el ser humano cabe tener muy presente la inevitable presencia del <<factor biográfico>>.”²⁸⁰

Tomando en cuenta las anteriores reflexiones nos parece importante hacer una muy breve semblanza del <<trayecto biográfico>> de Duch, mencionando algunos momentos específicos de su experiencia personal en el proceso de maduración de sus propuestas teóricas sobre la <<vida cotidiana>>. Para realizar esta parte del trabajo nos ayudaremos fundamentalmente de los diálogos filosóficos que tuvo con Albert Chillón²⁸¹ en Barcelona, durante el año 2010, y que se publicaron bajo el nombre de *La condición ambigua*,²⁸² en estos diálogos, Chillón no sólo logra hacer destacar algunos ejes fundamentales de la teoría antropológica duchiana sino que también consigue hacer ver la unión indisoluble del <<trayecto biográfico>> de nuestro autor con su teoría.

En su estudio *Mito, interpretación y cultura*, siguiendo el pensamiento kantiano y esbozando una crítica al positivismo, Duch menciona que todo lo que decimos sobre el mundo no es <<realidad en sí>>, sino que siempre hay trabajo del sujeto cognoscente, porque de hecho, para nuestro autor, en todo lo que definimos al mismo tiempo nos definimos y, esto es de suma importancia, a la vez que nos definimos <<confesamos>> nuestros *mitos*²⁸³ que aparecen presentes, casi siempre, implícitamente; estos *mitos*, que se forman sobre todo a través de las <<biografías nocturnas>>²⁸⁴ permanentemente se actualizan por medio de los <<trayectos vitales>>, es decir, que están sujetos al cambio y al azar.

Como antes mencionamos, Duch nació el mismo año que estalló la Guerra Civil Española (1936), así que vivió la mayor parte de su infancia y adolescencia bajo la dictadura del régimen franquista; creció en el barrio de Gracia, Barcelona, una ciudad,

²⁷⁹ *Ibidem*. p. 86. “*que, per a bé o per mal, han determinat i determinen potser encara allò que, individualment i col·lectivament, som (o creiem que som).*” (Traducción propia).

²⁸⁰ *Ibidem*. p. 86. “*en tot allò que pensa, fa i sent l'esser humà, cal tenir molt present la inevitable presència del <<factor biogràfic>>.*” (Traducción propia).

²⁸¹ Nos parece importante mencionar que Albert Chillón es, a nuestro parecer, uno de los investigadores que mejor conoce el trabajo antropológico de Duch, como veremos con detalle más adelante, él fue quien sugirió al antropólogo la idea de una cuarta <<estructura de acogida>> en la vida cotidiana moderna: la <<co-mediación>>.

²⁸² Albert Chillón, *La condición ambigua. Diálogos con Lluís Duch*, Barcelona, Herder, 2010.

²⁸³ La presencia del mito en la vida cotidiana es un tema central en la antropología filosófica de nuestro autor, por lo cual le dedicaremos un apartado más adelante.

²⁸⁴ Sobre este concepto habría que adelantar que se trata de los sueños, el arte y la actividad del inconsciente y su incidencia en la <<vida cotidiana>>, problema que abordaremos en los siguientes apartados.

por excelencia anarquista y republicana, con una tradición independentista y el catalán como lengua materna, al lado del castellano. A decir de él, y a pesar de vivir en contexto de dictadura, nunca sintió que su infancia fuera traumática o infeliz, y aunque hablar catalán estaba prohibido por el régimen, en su vida diaria, con familiares, amigos y profesores, se comunicaba en dicha lengua. Estudió el colegio y el instituto en escuelas católicas, lo que seguramente marcará su futuro interés por el celibato.

A la edad de 14 años murió su madre lo que le afectará de manera importante, sobre todo, en su años de adolescente; poco después de terminar el bachillerato ingresó a la universidad a estudiar química, y comenta: “la decisión la tomé en plena situación de desorientación, la que me embargó durante varios años tras la muerte de mi madre, y empecé a cursar la carrera con bastante apatía.”²⁸⁵ Va a ser en este periodo cuando, por ley, es enlistado en el servicio militar, lo cual va a cambiar completamente su vida, dejará los estudios y comenzará plantearse algunas de las *preguntas* existenciales que, desde entonces, tratará de responder por distintos caminos.

Su experiencia en el adiestramiento militar, sobre todo la disciplina y las duras condiciones (hambre, frío, cansancio), le mostraron, de cierto modo, el panorama general que se vivía en todo el territorio español, esta situación lo empujó a considerar de otra manera su proyecto de vida: “Estoy convencido de que la mili era una gran pérdida de tiempo, pero también de que estas situaciones paradójicas se dan con frecuencia: lo que de entrada se te antoja negativo y carente de futuro acaba sirviéndote para algo tan esencial como salir de la adolescencia y repensar tu vida, nada menos.”²⁸⁶

Durante su estancia en el ejército, más o menos alejado de todo contacto con la población y la ciudad en la que había crecido, le fue posible tomar conciencia de algunas situaciones que han marcado sus preocupaciones antropológicas desde entonces: “me llevó a replantearme muchas cuestiones de peso: la familiar, la política, la religiosa o la civil, todas ellas inherentes a la condición humana, fue entonces cuando comencé a formularme la pregunta religiosa (...) Mi interés renovado por la religión se caracterizaba, eso sí, porque estaba al margen de las estructuras eclesíásticas, como luego me ha seguido ocurriendo siempre (...) En aquel tiempo ya estaba convencido –como lo estoy ahora– de que lo religioso, lo político, lo cultural y lo social son ámbitos conexos y de que es constante la relación y la comunicación entre ellos.”²⁸⁷

²⁸⁵ Lluís Duch en, Albert Chillón, *La condición ambigua*, p. 127.

²⁸⁶ *Ibidem.* p. 128.

²⁸⁷ *Ibidem.* p. 129.

Terminado el servicio militar regresó a Barcelona transformado. Su gusto por la naturaleza lo llevó a visitar la montaña de Montserrat y en sus excursiones frecuentaba el monasterio benedictino donde conoció a los Padres Brasili Girbau y Guiu Camps, quienes fueron una influencia decisiva en su vida, menciona el ahora monje: “El padre Girbau era alguien eufórico y extrovertido, que, aunque a menudo abrigaba y exponía ideas peregrinas poseía un indudable atractivo. Y el padre Camps era la persona más libre que he conocido, un anarquista en el sentido excelente del término, y seguramente quien más ha influido en mi vida, tanto que me considero un mediocre discípulo o imitador suyo.”²⁸⁸ Gracias a estos dos monjes, Duch se decidirá a ingresar al monasterio en el año de 1961.

En un contexto en el que la Iglesia Católica española estaba aliada a la dictadura franquista, Duch encuentra en Montserrat la otra cara de la religión, <<la que atañe al cultivo de la autenticidad>> y la búsqueda de la <<sabiduría>>; además, como observa Albert Chillón, en aquellos años el monasterio benedictino, al margen de la institucionalidad oficial, comenzaba a compartir “la resistencia democrática, e incluso la amparó en trances muy delicados”²⁸⁹ con respecto a este señalamiento, Duch comenta: “las acciones de resistencia como tales corrieron a cargo de un grupo promotor encargado de diseñar –es un decir– la estrategia o las tomas de posición respecto al franquismo. En cualquier caso, allí adentro se respiraba un clima de libertad que enseguida percibí, y ello a pesar de que la vida en un monasterio está muy regulada.”²⁹⁰

Nuestro autor, desde entonces, comienza a reflexionar sobre una de las características de la *religión* que pudo observar a partir de su experiencia: que, igual que todas las actividades humanas, participa de la <<ambigüedad>>²⁹¹ fundamental que caracteriza al ser humano, es decir que puede dar lugar, a lo largo de la historia y en cada época, a lo mejor y a lo peor.

Entre 1961 y 1965 estudió teología en el monasterio, lo que le permitió obtener una excelente formación teórica; entre 1966 y 1967, debido a su interés por la antropología y por consejo de sus profesores, viajó a Inglaterra para conocer la antropología británica, permaneció en un monasterio durante cuatro meses, lo que le facilitó acercarse a los principales antropólogos de aquel país: Evans-Pritchard;

²⁸⁸ *Ibidem.* p. 135.

²⁸⁹ Albert Chillón, *La condición ambigua*, p. 136.

²⁹⁰ Lluís Duch, en, Albert Chillón, *La condición ambigua*, p. 136.

²⁹¹ La idea del ser humano como <<ser ambiguo>> es una idea que desarrollaremos más adelante.

Malinowski,²⁹² Radcliff-Brown, Lucy Mary, Mary Douglas y James Frezer, ahí fue donde descubrió la fuerte influencia del evolucionismo darwinista y la enorme presencia de la economía en los estudios antropológicos británicos y pudo detectar como estas teorías servían como herramientas que justificaba la colonización británica y servía para mejorar la administración.

En estos mismos años se interesó por la antropología francesa, especialmente por la escuela durkheimiana, sin embargo, detectó en ella un excesivo énfasis en el sujeto colectivo, y él mismo observa: “debo añadir que me disgustaba el excesivo sociologismo de la escuela francesa, que encabezaba Durkheim e incluye a autores a los que he profesado apego, así Marcel Mauss o Maurice Halbwachs, gran estudioso de la memoria colectiva.”²⁹³

Fue entonces cuando conoció a Mircea Eliade y leyó por primera vez su texto: *El mito del eterno retorno*, el cual lo influenció de manera decisiva en sus estudios posteriores, a partir de entonces leyó toda su obra traducida al español y textos en francés, así comenzó su camino hacia los estudios de doctorado: “todos estos textos dejaron gran huella en mí y me descubrieron algo que sigue muy presente en mi reflexión: la importancia del mito y del símbolo. Me di cuenta de que se trata de dos realidades esenciales a la hora de conocer –de intuir, si se quiere– qué sea esa extraña criatura compuesta, esa *coincidentia oppositorum* que somos. Esta idea capital fue el germen, uno o dos años después, de la propuesta de tesis doctoral que presenté en Alemania, precisamente sobre la interpretación del mito en Mircea Eliade.”²⁹⁴

Su estancia en la Universidad de Tubinga representa un punto nodal en su formación teórica y en la formulación de su pensamiento antropoteológico, con Max Scheller y Wilhelm Dilthey a la cabeza, Duch reconoce la fuerte influencia que ejercieron en él autores como Helmut Plessner, Arnold Gehelen y Hans Jonas, todos ellos practican una <<apología de lo humano>>, rasgo básico de la antropología alemana, que se distancia de la antropología evolucionista británica y de la antropología francesa que privilegia a la comunidad sobre el individuo.

²⁹² A pesar de haber nacido en Polonia, donde obtuvo el doctorado en filosofía, Malinowski es considerado uno de los fundadores de la antropología británica; en Londres obtuvo el grado de antropólogo por la *London School of Economics*, en 1910, posteriormente realizó sus trabajos en las Islas Trobriand donde desarrolló su metodología basada en la observación participante, debido a su famoso texto: *Los argonautas del Pacífico Occidental*, en 1922 le fue otorgado el doctorado, por la misma universidad británica.

²⁹³ *Ibidem.* p. 189.

²⁹⁴ *Ibidem.* p. 192.

La <<teología>> que Duch encuentra en todos estos autores tiene unas fuertes bases antropológicas que cuando se refieren a la divinidad se están refiriendo, al mismo tiempo, a la capacidad del ser humano de relacionarse con la trascendencia y con lo sagrado, pues en última instancia, para nuestro autor, cuando hablamos de Dios “incluso desde un punto de vista escolástico: todo lo que podamos afirmar a su respecto no son sino humanas predicaciones, ahí están los atributos divinos como elocuente ejemplo. Cualquier cosa que se diga sobre Dios es una magnificación de lo que sobre nosotros decimos.”²⁹⁵

Esta última observación nos parece de vital importancia para comprender la perspectiva antropoteológica de la <<vida cotidiana>> en Duch, pues revela un rasgo esencial de su pensamiento: que el ser humano también es *historia* y por lo tanto posee un *espacio* y un *tiempo* bien concretos, pero, además, limitados; es un ser histórico precisamente porque es un <<ser finito>> y, sobre todo, porque tiene conciencia de su finitud, lo cual influye en sus comportamientos cotidianos.

Otro autor que influyó en el antropólogo catalán fue Ernst Bloch, sobre todo le impresionó su reinterpretación de Marx, especialmente con relación a los conceptos de revolución, mesianismo y utopía, éste último formulado a través del concepto de <<principio de esperanza>> que, junto al <<principio de responsabilidad>> de Hans Jonas, es retomado como punto básico para su antropología de la <<vida cotidiana>>.

Su investigación doctoral sobre la concepción del mito en Mircea Eliade lo llevó a la búsqueda de todas las investigaciones hechas en Alemania sobre el mito, por lo menos desde el siglo XVIII, este proceso era un requisito que le exigían en la Universidad de Tubinga a todos los investigadores: conocer todas las discusiones teóricas sobre su tema. Su estricta formación intelectual en la antropología y la teología alemana será un rasgo básico que expresará a lo largo de toda su obra.

Después de graduarse en Tubinga a finales de 1972 Duch regresó a Barcelona por un breve periodo; entre 1973 y 1982 vivió entre Barcelona, Munich y Münster, en total residió en Alemania, intermitentemente, más de ocho años. Durante este periodo siguió profundizando sus investigaciones que darán fruto a sus primeras publicaciones en la década de 1980: *Mite interpretació i cultura* y *Religió i monde modern*, esta última considerada por él como la primera obra de gran envergadura.

²⁹⁵ *Ibidem.* p. 197.

En estos textos aparece ya una idea central que caracteriza su pensamiento antropológico, que el ser humano, estructuralmente, es un <<ser logomítico>>, es decir que piensa, actúa y siente, no sólo a través del *logos*, o los conceptos, sino también por medio del *mythos*, es decir por mediación de la <<imagen>>, este rasgo es básico para comprender su perspectiva de la <<vida cotidiana>>.

A partir de 1982 y hasta hoy en día, Duch reside en el monasterio de Montserrat, en donde continúa una labor antropológica que ha dado fruto a más de cincuenta publicaciones y cientos de textos en revistas especializadas.²⁹⁶ Desde este <<trayecto biográfico>>, que hemos esbozado de forma muy limitada, pero por el momento suficiente, nos introducimos a su *Antropología de la vida cotidiana*, primero abordando de manera esquemática, su noción de *anthropos*, a partir de dos conceptos básicos: la <<ambigüedad>> y la <<logomítica>>.

3.1 El ser humano de la vida cotidiana: ambiguo y logomítico

Las reflexiones antropológicas de Duch sobre la <<<vida cotidiana>> parten de unas premisas básicas que necesitamos introducir de manera muy breve, para después desarrollarlas a lo largo del capítulo, dos de estas premisas antropológicas, que destacamos como centrales, son que el ser humano es un <<ser ambiguo>> y un <<ser logomítico>>. Para Duch, la historia de la reflexión antropológica²⁹⁷ ha dado forma a dos grandes comprensiones del ser humano, las que lo consideran como un ser <<radicalmente malo>>, aquí ubica a autores como San Agustín, Hobbes y Kant, y las que lo consideran como un ser <<radicalmente bueno>>, entre los más destacados San Francisco y Rousseau. Existe un tercer tipo de antropología, que es la que él practica, la que no considera que el ser humano sea ni bueno ni malo, sino <<ambiguo>>. Esta idea aparece esbozada por el teólogo alemán Nicolas de Cusa, a principios del siglo XV, a través de su comprensión del ser humano como un <<complexio oppositorum>>.²⁹⁸

Esta concepción se opone al esencialismo que pretende definir de manera *a priori* lo que es el ser humano, estableciendo finales de <<trayectos canónicos>> para la vida humana, en este sentido, la ambigüedad del ser humano es esa: “imposibilidad de definir

²⁹⁶ En el año 2014, en la Universidad de Girona, España, se escribió una tesis doctoral sobre el pensamiento de Duch, en ella se pueden consultar los títulos de todos los libros y artículos publicados por Duch hasta ese año. Véase, Elies Ferrer i Borel, *La centralitat del llenguatge en la antropologia de la Lluís Duch: reflexió filosòfica sobre la noció de emparaulament*, Programa de doctorat en ciències humanes i de la cultura, Universitat de Girona, España, 2014.

²⁹⁷ Creemos que Duch comprende por <<antropología>> el conjunto de ciencias de la <<naturaleza>> y del <<espíritu>>, para usar una expresión de Dilthey, que tratan de dar cuenta de *qué es el ser humano*, abordándolo desde múltiples perspectivas, que en su conjunto nunca llegan a agotar la respuesta.

²⁹⁸ Lluís Duch, *Mito, interpretación y cultura*, p. 505.

a priori el contenido, el sentido de las diversas etapas de su existencia”²⁹⁹ porque en realidad el ser humano siempre se está enfrentado a la necesidad de dar <<respuestas>> a las interrogantes que le va planteando su propia vida, las cuales no están dadas de antemano ni serán siempre las mismas, sino que a cada paso de su existencia actuará de una manera o de otra, positiva o negativamente, y configurará cierto tipo de relaciones.

La <<ambigüedad>>, como característica específicamente humana, hace referencia a la idea de que el ser humano no es ni <<radicalmente bueno>> ni <<radicalmente malo>> de manera *a priori*, sino que en cada momento de su vida podrá actuar de una manera o de otra. De esto se desprende la conclusión de que las *respuestas* a las *interrogantes* de la vida siempre estarán, ineludible y fuertemente, marcadas por la <<ambigüedad>>, porque de hecho el ser humano, concreto, a lo largo de toda su vida da respuestas positivas y negativas, que afectan para bien y para mal al <<otro>>, y lo hace consciente e inconscientemente al mismo tiempo.

Con base en estas reflexiones uno de los problemas centrales que detecta nuestro autor en la <<vida cotidiana>> se relaciona con la *ética*, con las respuestas éticas que vamos dando al rostro del <<otro>> (Levinas) y la capacidad de ir articulando unas siempre nuevas formas humanas de relacionarse con el medio cósmico y social, porque para Duch el ser humano es “incapaz de eludir el círculo <<pregunta-respuesta>>, porque la relacionalidad es el factor constitutivo de nuestra humanidad (o inhumanidad)”³⁰⁰

Porque el *anthropos* tienen conciencia de su <<finitud>>, es capaz de ir articulando una serie de respuestas a las interrogantes que le plantea la vida, en su contexto histórico y cultural específico; sus ideas, acciones y sentimientos se moverán entre la <<responsabilidad>> y la <<indiferencia>> por el <<otro>>, es decir que necesariamente afectarán, para *bien* y para *mal*, a su medio natural, social y cultural. Ante esta situación el cuestionamiento que se hace nuestro autor es ¿cómo armonizar la ambigüedad fundamental del ser humano? Esta pregunta cobra aún mayor importancia con relación a la <<vida cotidiana>>.

Otro de los rasgos fundamentales de la concepción antropológica de Duch, que necesitamos abordar antes de entrar en el estudio específico de su *Antropología de la vida cotidiana*, es que el ser humano es un ser <<logomítico>>, esta idea aparece planteada

²⁹⁹ Lluís Duch, *Ambigüitats de l'amor*, p. 11. (Traducción propia) “*impossibilitat de definir a priori el contingut, el sentit de dels diverses etapes de la seva existència.*”

³⁰⁰ *Ibidem*. p. 11. (Traducción propia) “*incapaç d'eludir el cercle <<pregunta-respuesta>>, perquè la relacionalitat és el factor constituent de la nostra humanitat (o inhumanitat).*”

por primera vez y de manera muy precisa en su texto *Mito, interpretación y cultura*, sobre todo en el capítulo cinco, aunque es un concepto que ya había esbozado anteriormente y que seguirá desarrollando a lo largo de diferentes textos.

La comprensión de *mythos* en el pensamiento antropológico de Duch es bastante compleja, igual que la del *logos*, para definir las realiza todo un recorrido teórico-histórico a través de distintos pensadores desde la Grecia Clásica, pasando por la Edad Media, la Ilustración y el Renacimiento hasta llegar a nuestros días, dado que el problema es central, no podemos más que acercarnos a su comprensión a través de su largo discurso antropológico sobre la <<vida cotidiana>>, y que desarrollaremos a lo largo del capítulo, por lo pronto no podemos sino dejar esbozadas ciertas ideas al respecto.

De acuerdo con el antropólogo de Cataluña, nuestra época está marcada por un profundo interés por el mito que se desarrolla sobre todo a partir de los romanticismos del siglo XIX, pero que cobra su mayor relevancia en el siglo XX con los estudios antropológicos y etnográficos, esta tendencia se consolida después de la Segunda Guerra, cuando las promesas de la Ilustración eran evidentemente fallidas. Este interés por el mito, destaca nuestro autor, en realidad es parte de una continuidad histórica que desde la Grecia Clásica tiene vigencia y ha ido tomando diferentes formas en el largo camino de la historia de Occidente hasta llegar a nuestros días.

De acuerdo a Duch, uno de los senderos que ha recorrido la cultura occidental en la reflexión sobre el mito es herencia sobre todo de Platón quien planteó una <<crítica>> a los mitos como explicaciones que pretenden dar sentido y comprensión de todo lo que acontece en el mundo, la ciudad y las relaciones sociales, sobre todo las de la *polis*, este procedimiento era necesario para introducir al *logos* como filosofía (amor a la sabiduría) en la reflexión social, ética, política, económica y cultural; pero al mismo tiempo, destaca Duch, Platón reconoció que el *mythos* tenía una relación directa con la sabiduría, pero que no tenía la posibilidad, por sí sólo, de explicarlo todo a partir de las referencias a los dioses y lo metafísico.

Una de las interpretaciones que se ha hecho del pensamiento de Platón es que encumbró la filosofía para desechar al mito y proponer a *logos* como único exponente de la *verdad*, este camino, o <<paso del *mythos* al *logos*>>,³⁰¹ va a ser una de las discusiones que más entusiasmará en el periodo de la Ilustración. Sin embargo, a decir del antropólogo, lo que Platón nunca hizo fue desterrar al *mythos* del mundo, ni mucho menos

³⁰¹ Para profundizar sobre este punto véase, Lluís Duch, *Mito, interpretación y cultura*, capítulo 2.

negar su capacidad para la *memoria* y el conocimiento,³⁰² sino que le dio un lugar al lado del *logos* (filosofía) para poder articular, de manera complementaria, un conocimiento y un <<empalabramiento>>³⁰³ de la realidad que sea al mismo tiempo *mythos* y *logos*, sin anular lo uno ni lo otro, de manera que Platón, al mismo tiempo que <<desmitizaba>>el mundo, lo volvía a <<remitizar>>, es decir creaba nuevos mitos.

En el periodo de la Ilustración una de las convicciones que apareció en prácticamente todos los pensadores de la época era que la <<razón>>, el <<logos>>, articulada a través de la ciencia, sería la luz que permitiría salir al ser humano de las tinieblas del mito, de la oscuridad de la metafísica cristiana que había dominado toda la Edad Media y que mantenía al ser humano preso del engaño y la falsedad, observa Duch:

Prácticamente desde los presocráticos y de formas distintas, se han hecho esfuerzos muy intensos, que siempre solían ir acompañados de un buen número de intereses creados, para ofrecer un trayecto plausible que explicara (con frecuencia con el uso de <<argumentos>> muy emocionales) el <<paso del mythos al logos>> (W. Nestle); un paso que, de acuerdo con los que lo propugnaban, tenía la virtud de ser irreversible, ya que venía a ser la expresión óptima del camino histórico que infaliblemente debía conducir a la perfecta humanización de la humanidad (occidental).³⁰⁴

El cuestionamiento que se plantean nuestro autor ante esta noción es “¿puede expresar, *aquí y ahora*, el *logos* lo que antes expresaba el *mythos*? porque ciertamente no se trata de dos modos materiales de decir la realidad, sino de unas dimensiones de la realidad (y del hombre).”³⁰⁵ Es decir, se trata de dos dispositivos estructurales con los que cuentan todos los seres humanos para poder interpretar la realidad y configurar las relaciones sociales, instituciones y formas de comportamiento. Dicho de otro modo, el ser humano es al mismo tiempo un ser lógico y un ser mítico, dos posibilidades con las

³⁰² Recordemos que para Platón conocer es recordar, pero qué recordamos: los arquetipos o la memoria ancestral, que es el conocimiento más perfecto que pueda existir. En este sentido Duch apunta que el recordar se dará de manera cultural y biográfica, pues poseyendo todos la misma estructura de arquetipos, en cada etapa de la historia se rememorarán de diferentes maneras.

³⁰³ El neologismo <<empalabrar>> es creado por Duch para dar cuenta de la importancia del <<lenguaje>> para la vida individual y colectiva, un problema que bordaremos enseguida. Habría que apuntar también que en este punto coincide con Agnes Heller para quien el <<lenguaje>> es básico para la articulación de la cotidianidad.

³⁰⁴ Lluís Duch, *Mito, interpretación y cultura*, p. 91. Esta concepción, como bien apunta Duch, no deja de tener unos rasgos bastante eurocéntricos. Por nuestra parte, queremos dejar apuntado que esta visión ilustrada es en parte reivindicada por Lefebvre y Heller, quienes consideran que la religión y los mitos pueden ser superados por la <<razón dialéctica>>, sobre estas diferencias profundizaremos en el siguiente capítulo.

³⁰⁵ *Ibidem.* p. 78.

que cuenta invariablemente para articular su relación con el mundo y con los demás seres humanos.

La capacidad <<logomítica>> del ser humano se expresa radicalmente en su capacidad lingüística, es decir en la posibilidad de *expresarse* a través de distintos lenguajes, en la capacidad de elaborar múltiples <<interpretaciones>> de la realidad y <<empalabrar>> el mundo. En forma muy esquemática, podemos decir que para Duch las infinitas expresiones humanas se mueven entre dos grandes polos: el <<concepto>>, vinculado esencialmente al *logos*, y la <<imagen>>, relacionada íntimamente con el *mythos*, observa nuestro autor: “es en el lenguaje donde se decide el ser o no ser del ser humano (...) En realidad, la trayectoria de la cultura occidental puede considerarse como un camino en el cual todo, para bien y para mal, se ha decidido en función de la palabra.”³⁰⁶ Porque para nuestro autor es gracias al lenguaje que el ser humano puede saber y tener una relación *con aquello que es*, y al mismo tiempo que expresa sus posibilidades también manifiesta sus límites, porque el ser humano sólo puede llegar a conocer aquello que puede nombrar.

Para el monje de Monteserrat, lo <<esencial>> del lenguaje no es un fundamento *intemporal* fuera de la historia o autónomo del ser humano y su trayecto vital, asimismo no se puede reducir a la problemática del *logos*, sino que alcanza la totalidad de la existencia humana, las distintas facetas de la historia individual y colectiva de comunidades y culturas, los sentimientos, deseos, *narraciones* y además está siempre unido al ámbito de la <<responsabilidad>>, es decir a la *ética*, porque el <<lenguaje>> está implicado en todo lo que hace, siente y piensa el ser humano; en otras palabras, la capacidad lingüística del ser humano, es una <<estructura>> que requiere ser actualizada en cada momento, y esto se realiza, siempre, a través del *mythos* y del *logos*, a través de *imágenes* y *conceptos*.

Porque el ser humano es un <<ser logomítico>> para expresar su humanidad y articular ciertas relaciones requiere siempre del <<lenguaje>> y la intervención de todas sus posibilidades. Cuando el <<logos>> o el <<mythos>> pretenden instaurarse cada uno por su lado como lenguajes <<verdaderos>> y pretenden explicarlo *todo*, ya sea sólo a través de *imágenes* o sólo por medio de *conceptos*, entonces se vuelven lenguajes de carácter homogeneizador que reducen la capacidad polifónica del ser humano para poder expresarse de ambas maneras.

³⁰⁶ *Ibidem.* p. 79.

La propuesta de Duch sobre la <<logomítica>>, como estructura del ser humano, pretende reconocer las dos grandes capacidades humanas de articular, por medio de los múltiples lenguajes, la realidad, sus relaciones y *crear* infinitas formas culturales, porque “para el ser humano, sin embargo, no hay salvación posible al margen de la palabra, de una palabra que para vehicular la *comunicación humana* ha de poseer en armonía y cordialidad un gran número de atributos y ha de ser expresión de viva y generosa de las diferencias. Sólo así será la expresión de la verdad, o mejor aún del *hacerse de la verdad*.”³⁰⁷

Anular o supeditar el *mythos* al *logos* o el *logos* al *mythos* conlleva siempre un peligro totalizador, que uno de los dos se vuelva el <<lenguaje>> único que pretenda expresarlo todo de manera definitiva: *mythos* y *logos*, alejado el uno del otro y abandonados a su propia “lógica” <<proceden por vía de reducción>>³⁰⁸ e instauran discursos de carácter totalitario.

La concepción del ser humano como <<ser logomítico>> hace énfasis en la capacidad polifónica del *anthropos* para <<expresar su humanidad>> (Duch) porque de una manera parcial, pero cierta, <<vivir es hablar>> y el ser humano habla y se expresa a través de <<conceptos>> e <<imágenes>>, del *mythos* y de *logos*. Habría que dejar apuntado que en el lenguaje también se expresa de manera radical la <<ambigüedad>> estructural del ser humano, a través de las distintas <<gramáticas>> del amor y del odio.

3.2 Aproximación general a las <<estructuras de acogida>> de la vida cotidiana

Para comprender la radical importancia de las <<estructuras de acogida>> para la <<vida cotidiana>> hay que hacer énfasis en una premisa más de la antropología duchiana: que el ser humano vive siempre en medio del azar de la <<contingencia>>: bien y mal, vida y muerte, enfermedad y salud, y que por lo tanto en cada momento de su cotidianidad tiene que *responder* a ella, es decir tiene que <<crear su mundo>> porque su existencia y su <<forma>> de vida no están predeterminadas *a priori*, pero además cada *respuesta* es a su vez una nueva pregunta que igualmente tendrá que volver a responderse, es decir, las *respuestas* a la <<contingencia>> también están marcadas por la <<ambigüedad>>.

Pero el hecho de que el ser humano viva en la <<contingencia>> no significa que esta situación sea “trágica” por sí misma, el hecho de que sea consciente de su <<finitud>> no significa que viva permanentemente en la angustia (Heidegger), en palabras de Lluís Duch y Albert Chillón: “la vida es drama y no tragedia porque el *Homo*

³⁰⁷ *Ibidem.* p. 504.

³⁰⁸ *Ibidem.* p. 504.

es un ser indigente que no tienen sino menesteres. Instado por los sucesivos instantes, impedido a elegir sin freno, debe escoger entre lo que puede ser así o asá, y confrontarse con lo que, siendo, podrá no ser en absoluto.”³⁰⁹ En otras palabras, el *anthropos* tiene la ineluctable necesidad de fundar su mundo siempre inacabadamente y en este contexto es que cobran una importancia enorme las <<estructuras de acogida>>.

Siguiendo a Gehelen, el antropólogo menciona que el ser humano es un <<ser deficiente>> e <<inacabado>> al que no le bastan sus instintos para poder sobrevivir y hacer frente a la <<contingencia>>, por lo que requiere ser <<acogido>> y reconocido para ir, paulatinamente, haciendo del mundo *su* mundo. Esto sucede por medio de unas <<transmisiones>> que le posibiliten aprender el uso de los *lenguajes* para <<empalabrar>> la realidad, es decir, necesita de enseñanzas pedagógicas para poder relacionarse con su medio natural y social y estas serán proporcionadas en primera instancia por las <<estructuras de acogida>>.

Debido a que el ser humano al nacer no puede sobrevivir por sí sólo, es que requiere ser protegido y educado para lograr desarrollar sus posibilidades inherentes, de modo que independientemente de la geografía y la historia las <<estructuras de acogida>> son imprescindibles para toda la especie humana y, por lo tanto, han existido a lo largo de toda su historia. En términos teóricos, éstas <<estructuras>> son el fundamento del discurso antropológico de la <<vida cotidiana>> que practica nuestro autor, porque es en su seno donde el ser humano desarrolla su <<trayecto vital>> y despliega sus propias posibilidades y límites.

En general son tres las grandes <<estructuras de acogida>> que Duch reconoce como fundamentales para la <<vida cotidiana>>: a) la *codescendencia* (familia); b) la *corresidencia* (ciudad) y c) la *cotrascendencia* (religión), éstas son el “marco en cuyo interior el ser humano puede poner en práctica aquellas teodiceas prácticas que tienen la virtud de instaurar, en medio de la provisionalidad y la novedad de la vida, diversas praxis de dominación de la contingencia.”³¹⁰

En este punto hay que mencionar la diferencia metodológica, que introduce nuestro autor a su acercamiento de la <<vida cotidiana>>, entre lo <<estructural>> y lo <<histórico>>, con relación a la familia, por ejemplo, Duch observa que “no existe la familia <<en sí>>, sino que siempre nos encontramos frente a unos determinados modelos

³⁰⁹ Lluís Duch y Albert Chillón, *Un ser de mediaciones. Antropología de la comunicación, Vol. 1.*, Barcelona, Herder, 2012, p. 472.

³¹⁰ Lluís Duch, *Antropología de la vida cotidiana. Simbolismo y salud*, ... p. 13.

familiares, que se han configurado -y se configuran- en función de situaciones y retos geográficos, económicos, sociales, religiosos, biográficos, culturales, etc., que son variables y aleatorios y a los cuales los individuos y las colectividades han de hacer frente y dar respuesta.”³¹¹

Lo mismo podría decirse de la ciudad y de la religión, pues “unas idénticas disposiciones *estructurales* compartidas por todos los individuos de la especie *Homo sapiens*, necesariamente, han de realizarse históricamente, es decir, en el interior de los límites impuestos por una determinada tradición cultural.”³¹²

En las sociedades modernas como la nuestra además de las tres grandes estructuras existe una cuarta: la *comediación* (o *mass media*). Esta estructura de acogida fue propuesta por el investigador Albert Chillón a Lluís Duch como una estructura específica de las sociedades de posguerra. Ambos autores escriben un texto conjunto llamado: *Un ser de mediaciones. Antropología de la comunicación*,³¹³ en donde explican esta nueva estructura, que actualmente ha cobrado una fuerza, a veces, mayor que las estructuras como la *familia*.

El antropólogo catalán pone de relieve que el ser humano, de todos los tiempos, comparte unas ciertas <<estructuras>> que manifiestan la radical igualdad de nuestra especie, pero que necesitan, en cada momento, ser *actualizadas*, lo que va dando forma a las diferentes interpretaciones del mundo y a la formación de las constelaciones culturales en todo el orbe, es decir, frente a la <<ontología radical>>, introduce el factor de la <<contingencia>> y el cambio permanente, positivo y/o negativo, de las <<formas>> en que el ser humano se relaciona con el cosmos, la naturaleza, sus semejantes y demás seres vivos y frente al <<relativismo histórico>> introduce el factor de la igualdad estructural de la especie *homo sapiens*, es decir en un mismo movimiento afirma la <<continuidad en el cambio>> y el <<cambio en la continuidad>>.

Esta precisión pone en juego el elemento de la historia, como antes mencionamos, para Duch el ser humano como ser consciente de su <<finitud>>, que vive en un *espacio* y un *tiempo* muy específicos, necesita dar <<respuestas>> a la <<contingencia>>, respuestas que en gran medida ha aprendido al interior de su tradición cultural pero que

³¹¹ Lluís Duch, *Ambigüitats de l'amor*, p. 19. (Traducción propia). “no existeix la família <<en sí>>, sinó que sempre ens trobem davant uns determinants models familiars, que s'han configurat -y es configuren- en funció de situacions i de reptes geogràfics, econòmics, socials, religiosos, biogràfics, culturals, etc., que són variables i aleatoris i als quals els individus i les col·lectivitats han de fer front y donar resposta.”

³¹² Lluís Duch, *Antropología de la vida cotidiana*, ... p. 20.

³¹³ Lluís Duch y Albert Chillón, *Un ser de mediaciones. Antropología de la comunicación*. Vol. 1. Barcelona, Herder, 2012.

siempre serán provisionales y ambiguas, porque las distintas formas de relación, los sentimientos y los pensamientos, cambian e introducen transformaciones en las propias tradiciones culturales.

Al interior de la diferencia metodológica entre <<lo estructural>>, aquellas formas que compartimos todos los seres humanos, y <<lo histórico>>, las actualizaciones culturales de aquellas estructuras del *anthropos* o las múltiples respuestas a la <<contingencia>>, la <<ambigüedad>> resulta un factor fundamental para comprender las distintas maneras en que el ser humano ha construido su mundo; igualmente, y esto es quizá lo más importante, abre a la posibilidad de pensar que éstas diferentes formas, incluso en contextos de dominación y totalitarismo, son siempre posibles de cambiar y que de hecho, a pesar de encontrarse en la <<continuidad>>, están en permanente <<cambio>>.

Dado que estas <<estructuras de acogida>> son la base de la teoría antropológica de la <<vida cotidiana>> de nuestro autor, requieren ser estudiadas y comprendidas de una manera, más o menos, detallada a lo largo de este capítulo; a través de ellas es que el antropólogo despliega una gran constelación de conceptos y neologismos para explicar su pensamiento con lo que elabora una compleja concepción de lo que es el ser humano en relación con el mundo, lo divino y su sociedad, se trata no sólo de una concepción *antropoteológica* sino también, y esta es una hipótesis, de una antroposociología filosófica y fenomenológica de la <<vida cotidiana>>, porque para nuestro autor, como veremos más adelante, el ser humano concreto, el <<yo>>, no existe más que como un <<yo-nosotros>>.

3.3 La familia o la <<codescendencia>>

3.3.1 Praxis de dominación de la contingencia y teodiceas prácticas de la vida cotidiana

La familia o la <<codescendencia>>, como <<estructura de acogida>>, es una de los lugares en que se expresa de una manera ejemplar la <<ambigüedad>> humana, porque la familia es el primer espacio que todos los seres humanos necesitamos para sobrevivir en el mundo y la que proporciona las primeras <<gramáticas de los sentimientos>>, especialmente en aquellas cuestiones que tienen que ver con el amor, porque: “el amor,

la gramática amorosa del ser humano, es el campo en el que es patente más intensamente la ambigüedad humana, en el amor la ambigüedad muestra su rostro culminante.”³¹⁴

Siguiendo las reflexiones de George Simmel sobre la familia, Duch considera que en todas las épocas históricas tiene dos grandes funciones: 1) la ampliación de la personalidad del individuo (marco cerrado frente a las otras familia y 2) complejo *efectivo* y *afectivo* que hace posible que el individuo concreto posea una identidad propia; además, en tanto que la familia es, por encima de todo, una <<realidad relacional>> polifacética, existen en ella por lo menos tres nivel coimplicados: 1) relación <<vertical>> entre el padre y la madre con los hijos; 2) relación <<horizontal>>, entre la pareja o los padres y 3) relación <<de dentro hacia fuera>> y de <<fuera hacia dentro>>, con la sociedad y los otros.

Las relaciones que se establecen al interior de la familia tienen además la característica de situarse especialmente en los sentimientos y lazos afectivos entre sus miembros, es decir, son relaciones de <<amor>>. Son tres los principales sentimientos relacionales que el antropólogo catalán destaca: el *erotismo*, la *fecundidad* y la *amistad*, los cuales establecen las principales <<gramáticas de los sentimientos>> (G. Steiner) familiares: “Erotismo, fecundidad y amistad son las modulaciones que adopta el polifacetismo de la relacionalidad familiar, que diferentes como son mantienen un horizonte común e insuperable: la responsabilidad.”³¹⁵ Además, estos tres lazos afectivos han recreado infinitamente el <<sentimiento familiar de pertenencia>> y le han dado vida y rostros haciendo posible la adhesión del individuo al cuerpo familiar y social.

El monje benedictino considera que el ser humano desde que nace tiene tres necesidades básicas: 1) encontrar apoyo, especialmente en la familia; 2) estar supeditado a alguna autoridad que le proporcione orientación en los múltiples caminos de la vida y 3) ser protagonista, identificarse y distinguirse de los otros para ejercer su libertad, que es siempre una <<libertad condicionada>>, debido a esto es que la familia resulta ser un punto de partida decisivo en el <<trayecto vital>>.

Para Duch no existe la familia <<en sí>>, sino que existen modelos familiares que a lo largo de la historia de la humanidad han tomado una multiplicidad de formas;

³¹⁴ Lluís Duch, *Ambigüitats de l'amor*, p 13. (Traducción propia). “*L'amor, la gramàtica amorosa de l'esser humà, es camp on es palesa més intensament la ambigüitat humana, en l'amor la ambigüitat mostra seu rostre culminant.*”

³¹⁵ *Ibidem.* p 20. (Traducción propia). “*Erotisme, fecunditat i amistat són les modulacions que adopta el polifacetisme de la relacionalitat familiar, que diferents com són mantenen un horitzó comú i insuperable: la responsabilitat.*”

igualmente reconoce que la familia tienen unos antecedentes pre-humanos que la ubican en el ámbito de la animalidad, sin embargo lo que caracteriza a la familia, como estructura humana, es la posibilidad de ofrecer a sus miembros ir <<más allá>> de la mera instintividad y ser capaces de plantearse preguntas y respuestas fuera del ámbito de la mera reproducción biológica.

Con relación al <<origen>> de la familia el monje catalán observa que los fundadores de la antropología en el siglo XIX trataron de ofrecer múltiples respuestas, sobre todo a través de discursos de carácter evolucionista y positivista, sin embargo para nuestro autor la pregunta por los <<orígenes>>, la <<protología>>, es siempre una pregunta de carácter metafísico y, por lo tanto, las respuestas también lo son, ya que en el fondo nunca puede ser contestada de manera satisfactoria ni definitiva. Lo que sí se puede confirmar es el hecho que la presencia del ser humano en el mundo siempre conlleva la conformación de diferentes tipos de familia, normas y religión.

El hecho de que existan múltiples modelos familiares confirma que éstos son <<construcciones simbólicas y sociales>> abiertas a influencias y cambios, por lo tanto, abiertas a distintas perspectivas de interpretación. Duch, siguiendo las reflexiones de Allan John Barnard, reconoce que en Occidente se han construido por lo menos tres grandes modelos de aproximación a los estudios familiares: 1) el sentimental, que se interesa principalmente por los lazos emocionales entre los miembros de la familia y las expresiones de los sentimientos; 2) el demográfico, que pretende explicar a la familia por medio de cuantificaciones y 3) el económico, que centra sus análisis en las relaciones instrumentales y una supuesta neutralidad.³¹⁶

Dada la imposibilidad de establecer modelos familiares universales, la propuesta de nuestro autor es proponer modelos a partir de <<tipos ideales>> (Weber) que sirvan de orientación en la reflexión antropológica, pero que en ningún caso pueden ser modelos cerrados ni definitivamente realizados. Duch propone cuatro <<tipos ideales>> de modelos para comprender la historia de la familia en Occidente, a partir de ellos establece su estudio histórico partiendo de la Grecia Clásica y Roma hasta llegar a nuestra época. El primer modelo es el de la <<familia de tipo tradicional>> que de manera general comprenden el “orden” del mundo como algo irrevocable, no tiene el destino en sus manos y el <<deber>> es su referencia esencial, los roles entre los miembros (marido, mujer) son incompatibles entre sí y el hombre es el que en última instancia toma las

³¹⁶ Véase, Lluís Duch, *Ambigüitats de l'amor*, p. 48-50.

decisiones sobre la mujer y los hijos, este tipo de <<familia>> acostumbra estar regulada por la creencia en Dios.

El segundo modelo es el de la <<familia de tipo bastión>>, su visión del mundo es preponderantemente utilitarista y egocéntrica, es un tipo de familia que goza del avance de la técnica a través del llamado “confort”; poseen dos grandes categorías de valor: 1) luchan por el “éxito” con todos los sacrificios y renunciaciones que esto implica y 2) el cálculo económico determina en gran medida sus acciones, incluida por ejemplo la procreación de los hijos.

El tercer modelo es la <<familia de tipo compañerismo>>, acostumbra tener una mirada idealista y altruista del mundo, considera que los seres humanos están hechos para vivir en una estrecha relación y colaboración con los otros, en una interdependencia no funcional sino afectiva, busca la felicidad a través del amor y el compromiso por lo que se esfuerzan por mantener buenas relaciones con el mundo exterior.

El cuarto modelo es de la <<familia de tipo asociación>>, es un modelo <<hedonista>> y <<atomista>> en donde el individuo es el punto de partida y principal referente, no se acepta ningún tipo de límite más que el de la libertad del otro como garantía de la propia libertad, de modo que la vida familiar es una decisión no para tener hijos o acumular riqueza sino como ejercicio de esa libertad, los hijos son incorporados al <<contrato>> libremente establecido.

Más allá de las reflexiones que puedan ofrecer los <<tipos ideales>> de la familia lo que por ahora nos parece importante resaltar es el hecho de que la <<codescendencia>>, como <<estructura de acogida>>, permite a sus miembros instituir diversas <<praxis de dominación de la contingencia>> y <<teodiceas prácticas>> para canalizar los impulsos del ser humano hacia procesos relacionales: “en la larga historia de la humanidad, mediante la multiplicidad de modelos familiares que tenido vigencia, los seres humanos han intentado conseguir la reconciliación de los aspectos opuestos, y a primera vista, irreconciliables entre sí de la existencia humana.”³¹⁷

A lo largo de la historia humana la <<familia>> no sólo es fundamental para la organización social, religiosa y cultural, sino que también es la condición necesaria para la edificación de lo humano, es decir, para que cada infante pueda ir paulatinamente haciendo frente al *caos* que sin interrupción amenaza su integridad física y psicológica;

³¹⁷ *Ibidem.* p. 34. (Traducción propia). “en la llarga història de la humanitat, mitjançant la multiplicitat de models familiars que hi ha tingut vigència, els éssers humans han intentat aconseguir la reconciliació dels aspectes oposats i, a primer cop d’ull, irreconciliables entre si de l’existència humana.”

es básica para que cada ser humano pueda dar el paso del ser biológico al psicológico y de éste al ser social, es decir que la <<familia>> resulta fundamental para el mantenimiento de un ámbito cultural y las relaciones entre quienes lo integran.

Para Duch la familia ofrece a sus miembros una continuidad simbólica porque en última instancia llega a constituirse como una <<institución narrativa>> que permite al recién nacido desarrollar su <<capacidad simbólica>>, atributo específicamente humano, y al mismo tiempo le permite constituirse en cada *aquí* y cada *ahora* de manera diferente, porque a lo largo de la historia la familia ha sido y será polimorfa.

Como ya mencionamos, dentro de la perspectiva antropológica duchiana, el ser humano es un <<ser logomítico>>, es decir que imagina, siente, piensa y actúa a través de *imágenes* y *conceptos*, la <<familia>> es el primer ámbito en el que cada individuo comienza su aprendizaje en los lenguajes del *logos* y del *mythos*, para que paulatinamente pueda hacerse parte del mundo en el que se encuentra, de su cultura, sus tradiciones, sus costumbres y sus múltiples lenguajes, es por esta situación que en el <<trayecto vital>> de los seres humanos la <<familia>> tienen una cierta preeminencia sobre la <<ciudad>>, porque además acostumbra a unir de manera ejemplar y con una fuerza expansiva las diversas facetas de las <<*raons efectives*>> (<<razones efectivas>>) y de las <<*raons afectives*>> (<<razones afectivas>>) que interactúan en cada *aquí* y *ahora*.

Para Duch, el ser humano durante toda su vida es un *aprendiz* que ha de ir conociendo y reconociendo su medio natural, cultural e histórico, conformando relaciones con los otros seres humanos y con su entorno natural a fin de establecer, siempre provisionalmente, <<praxis de dominación de la contingencia>>, por lo mismo la <<familia>> es un lugar central para convertirse en un buen, o mal, *aprendiz*, puesto que ésta debería proporcionar una *pedagogía* que permita reconocer al infante sus posibilidades de <<*empalabrar*>> la realidad y tomar su lugar en el mundo de manera *afectiva* y *efectiva*, *mítica* y *lógicamente* al mismo tiempo.

Dado que la familia es fundamentalmente una <<realidad relacional>> establecida entre seres humanos participa de la <<ambigüedad>> fundamental del *anthropos*, lo cual quiere decir que, así como proporciona <<gramáticas cordiales>> también puede proporcionar <<gramáticas inhumanas>> (G. Steiner), o, dicho de otra manera, la pedagogía familiar puede formar a seres humanos <<responsables>> o <<indiferentes>> frente al <<otro>>.

En oposición a la visión esencialista de la <<familia>> que propone misiones universales y transhistóricas, Duch propone que su *sentido*, como <<estructura de

acogida>>, no está dado *apriorísticamente* ni en una sola dirección, sino que en cada momento histórico se articula mediante distintos procesos de contextualización, adaptación y reordenación. Para desarrollar esta idea realiza todo un recorrido por la historia de la familia en Occidente; a través de estas reflexiones tratará de resaltar la importancia de la <<codescendencia>> en la <<vida cotidiana>> de individuos y comunidades y su impacto y función en la sociedad, pues es a través de ella que se realizan las principales transmisiones culturales que son vigentes en una época, por lo que los cambios en la familia necesariamente impactan en la historia y conformación de la sociedad.

Como antes mencionamos los <<tipos ideales>> que propone el antropólogo para estudiar a la familia no existen de manera autónoma uno del otro y muchas veces hay mezclas entre ellos. De modo que al estudiar la <<familia>> en la historia occidental lo que observa es la fuerte relación que se da entre estos <<tipos ideales>> a lo largo de los siglos, lo que ponen en evidencia una cierta continuidad histórica, al mismo tiempo observa que estas formas han tomado una multiplicidad de rostros y relaciones que distinguen a un periodo de otro.

Los periodos familiares que Duch estudia son la Grecia Clásica y Roma Antigua, la Edad Media, los siglos XVI y XVII (industrialización), los siglos XVIII y XIX (a partir de la Revolución Francesa) y la familia actual (siglo XX y principios del XXI). De todo este trabajo histórico nos parece importante recalcar que para el monje catalán la familia, como <<estructura de acogida>> es de trascendental importancia para la vida individual y colectiva, pues a partir de ella es que es posible una <<reconciliación>> y una <<pacificación>> de comunidades e individuos; pero, por el mismo motivo, la familia puede ser el seno de las <<gramáticas del odio>> y puede provocar actitudes agresivas y hostiles, la <<familia>> no sólo permite la sobrevivencia del recién nacido, sino que impacta positiva, o negativamente, sobre el *espacio* y el *tiempo* colectivos:

Como el resto de las actitudes básicas del ser humano, las orientaciones pacíficas (pacificadoras) y las orientaciones bélicas (agresivas) nacen en el seno familiar, porque la codescendencia no es sólo la primera <<estructura de acogida>> que, cronológicamente, encuentran los seres humanos al entrar en este mundo, sino también es la primera en importancia en todos los aspectos de la existencia humana.³¹⁸

³¹⁸ *Ibidem.*, p. 123. (Traducción propia). “Com el reste de les actituds bàsiques de l'ésser humà, les orientacions pacífiques (pacificadores) i les orientacions bèl·liques (agressives) neixen en el clos familiar, perquè la codescendència no tan sols és la primera <<estructura d'acollida>> que, cronològicament,

Por eso para el antropólogo los lazos afectivos que debería proporcionar la familia deberían estar orientados a crear <<confianza>> entre sus miembros y hacia su entorno social, de la misma manera que deberían otorgar la capacidad de <<estimar>> y ser <<estimado>>; porque la paz que otorgue la <<familia>> será decisiva para el <<trayecto biográfico>> de cada ser humano concreto en la construcción y calidad de sus relaciones; dicho de otra manera, la calidad de las relaciones afectivas (cordiales o del odio) en el seno de la <<familia>> permitirán articular una convivencia cordial o beligerante, entre los miembros del seno familiar, entre las diversas familias de una sociedad y, al exterior, entre diversas culturas.

En este contexto uno de los aspectos más importantes de la <<familia>> son las <<transmisiones>> que proporcionen a sus miembros, es decir, la <<comunicación familiar>>, trabajo, que desde la perspectiva antropológica duchiana, no puede prescindir de la <<memoria>>, porque para nuestro autor, <<comunicar>> y <<rememorar>> son la base de la constitución de la humanidad y de los procesos de humanización, pero no debemos perder de vista que para Duch la *familia* participa siempre de la *ambigüedad* humana, es decir, así como puede servir a la reconciliación también puede fomentar la agresividad y esto a nivel individual y colectivo, social y entre culturas.

3.3.2 Memoria y comunicación familiares en la vida cotidiana: simbolismo y transmisiones

Para Lluís Duch, el trabajo de la <<memoria>> y la <<comunicación>> en el seno familiar resulta decisivo para la orientación pedagógica de sus miembros y para que cada ser humano pueda relacionarse con el mundo y con los otros. Un aspecto fundamental que se tiene que tomar en cuenta es que la <<memoria>> está íntimamente relacionada con el <<símbolo>> y con el <<trabajo del símbolo>> y que la <<comunicación>> es parte inherente del hecho de que el ser humano posee unas capacidades lingüísticas y, por lo tanto, es un <<ser relacional>>, así que para Duch <<memoria>> y <<comunicación>> son una base sobre la que se constituyen los procesos de humanización.

En el tomo uno de la *Antropología de la vida cotidiana*, dedica la mitad de su trabajo para explicar su comprensión del <<símbolo>> y su relación con el trabajo de la <<memoria>>, porque estos dos aspectos están estrechamente <<coimplicados>> y se encuentran en el centro de la cotidianidad. A continuación, haremos una breve

trobem els humans en entrar en aqueste món, sino que també és la primera en importància en tots els aspectes de l'existència humana."

aproximación a la comprensión de símbolo en su pensamiento para luego enlazarlo con la memoria y la comunicación familiares, el camino que realiza nuestro autor parte de unas “bases pre-humanas de simbolización”, que explicaremos sintéticamente, para enseguida entrar directamente con su comprensión del símbolo; también debemos dejar anotado que la reflexión de lo simbólico en la <<vida cotidiana>> es un elemento que ni Henri Lefebvre ni Agnes Heller estudiaron o tomar en cuenta como significativo, así que en este punto hay una distancia importante entre las dos perspectivas materialistas con la antropología filosófica de Duch.

Retomando las investigaciones de Dan Sperber y Konrad Lorenz,³¹⁹ el antropólogo catalán observa que existen unos <<precedentes pre-humanos de la simbolización>> que se manifiestan en ciertos juegos simbólicos, que practican algunos animales, y que se asemejan a un ritual, así como en las semánticas primarias que se transmiten por medio de la <<imitación>> y la <<repetición>>. Recuperando el pensamiento de Lorenz, el antropólogo menciona que los animales reaccionan a su medio a través de ensayo-error, pero hay un punto en que ya no pueden encontrar soluciones nuevas a problemas como “plagas”, “incendios”, que superan la adaptación del instinto, pues éste se haya cerrado en sí mismo desde el principio.

Duch observa que la ritualización del animal es una especie de “mecanismo” de su capacidad lúdica y activación de su capacidad simbólica, que requiere para sobrevivir, y es parte del “parlamento del instinto” de cada especie animal, sin embargo es distinto a la del ser humano, pues mientras en los animales se da y cambia por “evolución biológica”, en los seres humanos cambia y se transforma por “evolución cultural”, en acuerdo con las reflexiones de Julian Huxley,³²⁰ destaca que los procesos de simbolización en la historia del ser humano poseen una base <<ontogenética>> y no <<filogenética>>, lo que quiere decir que existen una variedad de selecciones y formaciones culturales, sometidas siempre a procesos de contextualización.

A partir de estas consideraciones, para Duch es posible observar que en el ser humano hay una “base biológica de simbolización” que se haya planamente anclada en los universos “pre-humanos” en los que ya se configuran diferentes tipos de juegos simbólicos, es decir que el ser humano es siempre un <<capax symbolorum>>, por eso,

³¹⁹ Duch recupera especialmente los siguientes dos textos: Dan Sperber, *El simbolismo en general*, Barcelona, Promoción Cultural, 1978; y Konrad Lorenz, *La otra cara del espejo. Ensayo para una historia natural del ser humano*, Barcelona, Plaza Janés, 1974.

³²⁰ Duch menciona especialmente la siguiente obra: Julian Huxley, *Le comportement rituel chez l'homme et l'animal*, Paris, Gallimard, 1971.

igual que para Konrad Lorenz, para el antropólogo catalán el ser humano es un <<ser cultural>>³²¹ que <<ritualiza>> sus comportamientos *simbólicamente* con base en una tradición.

Otro de los pensadores que recupera Duch es Helmuth Plessner y su concepto de <<excentricidad>>, según la interpretación del antropólogo, para Plessner el ser humano, a diferencia de los animales, no posee un “centro” único desde el cual siempre se tenga que orientar en su existencia, sino que es capaz de “alejarse” de su “centro” y mirarlo desde afuera en una posición “periférica”, o en otras palabras, el ser humano tiene *conciencia* y es capaz de construir múltiples “centros” de orientación de su vida individual y colectiva; de acuerdo a Duch, uno de los aspectos que más subraya Plessner sobre la <<excentricidad>> es la capacidad humana de *reír* y *llorar*, es decir, de expresar, a través de procesos de simbolización, alegría y dolor más allá de las reacciones espontáneas, pues *reír* y *llorar* son respuestas a situaciones en las que no es posible otra respuesta, o sea, están dotadas de *sentido*, son un especie de “derrotas” o “subversiones” de las posibilidades expresivas del *anthropos* y también un bloqueo de las respuestas y formulaciones pautadas y sancionadas por las convenciones socioculturales.

En este mismo plano reconoce como fundamentales las reflexiones de Hans Jonas, especialmente su concepto de <<transanimalidad>>, Duch observa que Jonas sitúa la distinción del ser humano con respecto al mundo animal en tres elementos: la <<herramienta>>, la <<imagen>> y la <<tumba>>. Lo que diferencia las herramientas humanas de las que producen los animales, es que poseen una vinculación con el <<lenguaje>>, es decir, son nombradas y permiten <<empalabrar>> la realidad; la <<imagen>> manifiesta aún más la distancia del ser humano con el animal, pues se vinculan sobre todo con la libertad humana, es decir con la capacidad de elegir que imágenes le permiten expresar sus sentimientos y pensamientos; por último, <<la tumba>> como una construcción estrictamente humana tiene una relación con dos problemas fundamentales que el ser humano siempre se ha planteado en su existencia: lo orígenes, o <<la protología>>, y los finales, o la <<escatología>>, o dicho de otra manera, el ser humano siempre se ha preguntado por los orígenes de la vida y por el <<más allá>> de la muerte.

Para Duch las <<bases pre-humanas de la simbolización>> revelan que en el *anthropos* la capacidad simbólica está anclada en el ámbito biológico y esto, a su vez,

³²¹ Lluís Duch, *Antropología de la vida cotidiana. Simbolismo y salud*, p. 54.

constituye una evidencia de la unidad de la especie humana, además, quiere decir que en la <<vida cotidiana>>, de individuos y sociedades, hay una <<inevitabilidad de la simbolización>>, tanto en “el carácter estructural del hecho de ser-hombre-en-el-mundo como en lo que se refiere a los matices *histórico-culturales* que poseen todas las manifestaciones históricas y todas las actividades humanas.”³²² Para nuestro autor la simbolización es el impulso básico que permite a la especie humana dar el salto cualitativo del mundo animal al mundo cultural, salto que no está exento de la *ambigüedad*, y que *lo simbólico* es una especie de instinto biológico básico para sobrevivir en el mundo, que se articula culturalmente, es decir, es *estructural* y toma formas variadas *históricamente*.

Para el antropólogo catalán, el símbolo, en tanto permite el salto del mundo animal al mundo cultural, está íntimamente ligado a la capacidad creadora del ser humano, es más, “con el <<trabajo del símbolo>> se complementa la capacidad creadora de la naturaleza”³²³ lo que significa también que las <<disposiciones simbólicas>> humanas son la base *estructural* para el pensamiento, la acción y los sentimientos. Esto quiere decir que el ser humano no sólo actúa y piensa con base en la “razón” y las ideas “conceptuales” sino que se guía por medio de “imágenes” simbólicas que le permiten *imaginar* el mundo y hacerlo *su* mundo, empalabrarlo logomíticamente, darle forma, sentido y transformarlo, lo simbólico es una disposición básica para que cada ser humano pueda apropiarse de los conocimientos de su cultura y de sus formas de convivencia, es fundamental para los “procesos de humanización efectiva”.

Nuestro autor explica que el <<trabajo del símbolo>>, además de que es básico para la sobrevivencia y el crecimiento humano, facilita el paso del mundo ya establecido al mundo que se transforma, es decir, es un trabajo de *aprendizaje* siempre inconcluso, porque en todo momento el ser humano requiere <<reactualizarse>> y <<recolocarse>> dentro del movimiento y las dinámicas del cambio, es decir la capacidad simbólica del ser humano manifiesta y hace posible la realización de la <<libertad>> “aunque sea solo como deseo jamás suficientemente alcanzado.”³²⁴

Siguiendo el pensamiento de Ernst Cassirer, para el antropólogo catalán captamos el mundo y la realidad a través del <<trabajo del símbolo>>, o por mediaciones simbólicas que a su vez están mediadas por una determinada tradición cultural, de modo

³²² Lluís Duch, *Antropología de la vida cotidiana. Simbolismo y salud*, ... p. 103.

³²³ *Ibidem.* p. 37.

³²⁴ *Ibidem.* p. 39.

que sólo hay símbolo ahí donde hay interpretación y ponderación hermenéutica de los simbolizantes, recuperando las reflexiones de Paul Ricoeur hace una distinción entre la *simbólica*, la ciencia que estudia los símbolos, y el *simbolismo*, el uso concreto de los símbolos en las distintas culturas e historias, una distinción parecida a la que hay entre teoría y praxis.

Retomando las reflexiones de Gilbert Durand, Duch hace una distinción teórica entre *signo* y *símbolo*, mientras el primero se refiere a un <<convencionalismo unívoco>>, donde hay una relación de equivalencia entre los simbolizantes y los simbolizados, el segundo, el símbolo, está abierto a nuevas posibilidades de relación con la realidad simbolizada, la cual nunca se puede hacer presente de manera total, se trata de una relación inducida sobre todo por el *deseo* o por la atracción que el simbolizado despierta en el ser humano. En este sentido mientras el signo es un *a priori*, porque su significado está previamente definido y pretende ser unívoco, el símbolo es un *a posteriori*, porque siempre requiere interpretación, reactualización y contextualización.

Desde su perspectiva, el símbolo desemboca en un abanico de interpretaciones que hacen posible el descubrimiento de los <<múltiples posibles>>, todo intento por establecer vocablos, conceptos e imágenes, con un sentido inequívoco (pretensiones del poder totalitario) choca inmediatamente con el <<trabajo del símbolo>>, porque el símbolo instauro <<rupturas de sentido>> “hace posible ver y comprender la realidad de otra manera, argumentar contra la situación establecida (...) mantienen vigente el deseo humano de traspasar los límites socialmente sancionados (...) en cada símbolo hay un poder de transgresión que en cualquier caso siempre es necesario explicitarlo.”³²⁵ Es en este sentido que para Duch el “símbolo” es aquel artefacto, material o inmaterial, que hace <<inmediatamente presente>> lo <<inmediatamente ausente>>.

Para el monje catalán, la existencia humana equivale a crear símbolos y a moverse dentro de ámbitos simbólicos, es una actividad primaria igual que comer, dormir o moverse, es decir, “no hay vida humana sin relaciones simbólicas”³²⁶ porque el símbolo permite la *anticipación* y el *recuerdo*, y en este sentido se enlaza profundamente con el <<trabajo de la memoria>>, porque permite, en medio de la <<contingencia>> y el <<caos>> que amenazan a la <<vida cotidiana>>, crear unas tradiciones y aspirar al futuro, es decir, establecer <<praxis de dominación de la contingencia>>, siempre provisionales.

³²⁵ *Ibidem.* p. 39-40.

³²⁶ *Ibidem.* p. 48.

Antes de avanzar, es pertinente mencionar en este punto que estas consideraciones van más allá de las concepciones materialistas de Lefebvre y Heller sobre el ser humano y su relación con la naturaleza ancladas sobre todo en una relación unilateral, económica y de dominio, para nuestro autor el *anthropos* no está separado de la naturaleza y sus relaciones con ella, con el mundo y los demás seres humanos, son simbólicas, antes que económicas, además no niega que los instintos intervengan en el comportamiento humano sino que los comprende en su base estructural, como parte de la capacidad simbólica del *anthropos* y no como algo irracional. Ahora bien, esta crítica al materialismo debe ser contextualizada ya que los problemas a los que se enfrentan Lefebvre y Heller son muy específicos de su época y lo que tratan de fundamentar es la posibilidad de una <<vida cotidiana>> no alienada, ni sometida a los procesos que impone la lógica de acumulación capitalista, por eso sus reflexiones se centran en una crítica de la economía política y no en una teoría antropológica.

Las reflexiones sobre lo simbólico y sus repercusiones para la <<vida cotidiana>> son de suma importancia y constituye una de las grandes aportaciones de Duch a la comprensión no sólo del ser humano sino también de la sociedad, los procesos históricos y de transformación, son una apertura radical hacia la construcción del conocimiento, que vamos ir comprendiendo conforme vayamos acercándonos a las <<estructuras de acogida>>, ahora es necesario regresar a comprender la vinculación de lo *simbólico* con la *memoria* y la comunicación familiares, pues para él todo ejercicio de la capacidad simbólica humana se relaciona con dos aspectos fundamentales de la <<vida cotidiana>>: el <<trabajo de la memoria>> y la <<constitución de lo ausente>>.

De entrada, es oportuno mencionar que el antropólogo observa que la reflexión sobre la memoria es un problema que ha estado presente a lo largo de la historia del pensamiento occidental,³²⁷ una primera aproximación a ella refiere en primera instancia a la capacidad del ser humano para <<administrar el recuerdo y el olvido>> y al mismo tiempo pone de relieve su radical *finitud* y fragmentariedad; asimismo, subraya que si bien es cierto que la memoria se relaciona fundamentalmente con el <<pasado>>, al hacerlo <<presente>>, al mismo tiempo es la condición que posibilita la anticipación del <<ausente futuro>>, o en otras palabras, la memoria hace posible <<hacer presente lo ausente>> pasado y lo ausente futuro, hace posible que surja la tradición y haya continuidades y cambios.

³²⁷ Duch se refiere a Platón, San Agustín, San Buenaventura, Bergson, Halbwachs, entre muchos otros.

En este punto el <<trabajo de la memoria>> se enlaza con <<el trabajo del símbolo>>, pues, como atrás mencionamos, para nuestro autor el símbolo es aquel artefacto material o inmaterial que permite hacer <<inmediatamente presente>> lo <<inmediatamente ausente>>, así, memoria y símbolo son dos realidades humanas que aparecen *coimplicadas* en el despliegue del <<trayecto vital>> de todo ser humano, porque para el antropólogo <<llegar a ser>> consiste en recordar <<quién soy>> y salvar del olvido lo que *fue*. De modo que el <<trabajo del símbolo>> y el <<trabajo de la memoria>> se vinculan directamente con la capacidad para imaginar del ser humano, con su capacidad creadora, la *re-creación* del pasado y la anticipación del futuro, la proyección de deseos, en forma de utopías, que quizás jamás serán alcanzadas.

En este momento cabe recordar la distinción metodológica, que siempre utiliza nuestro autor para comprender al *anthropos*, entre lo *estructural* y lo *histórico*, pues si bien es cierto que *recordar* y *olvidar* son dos “datos” estructurales del ser humano, también poseen una forma y una cultura determinada, en cada época y cultura se privilegian formas del recuerdo y eventos específicos para recordar, pero además dentro de cada cultura no todos recuerdan las mismas cosas, o los recuerdos cambian por géneros, edades y condiciones socio-económicas e incluso al interior de la *familia*.

Desde la perspectiva de Duch, la <<<memoria familiar>> ubica al individuo en un marco arqueológico, gnoseológico y simbólico el cual le permite adquirir consciencia de pertenecer a un <<nosotros>> y de que es capaz de evocar recuerdos y tradiciones desde un presente común; le permite comprender e interpretar el mundo de una manera específica, es una especie de baluarte contra el otro constructor de sentido que, paradójicamente, es el <<olvido>>, gracias a la comunicación familiar y la memoria el ser humano, como <<empalabrador>>, puede construir su *espacio* y su *tiempo*.

Duch observa que “la memoria, al ser parte inherente de la condición humana, participa de la *ambigüedad* fundamental del *anthropos*, los procesos de deshumanización comienzan por medio de determinadas <<fracturas>> de la memoria y la comunicación, pérdida de lo común, que provocan el <<alejamiento>> y <<oscurecimiento>> del <<rostro del otro>> (Levinas) quien se vuelve algo extraño, situado fuera del círculo ético. Pero el <<otro> debería ser inolvidable.”³²⁸ En este mismo sentido el símbolo es una de las grandes expresiones de la *ambigüedad* humana, el buen o mal uso de símbolos puede llevar hacia la pacificación y armonización o hacia la perversión y la beligerancia.

³²⁸ Véase, Lluís Duch, *Ambigüitats de l'amor*, ...p. 127.

Con relación a la comunicación familiar, la *memoria* es de suma importancia para la aproximación a la <<codescendencia>>, sobre todo en el actual contexto en el que ésta ha perdido cierta capacidad para transmitir *confianza* a sus miembros y entre sus miembros y por lo tanto ha dejado de ser efectiva para transmitir *orientación*; en nuestros tiempos, observa Duch, regidos por la *sobreaceleración* del tiempo y el espacio y el aumento incesante de la *velocidad*, <<el trabajo de la memoria>> se vuelve cada vez más difícil, las *transmisiones* se convierten en efímeras y banales, la familia deja de orientar a sus miembros y no crea *confianza*, entonces los procesos de identificación de individuos y comunidades adquieren enorme peligrosidad que puede tener como consecuencia disfunciones psicológicas y afirmaciones identitarias extremas y esencialistas (religiosas, políticas) que pueden llevar a la violencia (esquema amigo-enemigo: Carl Schmitt).³²⁹

En resumen, para Duch el <<trabajo de la memoria>> familiar y el <<trabajo del símbolo>> son dos elementos centrales en la <<vida cotidiana>> del ser humano, a lo largo de su historia y hasta nuestros días, sus expresiones y articulaciones son variadas y casi infinitas, pero siempre se encuentran presentes en la vida, familiar, social y religiosa, sin el <<trabajo de la memoria>> y el <<símbolo>> el ser humano sería incapaz de establecer sus <<praxis de dominación de la contingencia>> quedaría anclado al “circulo” cerrado de la instintividad y no le sería posible dar el salto del mundo animal al mundo cultural y cultural.

3.3.3 Primer recorte teórico: la *codescendencia* hoy, crisis y problemas

Hasta este punto, y para comenzar a hacer un recorte, podemos decir que Duch no pretende realizar una teoría de la <<vida cotidiana>>, ni su objetivo es caracterizarla, sino describirla a través de su estudio trata de responder a la pregunta antropológica por excelencia ¿qué es el ser humano? El teólogo catalán considera que el *Homo* no se puede definir *apriorísticamente*, sino que siempre se está definiendo y esto sucede en la <<vida cotidiana>> de cada cultura, individual y colectivamente.

No obstante considera que el *anthropos* posee ciertas <<estructuras>> que se expresan en su cotidianidad y que toman <<forma>> en ella, como hemos mencionado estas son: la <<ambigüedad>>, la <<logomítica>>, el <<lenguaje>>, la <<memoria>> y <<lo simbólico>>, que tienen su primera vehiculación a través de la <<codescendencia>> o la <<familia>> y que ésta es la primera <<estructura de acogida>> básica para la

³²⁹ Véase, Lluís Duch, *Ambigüitats de l'amor*, ...p. 128.

sobrevivencia de todo ser humano, independientemente del *tiempo* y el *espacio* concretos y de los infinitos rostros que pueda tomar el modelo familiar.

En el pensamiento de Duch, para articular lo <<estructural>> (la *codescendencia*) con lo <<histórico>> (la familia concreta), el papel de las <<transmisiones>> o, dicho de otra forma, la <<pedagogía>>, juega un lugar central, pues a través de su participación en ella los seres humanos transmiten el acervo de conocimientos con el que cuentan y se apropian del mundo y hacen de éste *su* mundo. Y en este proceso comienza a tener un papel sumamente importante la *ciudad* o la <<corresidencia>>, pues ella es el lugar por excelencia de la <<política>>, como veremos en el siguiente apartado.

Para nuestro autor, el ser humano *es* lo que *son* sus relaciones y en este sentido la <<familia>> es la primera realidad <<relacional>> con que se encuentran los seres humanos y con la que aprende a hacer frente a la *contingencia*, en este contexto y considerando los cambios de los últimos treinta años, como el desarrollo y masificación de la tecnología y la *simultaneidad* del tiempo y el espacio, la <<codescendencia>> está perdiendo su capacidad para transmitir las primeras <<gramáticas de los sentimientos>> y se ha producido un quiebre en la *confianza* que otorgaba a sus miembros, provocando serios desajustes psíquicos y sociales: inseguridad, miedo frente al otro, indiferencia social, acentuación del individualismo.

En nuestro contexto sería interesante tratar de responder ¿qué tipo de modelos familiares predominan en nuestra sociedad mexicana, en las diferentes ciudades y culturas? ¿en nuestra sociedad la familia sigue llevando a cabo su labor pedagógica y *transmite* las principales <<gramáticas de los sentimientos>>? Siguiendo a Duch, podemos decir, hipotéticamente, que el “modelo familiar” que predomina en nuestros tiempos es una combinación del << tipo bastión>> (visión del mundo preponderantemente utilitarista) y del <<tipo hedonista>> (donde el individuo es el punto de partida y principal referente).

Antes de entrar al estudio de la segunda <<estructura de acogida>> nos parece importante volver a destacar que la perspectiva antropológica de Duch se distingue desde el principio en su aproximación a la <<vida cotidiana>> por partir de una tradición teórica que se apoya en la hermenéutica de Dilthey, la antropología filosófica de Plessner, Gehlen, Cassirer, Rombach, entre otros, y destaca la dimensión *simbólica* como fundamental para comprender al ser humano y sus relaciones sociales en el seno de la <<vida cotidiana>>, un elemento que el materialismo de Lefebvre y Heller habían relegado.

Al mismo tiempo el antropólogo destaca la dimensión del <<lenguaje>>, como facultad antropológica radicalmente necesaria para <<empalabrar>> la <<vida cotidiana>> y, ligado a él, las <<transmisiones>> vinculadas a la <<pedagogía>>, dos elementos centrales en las <<estructuras de acogida>>, en estos puntos hay ciertos parecidos con las preocupaciones de Heller y Lefebvre, sin embargo la perspectiva es distinta porque en los pensadores marxistas se privilegia la *pedagogía* con base en la <<razón dialéctica>> y olvidan la pedagogía de los sentimientos, del símbolo y de la imaginación. Vale la pena también mencionar que la importancia que da Duch al <<lenguaje>> se inscribe dentro del llamado “giro lingüístico” y el “giro hermenéutico” que tienen sus antecedentes en los románticos alemanes, Friedrich Schille, Novalis, E. T. A. Hoffmann y Friedrich Hölderlin, que serán retomados por Dilthey, Husserl, Heidegger y Gadamer.

3.4 La ciudad o la <<corresidencia>>³³⁰

El estudio de la <<corresidencia>> que realiza nuestro autor se divide de la siguiente manera, primero aborda la problemática relación entre <<naturaleza>> y <<cultura>> y sus implicaciones para la ciudad, enseguida destaca la necesaria aproximación al <<tiempo>> y al <<espacio>> como dos dimensiones básicas que permiten comprender al ser humano en la creación de *su* mundo y *su* ciudad; después realiza un recorrido teórico-histórico de los diferentes tipos de ciudad que se han desarrollado en Occidente, desde la Grecia Clásica, pasando por la Edad Media el Renacimiento hasta la Modernidad, finalmente concluye con el análisis de algunos “modelos” de *ciudadanos*.

Nuestro acercamiento a la ciudad como <<estructura de acogida>> tratará de rescatar los principales elementos que el autor otorga a la <<corresidencia>> para comprender porque afirma que ésta es fundamental para el desarrollo de cualquier <<vida cotidiana>>, individual y colectiva, y cuáles son su principales rasgos que nos permiten comprenderla, cuál es su importancia a lo largo de la historia, sus características en el momento presente y las problemáticas derivadas de su análisis para nuestra época actual.

³³⁰ El tomo tres de la *antropología de la vida cotidiana, Llums i ombres de la ciutat*, sólo se encuentra publicado en catalán, afortunadamente el autor nos ha hecho el favor de facilitarnos su manuscrito en español el cual será la base principal para nuestro análisis de la <<corresidencia>>. Recientemente, en 2015, Duch publicó *Antropología de la ciudad*, que integra prácticamente toda la obra del tomo tres, aunque no en su totalidad, y agrega otras reflexiones, aquí nos basaremos sobre todo en el manuscrito que nos ha facilitado. Las citas que hagamos del texto, por tanto, no señalarán páginas y será referido de la siguiente manera: Lluís Duch, *Luces y sombras de la ciudad. Antropología de la vida cotidiana* 3.

3.4.1 Cultura y naturaleza: la artificialidad urbana y la vida cotidiana

La *ciudad* es la forma concreta que adquiere la segunda <<estructura de acogida>>: la <<corresidencia>> y expresa de manera cabal la capacidad humana de transformar <<lo dado>>, la <<naturaleza>>, a través de la <<técnica>>. Como antes mencionamos para Duch el *anthropos* es un <<ser deficiente>> (Gehelen) que no le bastan sus instintos para sobrevivir y tampoco es posible que lo logre a la intemperie, en la “naturaleza pura”, requiere organizar su mundo de manera <<artificial>> de modo que pueda hacer frente a la <<contingencia>>, la *ciudad* es quizá la máxima expresión de dicha artificiosidad.

La <<técnica>> refiere al *anthropos* como *homo faber*, un hacedor de herramientas con las cuáles puede suplir su *deficiencia* y crear *su* mundo, siguiendo a Hans Jonas, Duch observa que la diferencia del *Homo* con los animales que también fabrican herramientas es el <<lenguaje>>, los seres humanos nombran sus herramientas y éstas llegan a ser <<símbolos>>, no sólo tienen *utilidad* práctica sino también *simbólica*.³³¹ La manera en que el *anthropos* desarrolla su capacidad <<técnica>> se da siempre en una *forma* cultural, por lo que una misma herramienta puede tener usos distintos en distintas culturas o incluso al interior de la misma cultura.

Estos datos permiten al antropólogo suponer que “sólo es posible entender la presencia urbana del hombre en su mundo concreto a partir de su constitución cultural, como alguien que nunca puede dejar de imaginar y crear artificios culturales a partir de unas materias primas naturales.”³³² Vistas así las cosas, la *ciudad* como creación cultural exclusivamente humana se mueve en la tensión entre *naturaleza* y *cultura* y es una expresión cabal de la “configuración artificial del tiempo y el espacio antropológicos”; las estructuras del *anthropos* (*logos, mythos*, lenguaje, memoria, símbolo) se expresan históricamente en la configuración de la urbe y ésta a su vez permite al ser humano instituir <<praxis de dominación de la contingencia>>, del mismo modo la *ciudad* expresa la controversia entre lo que es <<natural>> y lo que es <<artificial>> y por lo tanto también señala la lejanía entre el ser humano y la llamada “naturaleza pura”, la urbe como <<estructura de acogida>> “permite el paso del hombre natural al hombre cultural.”³³³

³³¹ Antes vimos que para Jonas, además de la <<herramienta>>, la <<imagen>> y la <<tumba>> marcan la distancia del mundo humano con el mundo animal y permiten al *Homo* la configuración de su <<vida cotidiana>>.

³³² Lluís Duch, *Luces y sombras de la ciudad. Antropología de la vida cotidiana 3*.

³³³ *Ibidem*.

Sobre este punto habría que precisar que para el antropólogo el ser humano no conoce la “naturaleza pura”, <<en-sí>>, sino que ésta siempre llega a él *mediada* por la *interpretación* cultural, <<para-sí>>, e incluso el llamado “retorno a la naturaleza”, más que una posibilidad, es una *crítica* de la cultura vigente, por lo que este “retorno” siempre será articulado culturalmente o, en otras palabras, no es posible tal “retorno a la naturaleza” porque nunca hemos estado en la “naturaleza pura” y jamás podremos estarlo. Esta observación le permite también destacar que para el ser humano su “disposición cultural constituye su verdadera naturaleza”³³⁴ y no únicamente sus atributos biológicos ontogénicos, que en última instancia siempre son moldeados culturalmente, como hemos ya mencionamos antes, de acuerdo a nuestro autor para el ser humano <<no hay posibilidad extracultural>>.

Un punto más que nos parece importante destacar es su reflexión sobre la capacidad <<técnica>> del *anthropos*, esta dimensión se vincula con la <<artificiosidad>> y, en términos marxistas, con el <<trabajo>> (Lefebvre y Heller). Duch, en su texto *Un ser de mediaciones*, escrito en conjunto con Albert Chillón, señala que: “en el siglo XIX se afirmó con creciente y explícita insistencia que la técnica es una dimensión central, creadora del mundo histórico. Opuesta a la de los griegos, tal concepción fue sobre todo impulsada por Karl Marx, para quien el uso perverso de la técnica propiciada por el capitalismo ha hecho de la manufactura la pieza clave de la sociedad moderna.”³³⁵

Es oportuno mencionar que de acuerdo con Duch, la dimensión del <<trabajo>> ya fue ponderada como sumamente importante por la tradición judía, sobre todo en el antiguo testamento, donde se afirmaba la capacidad transformadora del <<trabajo>>, Marx, al pertenecer a una familia con larga tradición judía es seguramente influenciado por esta consideración de la economía. Lo que distingue la concepción marxista de Heller y Lefebvre de la Duch es que éste último introduce el factor del “símbolo”, como antes señalamos, las *herramientas* no sólo son contienen una utilidad práctica sino también vehiculan *significados* y <<formas>> culturales que configuran una cierta relación de individuos y colectividades con la naturaleza, además la <<técnica>> sólo es una mediación más, entre otras, que sirven al *Homo* para construir su mundo, escribe Duch: “la finalidad de la cultura no se reduce a la transformación material, su cometido primordial consiste en la progresiva edificación e iniciación, desde adentro, de la

³³⁴ *Ibidem.*

³³⁵ Lluís Duch y Albert Chillón, *Un ser de mediaciones. Antropología de la comunicación. Vol. 1.*, p. 442.

humanidad del hombre.”³³⁶ Habría que recordar que, como vimos en el capítulo uno y dos, la dimensión simbólica de la economía fue ponderada como sumamente importante por Jean Baudrillard,³³⁷ quien a su vez se basa en Malinowski y sus trabajos antropológicos en las Islas Trobriand y en Marcel Mauss y sus reflexiones sobre el *Don*.

3.4.2 La ciudad como ámbito *espaciotemporal* de la configuración de la vida cotidiana

En la historia de la filosofía moderna la reflexión sobre el <<tiempo>> ha tenido un lugar privilegiado desde Descartes, Kant, Hegel, Bergson hasta Heidegger, Ricoeur y Gadamer, mientras que el <<espacio>> ha quedado más o menos relegado. Para Duch, ambas dimensiones no deben ser comprendidas separadamente pues en realidad <<espacio>> y <<tiempo>> se encuentra <<coimplicados>>, por eso nuestro autor prefiere hablar de la <<espaciotemporalidad>>.

Por otra parte, reconoce que pedagógicamente conviene distinguir <<tiempo>> y <<espacio>> como categorías de análisis, pero sobre todo como dimensiones básicas que constituyen al ser humano, cuya “naturaleza cultural” hace que configure e interprete su <<tiempo>> y <<espacio>> con las posibilidades cognoscitivas y materiales que le ofrece su cultura. Dicho lo anterior el antropólogo de Montserrat reconoce que una aproximación a la <<vida cotidiana>>, relacionada con la <<corresidencia>>, debe poner atención de manera prioritaria a la constitución del <<espacio>> y el <<tiempo>>, porque éstos expresan en concreto qué es el ser humano.

Dado que cada comunidad e individuo viven y se desarrollan en el <<tiempo>> y el <<espacio>> éstos siempre son *interpretados* culturalmente, es decir no existen fuera de la concepción de una cultura específica y de la forma en que son vividos de manera concreta, entonces para comprender qué es el ser humano es básico observar cómo construye, interpreta y vive su *espaciotemporalidad*, pues en cada *aquí* y en cada *ahora* ofrece distintas <<respuestas>> a la <<contingencia>>. La *ciudad* como <<estructura de acogida>> es una de estas <<respuestas>> que configuran el <<espacio>> y el <<tiempo>> de la <<vida cotidiana>> de manera <<artificial>> a través de la <<técnica>>: “representa la <<coimplicación>> histórica entre tiempo y espacio humanos.”³³⁸

³³⁶ Lluís Duch, *Luces de la ciudad. Antropología de la vida cotidiana 3*.

³³⁷ Jean Baudrillard, *Crítica de la economía política del signo*, México, Editorial Siglo XXI, 1999.

³³⁸ Lluís Duch, *Luces de la ciudad. Antropología de la vida cotidiana 3*.

De acuerdo a nuestro autor uno de los primeros pensadores que destacó la importancia del <<espacio>> fue Merleau-Ponty quien formuló su concepto de <<espacio antropológico>> para distinguirlo del espacio abstracto de las matemáticas y de la física; por medio de esta noción destaca que el espacio antropológico era en esencia el <<espacio vivido>> en la cotidianidad y que adquiriría connotaciones y rasgos antropomorfos, afecciones, repulsas, preferencias, menosprecio, pero sobre todo observa que el ser humano también es espacio y crea espacios.

Otro autor importante que menciona es Gastón Bachelard quien en su *Poética del espacio* centra su análisis en la *casa* y los espacios de la intimidad, el rincón, los cajones, el armario, el sótano, espacios que son vividos con intensidad y adquieren valencias ambiguas. En esta misma línea destaca Ernst Cassirer, quien distinguió entre espacio *orgánico*, que refiere a la experiencia, espacio *perceptual*, que sintetiza lo vivido y el espacio *simbólico*, que sirve de mediación para el conjunto de las *formas simbólicas*.

Retomando estas reflexiones nuestro autor plantea la hipótesis de que el <<espacio>> del ser humano es siempre un <<espacio vivido>> y éste “a diferencia del abstracto, es un simbiosis entre *oikos* y *polis*, entre la casa y la ciudad, como marcos de habitabilidad de los seres humanos.”³³⁹ Cada individuo y cultura tienen que tomar posesión de estos “marcos”, pero además, reactualizarlos, elaborarlos, darles forma, en este sentido la *ciudad* representa la *espaciotemporalidad* antropológica del <<mundo de la vida>> (Husserl) cotidiana y por lo tanto no sólo es una realidad *material* sino también *simbólica*.

Con relación al <<tiempo>> nuestro autor observa: “somos <<teóricos y prácticos del tiempo>>, porque, desde el nacimiento hasta la muerte, no hacemos sino <<trabajar>>, manipular y pactar con el tiempo, y, por otro lado, también incesantemente, somos <<trabajados>> y, a menudo incluso, manipulados por el tiempo y por los <<intereses creados>> que se originan en el tiempo (sobre todo, en el tiempo de los otros).”³⁴⁰

En la <<vida cotidiana>> el <<<tiempo>> no es homogéneo, sino que existen tiempos, y también espacios, cualitativamente distintos, Mircea Eliade, por ejemplo, distingue entre <<tiempo sagrado>> y <<tiempo profano>>; además el ser humano mismo *es* distintos tiempos: infante, joven, adulto, anciano, y cada etapa temporal la vive peculiarmente distinto; en última instancia para Duch lo que distingue al *Homo* del resto

³³⁹ *Ibidem.*

³⁴⁰ *Ibidem.*

de los animales es que tienen conciencia de la temporalidad, es decir de su <<finitud>>, y que además puede imaginar tiempos <<futuros>> distintos al presente y destaca: “los futuros no sólo ponen de manifiesto las posibilidades expresivas de una lengua determinada, sino, muy especialmente, las del mismo ser humano como alguien que *tiene futuro* más allá de la presencia del mal y la muerte en el tejido de la vida cotidiana.”³⁴¹

Frente a las filosofías de la finitud (Heidegger) nuestro autor establece que: “*en el tiempo*, el ser humano es infinito (no en un sentido <<ontologista>>) porque no se encuentra irremediabilmente <<lanzado>> y definitivamente <<interpretado>> en un <<final de trayecto canónico>> sino que siempre permanece *posible*, y, sin interrupción, es un posible <<productor de tiempo>>.”³⁴²

El <<tiempo>> de la cotidianidad no sólo se proyecta en el *futuro*, sino que también se ancla en el *pasado*, en este sentido se vincula con el <<trabajo de la memoria>> y también con la <<tradición>>, porque la articulación de una <<vida cotidiana>> individual y colectiva siempre se da en contexto social que tiene historia y que privilegia ciertos acontecimientos que se vuelven significativos y simbólicos para la comunidad.

Estas observaciones permiten al antropólogo catalán destacar dos ideas importantes más, por un lado que el ser humano es siempre un <<ser heredero>> de un <<tradición>> y que no puede existir al margen de ella, cualquier posibilidad de cambio y transformación se da con base en las posibilidades que ofrece su cultura, por otra parte observa que la <<vida cotidiana>> requiere de *ritmos* y que éstos serán regulados por el <<calendario>> en el que se marcan acontecimientos importantes, fiestas, rituales, días laborales y de descanso.

El <<calendario>> es un artefacto de gran valor para organizar el mundo cotidiano en el seno de la <<corresidencia>>; *ciudad* y calendario son inseparables en la configuración del espacio y tiempo urbanos del mundo de la <<vida cotidiana>>, observa nuestro autor: “el calendario como regulador de la espaciotemporalidad humana suele ser un eficiente sanador, un elemento terapéutico, de la anomía que, inevitablemente, engendra el hecho de vivir en la historia.”³⁴³

Una reflexión más sobre el <<tiempo>> que nos parece elemental destacar es que Duch lo relaciona con la <<ética>>. Ya que el ser humano es un ser consciente de su

³⁴¹ *Ibidem.*

³⁴² *Ibidem.*

³⁴³ *Ibidem.*

finitud tiene que tomar *decisiones*, negarse a ello es también una decisión y la indiferencia radical no es posible, por eso frente a la <<finitud>> del tiempo y la presencia ineludible de la muerte la <<respuesta>> *ética* es de suma importancia. Siguiendo las reflexiones de Jean-Carles Mélich, nuestro autor comenta que el tiempo verdaderamente humano instituye una relación responsable respecto al otro, por lo que el tiempo se vuelve el punto de partida y fundamento de la <<ética>>.

En acuerdo con las reflexiones de Levinas, para quien el <<tiempo>> configura el <<espacio>> del hablar y del escuchar, para el antropólogo la <<ética>> es sobre todo una <<respuesta>> en el *tiempo* frente al “rostro del otro”, por lo tanto, es siempre un *a posteriori*, no hay conducta ética predicha, sino que siempre implica una decisión responsable. Sobre este punto nos parece pertinente precisar que nuestro autor distingue entre <<moral>> y <<ética>>, la moral es para él un código establecido de manera *a priori*, ya sea religioso, político, jurídico, en cambio, como recién mencionamos, la ética es siempre un *a posteriori*, responde a una situación concreta en un momento histórico determinado, incluso, a veces, la ética se opone a la moral.³⁴⁴

En síntesis, la <<ciudad>> como configuración *espaciotemporal* que tiene *memoria* y proyecta *futuros* permite al ser humano establecer unas ciertas relaciones con los otros que pueden ser responsables, o no, pero eso depende en gran medida de la organización cultural del <<<tiempo>> y el <<espacio>> de la <<vida cotidiana>> en el seno de la <<corresidencia>>, de sus “ritmos” y “rostros”.

3.4.3 La ciudad y el ciudadano: la política como configuración de la vida cotidiana

Para nuestro autor, la invención de la *ciudad* es el reflejo de lo más profundo que hay en el ser humano: de su tiempo y de su espacio antropológicos, del *logos* y del *mythos*, de memoria y olvido, por eso Duch observa: “en la variedad de tiempos y lugares, la ciudad se ha mantenido como un poderoso arquetipo implantado en la memoria colectiva de hombres y mujeres,”³⁴⁵ es el “marco” más adecuado para las *representaciones* y el *escenario* sobre el que cada actor y actriz desempeñan su papel, como hombre y mujer, dentro de una cultura específica, dicho de otra forma, la ciudad es la *espaciotemporalidad* privilegiada en la que se desenvuelve la <<vida cotidiana>> de individuos y

³⁴⁴ En el capítulo anterior observamos que Heller tienen una concepción distinta, para ella la ética es un código, la suma de los conceptos morales, establecida *a priori*, en cambio la moral se expresa espontáneamente en la <<vida cotidiana>>. Lo que nos parece importante apuntar es que independientemente de la comprensión que cada autor tiene de ambos conceptos para los dos, tanto la ética como la moral, pertenecen a la <<vida cotidiana>>.

³⁴⁵ *Ibidem*.

colectividades, donde se mezclan las representaciones imaginarias con la arquitectura, la libertad y la necesidad, pero además donde se condensan los impulsos “creadores” y “destructores” del ser humano: “en cada uno de nosotros hay una <<ciudad implícita>>.”³⁴⁶

La creación de la ciudad representa quizá una de las “obras de arte” más complejas que ha producido la humanidad, desde sus orígenes simboliza orden, seguridad, estabilidad, ritmos armónicos; pero también ha sido el lugar en el que se han desarrollado algunas de las actividades más degradantes del ser humano, para los foráneos y extranjeros simbolizaba peligro, amenaza, dominación. En general, la ciudad de todos los tiempos, como creación exclusivamente humana, manifiesta la <<ambigüedad>> fundamental del *anthropos*, no sólo representa creación, orden y posibilita el desarrollo de la ciencia y la tecnología, también representa destrucción, caos y ha servido de base para la expansión de imperios, por eso nuestro autor concibe poéticamente que la ciudad es “*luces y sombras*”.

Desde la perspectiva del antropólogo podemos admitir que la *ciudad*, como <<estructura de acogida>>, posibilita al ser humano desplegar y articular <<lo político>>, como una de sus dimensiones que lo constituye, crear la ciudad es hacer *política*, como forma de organización social, con normas, tradiciones, *derechos* y *obligaciones*; como mencionamos al principio del apartado, cada ciudad es una <<respuesta>>, *ambigua*, de una cultura a las necesidades de sus ciudadanos: “sin cesar, el espacio urbano se convierte en una sucesión de respuestas a los innumerables interrogantes y retos que plantea la vida cotidiana de sus habitantes.”³⁴⁷

La configuración de una ciudad se presenta en un principio como la plasmación del <<deseo>> de una <<vida cotidiana>> armónica, la vida deseada, por eso toda ciudad como despliegue de <<la política>> está íntimamente vinculada con la <<ética>> de sus habitantes y sus <<respuestas>> urbanas frente al “rostro del otro”. Esta observación permite al antropólogo observar que el ser humano es siempre un <<ser deseante>> y que busca construir su <<vida cotidiana>> de acuerdo a sus aspiraciones más profundas que plasma en calles, monumentos, arquitectura, plazas, jardines, por eso cada ciudad revela a su modo qué es el ser humano en un momento histórico y cultural concreto, parafraseando a nuestro autor: modelo antropológico y modelo urbano están íntimamente coimplicados.

³⁴⁶ *Ibidem.*

³⁴⁷ *Ibidem.*

Un dato más de suma importancia que nos revela la *ciudad*, como <<estructura de acogida>>, es que el ser humano es un *zoon politikon* que da forma a su cotidianidad estableciendo vínculos, más allá de los familiares, con ciertas normas, códigos, tradiciones, rituales, modos, e instituciones que le permiten establecer, siempre provisionalmente, <<praxis de dominación de la contingencia>>, con su inalienable <<ambigüedad>>. La ciudad es una articulación histórica <<política>> que expresa <<lo político>> como dimensión constitutiva del *homo sapiens*.

En este punto se debe recordar la diferencia metodológica que establece nuestro autor entre lo <<estructural>> y lo <<histórico>>, en este sentido <<lo político>> viene a ser <<lo estructural>>, el *Homo* es siempre un posible *zoon politikon*, mientras que la *ciudad* es la plasmación histórica de <<la política>> y por lo tanto toma miles de rostros diferentes a lo largo de la historia de las culturas.

Una reflexión más que es importante mencionar, y que desarrollaremos en el siguiente apartado, es que la <<política>> nunca está separada de la <<religión>> y esto también se expresa en el seno de la *ciudad*, es más, en sus orígenes la ciudad fue concebida como *sagrada* y se vinculaba a un acto fundador “religioso-político”, señala el antropólogo: “de una manera o de otra, explícita e implícitamente, toda religión posee una exigencia política y toda política nunca deja de mantener apetencias religiosas.”³⁴⁸

Establecida la diferencia entre <<lo estructural>> y <<lo histórico>> nuestro autor analiza los <<modelos de ciudadanos>> concretos en la historia de Occidente, parte de la Grecia Clásica, pasando por la Edad Media, el Renacimiento, recorre la ciudad industrial hasta llegar a la “ciudad global” de nuestros días. Sobre esta larga reflexión queremos destacar algunos elementos centrales que caracterizan al <<ciudadano>> y la <<ciudad>> a lo largo de la historia y, de una manera u otra, definen su <<vida cotidiana>>. Aunque estos elementos toman formas diversas, cobran auge, declinan y reaparecen, se presentan más o menos constantes, estos son: la democracia, la religión, la educación, el mercado y, en nuestra era moderna, la industria y las tecnologías mediáticas de la información.

La *polis* griega, la imaginaria y la histórica, representa el punto de partida de la ciudad occidental y es el espacio donde por primera vez <<la política>> se vuelve una reflexión <<pública>> en la que los *ciudadanos* participan en su vida diaria y se preguntan colectivamente, sin referencia a ordenes divinas, por la justicia y las leyes que

³⁴⁸ *Ibidem*.

han de regir su ciudad, de modo que la <<palabra>> se vuelve una herramienta básica e irrenunciable de la vida política.

Nuestro autor destaca que las ciudades de la Grecia Clásica eran cualitativamente distintas y tenían formas institucionales diversas en las que se ponderaban de diferente manera las <<transmisiones>> que habrían de hacer llegar a sus ciudadanos, aunque más allá de las particularidades en todas las ciudades había una preocupación por la <<vida pública>> y el ejercicio de la <<política>>, por lo tanto la <<educación>> jugaba un papel de suma importancia, en Atenas se privilegiaba la educación en la “retórica”, mientras que en Esparta la formación militar era la más valorada.

La <<democracia>>, destaca Duch, es la forma más tardía de la *polis* y no fue la más generalizada; la más conocida y sobre la que se desarrollan teorías e idealizaciones, es la de Clístenes en el 508-507 a.C. y en la cual se establecieron los marcos para que los *ciudadanos* se ocuparan de la política en su <<vida cotidiana>>, su misión era la búsqueda de la *justicia* y la *libertad* y se justificaba la dominación y el esclavismo con tal de conseguirlas, lo que parece contradictorio pero no lo es, ya que no todos los miembros de la *polis* eran <<ciudadanos>>.

De acuerdo con Aristóteles un <<ciudadano>> es aquel que puede ejercer las funciones de *juez* y *magistrado*, es decir que decide sobre las leyes que rigen la ciudad y juzga los actos lícitos e ilícitos, las normas que rigen la vida diaria no se acuerdan individualmente sino en <<asamblea>> pública que se desarrolla en el <<ágora>>, la plaza central de la ciudad. Con la *polis* el espacio urbano se vuelve espacio de la política, marco para la habitabilidad y la convivencia sana entre sus habitantes, por eso para Aristóteles, y también para Duch, la *política* está coimplicada con la *ética* y ambas dimensiones se expresan cotidianamente en el seno de la vida urbana.

Con el surgimiento del cristianismo y su consolidación como religión de Europa se configurará la “ciudad medieval” que tomará distintas características a lo largo de la amplia Edad Media, al principio, observa Duch, el monasterio y el castillo dominaban el ámbito urbano y las poblaciones rurales se organizaban en torno a estos espacios; a partir del siglo XII la ciudad cobrará una importancia tal, que comenzará a dominar el ámbito rural, entonces el comercio y el <<mercado>> cobrarán una importancia cada vez mayor, aparecerá el “casco histórico” dominado por la arquitectura de la iglesia y el monasterio.

La organización espacial urbana de las ciudades medievales tiene en sus periferias murallas y ríos que establecen una distancia entre habitantes y extranjeros, al interior de las murallas se promovía entre los habitantes una convivencia cotidiana cordial que de

acuerdo al antropólogo se caracterizada por una tensión entre <<*vita activa*>> y <<*vita contemplativa*>>, en el centro de la ciudad estaban los principales edificios arquitectónicos vinculados a la religión cristiana, “las Iglesias y Monasterios imitaran el monumento más importante de la cristiandad, la Iglesia del Santo Sepulcro de Jerusalén”³⁴⁹ que se reproducirá en distintos momentos y formas en las diferentes ciudades medievales.

Nos parece importante señalar dos aspectos más con respecto a la ciudad medieval, el primero está vinculado al surgimiento de un nuevo <<ciudadano>>, el *burgués* que nace sobre todo como comerciante marítimo, el segundo es la aparición de la universidad medieval. Nuestro autor señala que a partir de 1275 se desarrolla un “espíritu emprendedor y dinámico” que se refleja en la creación de múltiples rutas marítimas, en los puertos se construyen alojamientos para los viajeros que modifican el espacio urbano y la *convivencia*, las principales ciudades de entonces son: Génova, Pisa, Venecia, Nápoles, poco después Marsella y Barcelona, todas ellas tienen salida al mar.

De acuerdo con las investigaciones de Duch, en los principios de la Edad Media el oficio de comerciante era considerado una profesión “deshonesta” e “impura”, pero con el auge de las ciudades y la importancia del comercio aunado al surgimiento de la universidad medieval, esta situación cambiará. Entre el siglo XII y XIII comienzan a establecerse mercados y ferias semanales y anuales que instauran un nuevo ritmo de la <<vida cotidiana>>: “la regularidad con que se celebraban contribuyó de manera muy significativa no sólo a los intercambios de todo tipo entre las diferentes regiones de Europa, sino también, siguiendo las huellas de las ciudades italianas, a la creación de marcos institucionales, sancionados por un derecho mercantil cada vez más minucioso, que regulaba jurídicamente todos los asuntos económicos y comerciales.”³⁵⁰

Aunado a lo anterior los principales reinos comienza a crear sus propias monedas de oro y plata, financiadas por los comerciantes quienes, desde el siglo XIII, comienza a tomar el lugar de “elite dirigente” de las ciudades, son los miembros de los consejos municipales, establecen la política fiscal y legislan sobre la vida de la ciudad, sus hijos son enviados a la universidad y se forman en las <<profesiones liberales>>: médicos, abogados, jueces.

La universidad medieval tienen sus orígenes en la “Escuela de Medicina Grecolatina y Árabe”, que fundó Palermo en el siglo X, pero es hasta el siglo XIII cuando

³⁴⁹ *Ibidem.*

³⁵⁰ *Ibidem.*

surge plenamente como institución, de acuerdo con nuestro autor en sus orígenes aparece como una “corporación de estudiantes y maestros que organizan el saber medieval”, tomando como principal referente a Aristóteles, las primeras universidades se fundaron en Europa occidental en el siglo XIII y luego en Centroeuropa durante el siglo XIV y XV, los dos grandes modelos fueron: París (universidad de profesores) y Bolonia (universidad de estudiantes).

Una de las características de la universidad medieval es que su desarrollo y autonomía se dio en oposición al poder eclesiástico, por tanto, se formó como una institución laica; otra es que estaban estrechamente vinculada con la ciudad a la que pertenecían y por tanto las ideas y pensamientos que se creaban tenía impacto en la <<vida cotidiana>> de los ciudadanos. Como antes mencionamos, los estudiantes universitarios eran principalmente los hijos de comerciantes quienes paulatinamente se convertirían en los dirigentes de la sociedad medieval y quienes impulsarían transformaciones sociales importantes en el ámbito del derecho y la economía.

La ciudad renacentista va a marcar otro momento importante en la historia urbana de Occidente y más aún es un punto de inflexión y bisagra entre la Edad Media y la modernidad. Para remarcar su importancia el antropólogo observa que “resulta sorprendente que el Renacimiento, con el concurso de los humanistas italianos del *Quattrocento*, haya sido el único período histórico que, desde sus mismos inicios, ya se autodesignó con el nombre de *Rinascità*. No puede olvidarse que se trata de una designación que constituye un testimonio explícito de la conciencia que una época histórica ha tenido de ella misma.”³⁵¹

Si bien es cierto que hay un abanico de interpretaciones sobre aquel periodo, Duch reconoce algunas características que resaltan los distintos estudiosos, en primer lugar, como su nombre lo indica, en aquel momento se buscó un regreso a los antiguos cánones clásicos, Grecia y Roma, en todos los ámbitos: político, cultural, religioso, artístico, filosófico, asimismo aquella época se caracteriza por una apología del individuo y de la <<autonomía>>, a la que se presenta como el principal atributo de la humanidad, se afirma la singularidad e irrepetibilidad de cada persona y se busca que el ser humano, en su <<vida cotidiana>>, desarrolle sus capacidades artísticas, políticas y científicas. Todo ello promovió la renovación de la reflexión sobre la conformación de la *ciudad* y la organización de su espacio urbano.

³⁵¹ *Ibidem*.

Nuestro autor observa que en general el pensamiento *racional* comenzó a tomar auge frente al pensamiento religioso cristiano, lo cual impactó en el espacio urbano de las ciudades, algunos pensadores de la época como Leonardo manifestaban que el cuerpo humano tenía una geometría perfecta y que la ciudad debería de ajustarse geoméricamente en esa perfección, para él Milán era una ciudad “hecha a la medida del hombre”; León Battista, por su parte, afirmaba que la ciudad tenía que ser un agradable y seductor paisaje visual y una “parábola del cuerpo humano”.

Sin duda Florencia fue la ciudad renacentista por excelencia y para nuestro autor refleja la más íntima relación de la coalición entre arquitectura y política, su orden espacial trataba de distinguir claramente las distintas funciones de las calles, las plazas, los edificios y casas, para articular una convivencia sana entre los habitantes, aquella ciudad pretendía “fundarse antropológicamente”.

Por supuesto que en este ambiente la <<educación>> cobró una relevancia importante, los niños comenzaron a ser educados de una manera especial, aislados de los adultos, se reconocía su fragilidad y se les instruía en el arte y la filosofía, habría que mencionar que el antropólogo observa que en este momento, como sucedió en la Edad Media, las personas que asistían a la universidad y eran educadas en las artes liberales eran una pequeña minoría que pertenecía a las clases ricas, como bien destaca, el Renacimiento no conformó una conciencia colectiva, como la Edad Media, todo se resolvía en las “grandes personalidades”.

Dos cuestiones más queremos destaca nuestro autor sobre este momento con relación a la *ciudad*, una es que la reflexión sobre la <<política>> cobró vigencia y la muestra más clara de ello es *El príncipe* de Maquiavelo, obra considerada como la fundadora de la política moderna, basada en la subordinación de los *medios* a los *finés*; otro rasgo importante del momento es que también renació el pensamiento *utópico* urbano, reflejado en la obras de Tomás Moro *Utopía*, de hecho, considera Duch, esta obra es una respuesta crítica a *El príncipe*.

El Renacimiento, como recién apuntamos, es una especie de bisagra entre Edad Media y modernidad, sienta las bases para el cambio y la configuración de una nueva ciudad: la industrial. Su principal escenario será el Reino Unido, desde donde se impulsó un cambio radical que afectó paulatinamente al resto de Europa y quizá al mundo entero. En 1694 se fundó el Banco de Inglaterra, que comenzará a acumular una gran cantidad de capital que servirá de base para el posterior desarrollo de la industria, pero será hasta

el siglo XVIII cuando se desarrolle plenamente y configure un nuevo espacio urbano que tienen consecuencias hasta las ciudades de hoy en día.

Como es bien sabido la máquina de vapor, inventada en 1782 por James Watt, puso en marcha la primera Revolución Industrial que afectó el conjunto de las relaciones sociales, con la naturaleza, con dios y del ser humano consigo mismo. Sobre el impacto de la industria en la configuración de la ciudad nos interesa destacar los siguientes elementos que desarrollaremos brevemente: la aparición de la fábrica y sus impactos sociales, la explosión demográfica, la aceleración del tiempo y el espacio, el individualismo reflejado en la <<desimplicación>> (falta de responsabilidad) del ciudadano con la ciudad.

Cómo bien lo desentrañó Marx, la acumulación originaria del capital en Inglaterra se basa en un primer momento en la expropiación de grandes cantidades de tierra que pertenecían a comunidades y pequeños propietarios en el territorio inglés y gracias las colonias de ultramar que proporcionaban una gran cantidad de materias primas a muy baja costo, ambos movimientos permitieron un crecimiento de la riqueza inaudito, al costo del “sacrificio” de una parte importante de la población, las masas de campesinos comenzaron a llegar a las ciudades para vender su fuerza de trabajo y formar el “ejército de reserva”.

Destaca Duch que un nuevo paisaje urbano será configurado con la aparición de la <<fábrica>>, el nuevo centro alrededor del cual se organizará la vida del trabajador, y también del propietario, aunque este último ya tenía la posibilidad de mover su fábrica a otros territorios, las principales ciudades industriales serán Manchester y Londres.

Nuestro autor observa que entre 1750 y 1800 Inglaterra representaba el ocho por ciento de la población de Europa y muestra un crecimiento del setenta por ciento del crecimiento global de la población, la mayor parte de la población vivía en las ciudades industriales. Esta nueva situación nos deja ver la alta explosión demográfica facilitada por la industria y la tendencia de la población a vivir en ciudades, movimiento que se consolida y afirma aún en nuestros días.

Es importante mencionar que la ciudad industrial comienza a convertirse en un lugar poco habitable, en el que las condiciones sociales para la mayoría de la población eran degradantes, aparece el fenómeno de la pobreza extrema urbana, que llevó a la muerte a cientos de trabajadores, niños y mujeres principalmente, las condiciones laborales eran de extrema sobreexplotación. Según nuestro autor, para dimensionar tal terrible situación Tocqueville se refirió a Manchester como “asilo de la miseria, cloaca

infecta, laberinto emponzoñado y nuevo infierno” y Engels mencionó que “por todas partes se ven montones de desperdicios, basura y porquería”, para el antropólogo catalán “las ciudades manufactureras tenían muchas de las características de lo que, ya en pleno siglo XX, serán los infames <<campos de la muerte>> nazis y soviéticos.”³⁵²

Otro elemento importante que reconfigura el espacio urbano de las ciudades industriales es el *ferrocarril*, que se convertirá en el centro de la gran movilidad de mercancías y personas, a escalas no conocidas anteriormente; la construcción de vías ferroviarias que conectaran a las distintas ciudades, y a éstas con los puertos marítimos, modificará las relaciones entre ciudades, países, regiones, de la ciudades con el campo y, por supuesto, entre los habitantes de la ciudad con los viajeros y los migrantes, además será uno de los primeros impulsores de la <<sobreaceleración>> del tiempo y el espacio, gracias al ferrocarril el recorrido *temporal* del *territorio* se hace cada vez más veloz, las distancias comienzan a ser relativas al tiempo, este problema cobrará vigencia en nuestros días como veremos a enseguida.

Antes de analizar muy brevemente la *ciudad* actual como <<estructura de acogida>> nos parece relevante mencionar que Duch observa que una de las grandes consecuencias del proceso de industrialización de las ciudades es que la organización de espacio urbano, la construcción de viviendas, plazas, monumentos, parques, pasó paulatinamente a la iniciativa privada, haciendo de la ciudad un mercancía subordinada cada vez más a las leyes del mercado y la generación de plusvalía,³⁵³ con la industria el <<mercado>> cobró una dimensión internacional y transcontinental que tienen como una de sus características el aumento incesante de la <<velocidad>>.

Con relación a la ciudad actual existen dos grandes problemas que Duch plantea y quisiéramos mencionar brevemente para desarrollarlos en los siguientes apartados, uno es la <<sobreaceleración>> del <<tiempo>> y el <<espacio>> y otro es <<el declive de lo político>>, que se vincula con el auge y consolidación del *individualismo*. Según las investigaciones de Duch entre 1900 y 1930 la población mundial aumentó en un cuarenta y nueve por ciento y la urbanización en un doscientos treinta y nueve, en 1986 ésta última cifra había alcanzado un trescientos veinte por ciento; de acuerdo a los datos que proporciona Eric Hobsbawm³⁵⁴ después de 1950 la mayor parte de la población mundial

³⁵² *Ibidem*.

³⁵³ Lefebvre, caracteriza este proceso como la colonización “valor de uso” del espacio urbano por el “valor de cambio”, resulta oportuno mencionar rápidamente que Duch en distintos apartados de su texto de la <<corresidencia>> recupera algunas de las aportaciones de Lefebvre al estudio de la ciudad.

³⁵⁴ Eric Hobsbawm, *Historia del siglo XX*, Barcelona, Ed. Crítica Grijalbo, 1995.

vive en ciudades y zonas urbanas, cifra que llega al setenta por ciento en el año 2000, estos datos revelan precisamente que, por lo menos en el ámbito del crecimiento de la población y del crecimiento urbano, hay una *sobreaceleración* de la <<vida cotidiana>>.

Entre finales del siglo XIX y principios del XX aparecen dos inventos de suma importancia para la reconfiguración de la cotidianidad: la radio y el cine que comenzaran a tener un rápido impacto entre la población y alteraran la percepción e interpretación del tiempo y el espacio contribuyendo a su *sobreaceleración*, posteriormente la televisión coadyuvará con el proceso que será plenamente consolidado con la aparición de las tecnologías digitales, como antes mencionamos los *media* han formado una cuarta <<estructura de acogida>>, la <<comediación>>, que desarrollaremos después.

Como vimos en el análisis de la *polis*, la noción de <<ciudadano>> refiere principalmente al ejercicio de la <<política>> como actividad de la <<vida cotidiana>>, en la cual los sujetos discuten públicamente sobre las leyes y el destino que ha de tomar la *ciudad*. La apropiación de la ciudad por parte de la industria imposibilita en gran medida el ejercicio de la ciudadanía, como mencionamos antes, las ciudades industriales parecían más “basureros de miseria” que lugares de habitabilidad, y aun así durante el siglo XIX aparecen los partidos políticos de masas, los sindicatos, movimientos obreros y luchas sociales que, de una manera u otra, ejercía vida política al interior de la ciudad.

Nuestro autor observa que durante el siglo XX y sobre todo después de la Segunda Guerra Mundial, comienza un proceso de <<desafiliación>> de los sindicatos, partidos, organizaciones políticas y un <<desinterés>> creciente sobre la vida pública, los habitantes de la *ciudad* realizan una <<migración interior>> y un <<repliegue>> en su <<vida privada>>, el “rostro del otro” se vuelve sumamente extraño y cada uno se vuelve anónimo en medio de la multitud.

Para el antropólogo, “en el momento actual, el <<declive del hombre público>> (Sennett) es una realidad palpable, quizá como consecuencia de la <<sensibilidad gnóstica>> que, con formas y figuras muy diversas, ha invadido el espacio público (urbano) de nuestro tiempo. Entonces, sin embargo, inexorablemente, como escribe Fernando Bárcena, <<se desvitaliza la misma ciudadanía>>, la cual ya no está en condiciones de construir un mundo común, compartido, público. Se afirma con denuedo la <<privacidad>> como la única forma de vida responsable y plenamente humana.”³⁵⁵

³⁵⁵ Lluís Duch, *Luces y sombras de la ciudad. Antropología de la vida cotidiana* 3.

Vida privada y vida pública se disocian en el seno de la vida urbana, afirmando como modo de vida vigente el *individualismo*.

3.4.4 Problemáticas contemporáneas de la ciudad y la vida cotidiana

Antes de avanzar con el análisis de la <<codescendencia>> nos parece importante dejar apuntadas algunas reflexiones que el propio Duch nos comenta sobre los problemas vigentes de la *ciudad*, su crisis como <<estructura de acogida>>. Ya mencionamos la <<sobreaceleración>> del <<tiempo>> y el <<espacio>>, en la cual no dejaremos de insistir, proceso que se inicia con la modernidad pero que se agudiza en nuestro momento actual, que malogra el <<trabajo de la memoria>> e impide proyectar *futuros*, está estrechamente vinculada con la fractura de la <<confianza>> que transmitía principalmente la <<codescendencia>>; por otro lado el surgimiento de los *mass media* que se articulan de manera particular en una nueva <<estructura de acogida>> específica de nuestra era: la <<comediación>>, ésta viene a ocupar en gran parte el lugar que antes ocupaba la <<familia>>, la <<ciudad>> y la <<religión>> como ámbitos orientadores.

De acuerdo al monje de Montserrat las culturas pre-modernas tenían la peculiaridad de comprender el <<tiempo>> y el <<espacio>> como dos realidades unidas: “la simultaneidad de las dos dimensiones incluía necesariamente una localización bifronte: el <<mismo tiempo>> presuponía el <<mismo lugar>>.”³⁵⁶ Durante la segunda mitad del siglo XVIII aparece una nueva concepción del <<tiempo>> y comienza a concebirse como <<progreso>> y <<evolución>> marcando nuevas pautas en la <<vida cotidiana>>, se pone el acento en el momento <<presente>>, desechando el <<pasado>>, lo que implica estar siempre en un momento y movimiento “fugaz”, esta tendencia comenzará a generalizarse con el paso de las décadas hasta nuestros días.

Como bien destaca nuestro autor, uno de los primeros occidentales que intuyó lo que significaba la *aceleración* de la vida diaria fue Baudelaire cuando analizó el París transformado por Napoleón y los nuevos bulevares característicos de la ciudad moderna, el artista hablaba del “caos en movimiento” y del <<flâneur>> como arquetipo del hombre moderno. Otro autor fue Walter Benjamín quien desentrañó la relación entre modernidad y progreso vinculándolas con la velocidad y la transitoriedad como ideologías que sirvieron a la consolidación del capitalismo en el siglo XIX, en los años 30 del siglo XX el filósofo alemán hablaba de la <<enfermedad del automóvil>> como

³⁵⁶ *Ibidem*.

“el deseo secreto de descubrir en medio de la decadencia general la manera más rápida de autoeliminarse.”³⁵⁷

Siguiendo a Paul Virilio, nuestro autor expresa que “velocidad” “riqueza” y “poder” están íntimamente unidas y que de hecho son inseparables, “la velocidad es poder” y cambia la <<visión del mundo>>. Para el antropólogo actualmente la velocidad se ha convertido en casi un imperativo para la <<vida cotidiana>> y esto se expresa ejemplarmente en la urbe: “en el momento actual, a causa de la vertiginosa aceleración del *tempo* vital, resulta casi imposible establecer con precisión en qué debería consistir la organización del tiempo en la ciudad de nuestros días (...) Todo parece dar por supuesto que nos encontramos sumergidos en un <<caos temporal>>, en el que las determinaciones <<tayloristas>> del tiempo, sobre todo las del tiempo laboral, entran en conflicto con la situación real de la sociedad actual.”³⁵⁸

Debido a la <<sobreaceleración>> de la *espaciotemporalidad* del ser humano la *ciudad* de nuestros días se *representa* y se imagina más como un “laberinto” que como un espacio habitable: “en los nuevos tiempos, se da una experiencia discontinua del tiempo, el espacio y la causalidad, que son fenómenos transitorios, fugaces y fortuitos o arbitrarios.”³⁵⁹ Como antes mencionamos, para Duch la <<sobreaceleración>> del tiempo vital impide en gran medida el <<trabajo de la memoria>> y la proyección de nuevos futuros, en medio de un mundo acelerado cada vez es más difícil la ponderación o la reflexión sobre la sociedad actual, sus problemas diarios y el tipo de relaciones que se establecen.

El antropólogo catalán observa que la <<sobreaceleración>> *espaciotemporal* impide el correcto funcionamiento de las <<transmisiones>> al interior de las <<estructuras de acogida>>, porque la *velocidad* y la *movilidad*, como valores por sí mismos, imponen su dominio sobre la pedagogía, la meditación y el análisis, provocando una fractura de la <<confianza>> entre los miembros de la <<familia>> y de la *ciudad*; la fugacidad, el olvido y la indiferencia se imponen en las relaciones cotidianas.

Con la <<sobreaceleración>> de la vida se va perdiendo la <<experiencia>> como reflexión crítica y se vuelve irrelevante el mundo exterior: el espacio urbano público. El ser humano se recluye en su <<vivencia>> interior perdiendo <<responsabilidad>> con

³⁵⁷ Walter Benjamin, citado por Lluís Duch, *Luces y sombras de la ciudad. Antropología de la vida cotidiana 3*.

³⁵⁸ Lluís Duch, *Luces y sombras de la ciudad. Antropología de la vida cotidiana 3*.

³⁵⁹ *Ibidem*.

la sociedad a la que pertenece y se vuelve indiferente frente al “rostro del otro”: “creemos que la actual sobreaceleración del tiempo es uno de los ingredientes más importantes de la crisis actual de las <<estructuras de acogida>> y de la disolución del <<mundo dado por garantizado>> (*«the world taken for granted»*), ya que <<todo lo que es sólido se desvanece en el aire>>, de acuerdo con la fórmula de Karl Marx en el *Manifiesto del Partido Comunista*.”³⁶⁰

La <<sobreaceleración>> de la *espaciotemporalidad* humana ha sido agudizada actualmente gracias a los *mass media*, el Internet y a las tecnologías digitales, pero no sólo eso sino que además éstas han contribuido a la <<fragmentación>> del espacio y del tiempo y han generado una especie de simultaneidad espaciotemporal: “Cualquier acontecimiento, accidente o toma de posición, por alejados y extraños que sean, se pueden hacer presentes instantáneamente por mediación de los *mass media*, de tal manera que todo lo que, ahora mismo, está pasando en cualquier rincón del mundo puede convertirse en contemporáneo nuestro, en una especie de sincronía total o de libertad <<temporal intemporal>>, que era completamente desconocida hace sólo unos treinta años”³⁶¹ esta observación nos indica una nueva situación para la <<vida cotidiana>>.³⁶²

Percatándose de dicha relevancia de los *media* Albert Chillón destaca que en nuestros días han formado una cuarta <<estructura de acogida>>, la <<comediación>>, que está tomando el lugar que antes ocupaba la <<codescendencia>>, la <<corresidencia>> y la <<cotrascendencia>>, y está contribuyendo principalmente al quiebre de la <<confianza>> en dichas estructuras. Esta cuarta <<estructura de acogida>> es analizada en el texto *Un ser de mediaciones. Antropología de la comunicación*, escrito en conjunto entre Chillón y Duch, en un apartado más adelante profundizaremos sobre algunas de sus características, por ahora nos parece importante dejar mencionado una problemática que se relacionan con la *ciudad* y los *media*.

Como ya mencionamos la <<comediación>> comienza a ser la principal generadora de las <<transmisiones>> y se vuelve un marco “orientador” de la <<vida

³⁶⁰ *Ibidem*.

³⁶¹ *Ibidem*.

³⁶² Es oportuno destacar aquí que Adorno y Horkheimer, en su texto *Dialéctica de la Ilustración*, especialmente en el capítulo tres, llamado: “La industria cultural como engaño de masas”, fueron de los primeros teóricos en destacar la relevancia de los *media* en la manipulación de la <<vida cotidiana>>, Véase, Max Horkheimer y Theodor Adorno, *Dialéctica de la ilustración*, Madrid, Editorial Trotta, 1994. Posteriormente, Guy Debord, en su texto *La sociedad del espectáculo*, también abordará el problema desde la perspectiva del “simulacro”, véase, Guy Debord, *La sociedad del espectáculo*, Madrid. Ediciones Naufragio, 1994. Duch, junto con Albert Chillón, retoma a ambos cuando profundiza sus análisis en, Lluís Duch y Albert Chillón, *Un ser de mediaciones, Antropología de la comunicación*. Vol 1, Barcelona, Herder, 2012.

cotidiana>>, con relación a la <<corresidencia>> el impacto de esta nueva situación tiene dos grandes consecuencias, por un lado <<lo mediático>> tiende a sustituir a <<lo público>> y promueve la eliminación de <<lo político>>, el <<ciudadano>> es convertido en un <<espectador>> y la *representación* en la pantalla sustituye los “sueños de las colectividades”, haciendo imposible pensar un *futuro* (mejor), ya que éste se encuentra secuestrado por la *instantaneidad* del presente, la <<vida privada>> es separada radicalmente de la <<vida pública>> y acontece el <<declive del hombre público>> (Sennett) irresponsable de su ciudad, este problema lo profundizaremos más adelante, porque constituye una de las fracturas y característica del mundo moderno, además, como hemos mencionado en los capítulos anteriores, Lefebvre y Heller, hablan en este mismo sentido de la separación radical entre <<vida privada>> y <<vida pública>>, por lo que planteamos que este problema es abordado por nuestros autores desde distintas perspectivas que, en general, afirman un mismo proceso histórico, la individualización de la sociedad.

Antes de concluir el apartado y avanzar en el estudio de la <<cotrascendencia>> nos parece relevante mencionar algunos problemas generales en torno a nuestro contexto social, especialmente con relación a las ciudades que habitamos, como la Ciudad de México, sería interesante investigar ¿cómo se configura la escisión entre <<vida privada>> y <<vida pública>> en el interior de la urbe y qué lugar ocupa <<lo mediático>> en este proceso? Creemos que en nuestro contexto actual esta problemática es sumamente relevante sobre todo si consideramos la importancia que juegan los *mass media* en nuestro país y su labor en la <<transmisión>> de *valores* y *normas* e incluso en la influencia que ejercen sobre los ciudadanos en su *elección* de funcionarios, gobernadores y servidores públicos.

Otra problemática que resulta sumamente actual está relacionada con la <<velocidad>> y la <<sobreaceleración>> ¿cómo se expresan estos procesos en la vida cotidiana de la Ciudad de México? como es bien sabido unos de los grandes problemas de la cotidianidad de nuestra urbe son los largos <<desplazamientos>> que tienen que realizar millones de personas todos los días y los enormes trayectos en los que ocupan varias horas, en este contexto la <<velocidad>> del transporte se vuelve un imperativo y la vida diaria se *acelera* a cada instante, mientras la <<movilidad>> se hace más complicada, lo que da como resultado una vida estresada, limitada y deambulante entre los trayectos que realiza, en este contexto ¿no debería privilegiarse la calma, antes que la prisa, el sosiego antes que la ansiedad?

Por último, resulta importante mencionar que Duch observa que la <<corresidencia>>, en la modernidad, ha tenido un alto impacto en el arte, especialmente en la literatura, y que ésta ha logrado describir y llegar a las entrañas de la <<vida cotidiana>> de las urbes, el antropólogo comenta que la ciudad es el ámbito privilegiado de la novela moderna y que ésta a su vez es una de las creaciones más representativas de los tiempos modernos; además observa que mientras el arquitecto, y podríamos decir nosotros lo mismo del sociólogo, ve a la ciudad desde afuera, el novelista la ve desde adentro, aunque para acercarnos a la <<vida cotidiana>> de la *ciudad* necesitamos de ambas visiones; además la novela hace eco de las rupturas del *espacio* y del *tiempo*, reflejando el impacto de la vida moderna.

La novela, afirma Duch, constituye la mejor documentación de los tiempos modernos: “al contrario de lo que sucedía con la épica de la época premoderna, puede considerarse como la <<antiepopéya>> del desencantamiento y la fragmentación de una vida anodina y vacía; una vida que parece, al menos en términos generales, que, casi sin proponérselo, apáticamente, ha renunciado a todas las formas de superación de la contingencia. La novela moderna ha puesto de manifiesto que la ciudad es un tejido narrativo vivido y sufrido en presente, que continúa fabulando (mi (s)tificando) sin cesar al ritmo del vivir de sus ciudadanos.”³⁶³

Estas observaciones tienen un paralelismo con las ideas de Lefebvre sobre la ciudad, la novela y la <<vida cotidiana>> que expusimos en el capítulo anterior, ya que para el filósofo francés estos tres ámbitos (vida urbana, cotidianidad y novela) están en íntima relación. En las conclusiones generales de este trabajo profundizaremos un poco más en estas observaciones, por ahora nos parece pertinente dejar apuntado que la novela puede ser de gran ayuda a un eventual estudio de la vida cotidiana en nuestra sociedad mexicana.

3.5 La Religión o la <<cotrascendencia>>

Hemos mencionado que para nuestro autor el ser humano es <<estructura>> e <<historia>>: es un ser logomítico, ambiguo, *homo parlante* y *homo faber*, ser finito y deseante que tienen memoria y olvida, es un *zoon politikon*, <<animal simbólico>> y *homos religiosus*, dimensiones con las que simultáneamente se enfrenta a la <<contingencia>> (el mal, la muerte), construye *su* mundo, organiza una familia, da

³⁶³ Lluís Duch, *Antropología de la ciudad*, Barcelona, Herder, 2015, p. 289.

forma a su comunidad y se relaciona con los otros seres humanos, la naturaleza y el <<más allá>>: la muerte.

Para Duch la <<religión>>, como <<estructura de acogida>>, es la manifestación más elocuente del <<*homo religiosus*>> y del <<animal simbólico>> que es todo *homo sapiens*, de hecho es una de las <<respuestas>> del ser humano a la angustia de su finitud y la conciencia de su futura muerte, observa nuestro autor: “la religión, porque es un <<hacer práctico>> ubicado en un tiempo y un espacio concretos, siempre y en todas partes, ha constituido un síntoma muy evidente de la profunda cuestionabilidad del ser humano que se plantea las <<cuestiones fundacionales>> (¿por qué la vida, la muerte, el mal: hay un más allá? Etc.) como cuestiones cotidianas.”³⁶⁴

3.5.1 La <<coimplicación>>: religión y política en la vida cotidiana

En la introducción a su texto *Armes espirituals i materials: religió*, el antropólogo catalán nos indica que la <<cotrascendencia>> va a ser abordada en relación con <<la política>> ya que ambas son expresiones de la <<interioridad>> y la <<exterioridad>> del ser humano y están coimplicadas en las <<transmisiones>> y en las expresiones cotidianas, para ello construyó tres textos, el que recién mencionamos: *Armes espirituals i materials: religió*³⁶⁵ (4.1) enseguida *Armes espirituals i materials: política*³⁶⁶ (4.2) y *Religión y política*³⁶⁷ (4.3). Para nuestro autor no debería de hablarse de lo *religioso* y lo *político* como dos dimensiones separadas sino más bien de lo <<religioso-político>> como dos aspectos coimplicados del ser humano que reflejan su *interioridad* y su *exterioridad* en un movimiento permanente, aun así, aclara, es pertinente pedagógicamente estudiarlas por separado, aunque en la práctica siempre se manifiesta conjuntamente.

Dada la basta amplitud de la discusión que el antropólogo plantea, nuestro acercamiento a la <<cotrascendencia>>, como lugar de acogida del ser humano, estará enfocado en resaltar las características de esta estructura que consideramos importantes para la comprensión de la <<vida cotidiana>> y resaltar las problemáticas que de ellas se derivan para nuestra época contemporánea. Abordaremos brevemente el volumen 4.1 y

³⁶⁴ Lluís Duch, *Armes espirituals i materials: religió. Antropologia de la vida quotidiana 4,1*, Barcelona, Publicacions de la Abadía de Montserrat, 2001, p. 60. (Traducción propia) “la religió, perquè és un <<afer pràctic>> ubicat en un temp i un espai concrets, sempre i arreu, ha constituït un símptoma molt evident de la profunda qüestionabilitat d’un ésser humà que es planteja les <<qüestions fundacionals>> (per què la vida, la mort, el mal?: hi ha un <<més enllà<<? etc.)” com a <<qüestions quotidianes>>.”

³⁶⁵ Lluís Duch, *Armes espirituals i materials: religió. Antropologia de la vida quotidiana 4,1*, Barcelona, Publicacions de la Abadía de Montserrat, 2001.

³⁶⁶ Lluís Duch, *Armes espirituals i materials: Política. Antropologia de la vida quotidiana 4, 2*, Barcelona, Publicacions de la Abadía de Montserrat, 2001.

³⁶⁷ Lluís Duch, *Religión y política*, Barcelona, Fragmenta, 2014.

4.2 y sobre todo nos referiremos al 4.3 que es en donde plantea sus principales conclusiones.

3.5.2 Vida cotidiana y armas espirituales

Un primer dato que nos resalta nuestro autor es que cuando se habla de <<religión>> siempre se refiere a una religión concreta ubicada históricamente, por lo que debería de hablarse de religiones; sobre este punto no hay que confundir <<lo religioso>>, como estructura antropológica, con <<la religión>> como articulación histórica; otro dato más es que el término <<religión>> es de origen occidental y sus elementos más importantes tienen sus antecedentes en los griegos y semitas, por lo que su aproximación a la <<religión>> será a la de la cultura occidental y más específicamente al judaísmo y sobre todo al cristianismo, que es la “religión de Europa.” De esta última observación se deriva que no puede haber una definición exhaustiva de la religión porque ésta es también una realidad dinámica sujeta a la <<contingencia>> y por tanto las definiciones siempre serán provisionales.

Según el antropólogo, en Grecia los términos que se utilizaban para designar las actividades religiosas era *threskeia*, que es culto y piedad, *eulabeia* que refiere a la precaución, circunspección y temor, *Nomos* que es ley y orden divino y *basileus*, que refiere al rey del universo. En Roma Cicerón enlaza la palabra religión con *legare*, << cosechar >>, << reunir >>, la vincula con la repetición y la novedad, pero igual con el temor, el pudor, el culto y la ceremonia. Por su parte Lactancio une religión al verbo *ligare*, que significa reunir, unir, vincular con Dios.

Estas acepciones permanecerán implícitas y explícitas en la religión occidental en su larga historia y tomaran rostros diversos, lo que nos interesa destacar sobre estos elementos es que son las <<armas espirituales>> que la <<religión>> occidental ha desarrollado para enfrentar la <<contingencia>>, el mal, y la muerte, asimismo para darle <<sentido>> y orientación a la vida, que haya orden que permita ligar al ser humano con la trascendencia, la naturaleza y los otros, por medio del culto, el ritual, la piedad, la precaución, el cuidado, actualizando y reactualizando las relaciones con lo divino y lo sagrado.

La presencia de la <<religión>> en el mundo permite a nuestro autor observar que en el ser humano hay un profundo <<deseo>> por enfrentar su <<finitud>>, o en otras palabras es un ser de aspiraciones infinitas que de alguna manera está inconforme con su situación de mortal y con la <<contingencia>>, por eso la pregunta por la existencia del <<más allá>> de la vida siempre es latente y, por lo tanto, la respuesta religiosa siempre

es potencial, aunque no es la única, de ahí que el monje catalán insista que el *anthropos* “es siempre un posible *homo religiousus*.”

Este problema cobra vigencia especialmente en la <<vida cotidiana>> y sobre todo en nuestra época moderna que desde la Ilustración se ha planteado de diferentes formas acabar con la <<religión>> a la que se ha llegado a concebir como “pensamiento inferior”, “irracional”, “infantil”, y en última instancia como “falsedad” y “alienación”.

Sobre esta problemática, el autor nos hace interrogarnos: ¿si el *anthropos* es un <<animal simbólico>>, que para poder establecer <<praxis de dominación de la contingencia>> tienen que recurrir a todas sus dimensiones, entonces eliminar <<lo religioso>> no conlleva un peligro para la salud y las buenas relaciones entre los seres humanos? ¿Las <<armas espirituales>> que proporcionan todas las religiones no permiten a cada ser humano hacer frente a la angustia por la muerte? ¿Es posible que <<la política>> o la ciencia sustituyan a la <<religión>> en sus funciones espirituales?

Sobre estas cuestiones Duch nos recuerda que el ser humano es <<polifacético>>, <<polifónico>> y <<poliglota>, y que para expresar su <<interioridad>> y dar forma a su <<exterioridad>> requiere tanto del *logos* (conceptos) como del *mythos* (imágenes), de la <<religión>> y de la <<política>>, cada una por su lado han llevado a un <<reduccionismo>> y un <<monolingüismo>> que afectan la constitución psíquica y fisiológica del individuo y también de sus relaciones sociales.

Otra de las características importantes de la <<religión>>, como <<estructura de acogida>>, es su vínculo con la <<narración>>, es decir con el <<lenguaje>>. Sobre este punto Duch hace un recorrido por las diferentes definiciones de la religión, desde los primeros críticos de la religión del siglo XIX, Taylor, Spencer, Muller, pasando por la escuela francesa de antropología, Durkheim, Mauss, y revisando a los antropólogos contemporáneos como Levis-Strauss y Geertz.

Más allá de las diferentes conclusiones y definiciones a las que llegan los distintos autores, algunas de las cuales son contradictorias e irreconciliables entre sí, lo que Duch observa es la imposibilidad de una <<definición>> exhaustiva de la religión y la necesidad de su estudio desde distintas perspectivas y con el concurso de diversas ciencias y disciplinas, asimismo da cuenta de la necesidad antropológica de las *definiciones*, el ser humano en su <<vida cotidiana>> necesita tener <<definiciones>>: *narraciones* y *explicaciones* sobre su mundo, los otros, la naturaleza y lo divino, que le permitan establecer <<praxis de dominación de la contingencia>> siempre provisionalmente, porque las definiciones también son provisionales y van cambiando a

lo largo de la historia. Una precisión pertinente que nos indica el antropólogo sobre la relación <<religión-lenguaje>> es que no existe por sí mismo un “lenguaje religioso”, o político, sino que la <<religión>>, y la <<política>>, recurren a la capacidad poliglota y polifónica del ser humano para expresar sus preocupaciones y tratar de proponer ciertas respuestas.

Para nuestro autor: “la religió concreta d’un gruo humà arriba a constituir-se, tant a nivell erudit como popular, com a conseqüència del conjunt de relacions somnis, desigs y suposicions que, en llur món quotidià mantenen els éssers humans amb la protología y l’escatologia; relacions que, com és prou be conegut, adopten quasi sempre una forma narrativa e forma de mite o d’acció cultual”³⁶⁸ por eso para Duch donde hay <<narración>> hay rastros de <<religión>> que actualizan el lazo del ser humano con el <<más allá>>: un *tiempo* y un *espacio* sobrenatural.

Esta observación es de radical importancia para la comprensión de la <<vida cotidiana>> en nuestros días, ya que, a pesar de todos los esfuerzos ilustrados por desterrar a la religión del mundo moderno, las formas y expresiones religiosas contemporáneas están en auge, casi como moda o *new age*, y la llamada <<secularización>> de la modernidad en realidad puede ser comprendida más que como el fin de la religión como un cambio cultural al interior de Occidente. Este problema es fundamental y lo desarrollaremos más adelante cuando abordemos la coimplicación religión y política, por ahora nos interesa terminar de destacar que la <<narración>> es una de las <<armas espirituales>> con las que cuenta el ser humano para dar <<forma>> a su <<vida cotidiana>>.

Una precisión importante que hace Duch es la distinción entre <<narración> y <<explicación>>, mientras que la primera procede por vía de *simpatía* y trata de <<transmitir>> una experiencia y un *sentido* por medio de <<imágenes>, la segunda procede por vía conceptual, demostrativa y experimental, busca <<transmitir>> un conocimiento por medio de <<conceptos>>. El ser humano en su <<vida cotidiana>> necesita tanto de *narraciones* como de *explicaciones*, de imágenes y conceptos, la característica de la <<religión>> es que utiliza principalmente las *imágenes* para transmitir su sentido, mientras que la <<política>> utiliza más los *conceptos*, pero tanto una como otra recurren a ambos elementos, por eso para nuestro autor *narración* y

³⁶⁸ Lluís Duch, *Armes espirituals i materials: religió. Antropologia de la vida quotidiana 4,1*, Barcelona, Publicaciones de la Abadía de Montserrat, 2001, p. 123

explicación están coimplicadas igual que religión y política, imagen y concepto, *mythos* y *logos*.

3.5.3 Vida cotidiana y armas materiales

Para Duch, el ser humano, como consecuencia de su dimensión *espaciotemporal*, de su finitud y de la imperiosa obligación permanente de tomar decisiones, siempre ha sido, es y será un *zoon politikon*. De acuerdo a nuestro autor la <<praxis política>> tienen como centro la <<administración de intereses humanos>>, legítimos o ilegítimos, pacificadores y deshumanizadores, porque como toda actividad humana <<la política>> está fuertemente marcada por la <<ambigüedad>> que constituye al *anthropos*, pero además donde hay <<intereses>> necesariamente hay <<conflicto>>, que puede llevar a la enemistad (esquema amigo-enemigo: Schmitt), pero no necesariamente, porque también puede llevar al respeto de la “alteridad” (Levinas), por eso para Duch la <<ética>> sigue inmediatamente a la <<política>>.

Según observa el antropólogo las diferentes culturas de la antigüedad como China, Egipto, Mesopotamia, y podríamos decir nosotros también Mesoamérica, desarrollaron una reflexión política, más precisamente: <<política-religiosa>>. Pero fue Grecia donde por primera vez la reflexión tuvo lugar en el <<espacio público>> y se planteó como un problema que tenían que resolver los ciudadanos, más o menos al margen de la voluntad de los dioses, a través de discusiones, críticas, debates, ponderaciones y acuerdos en común.

Tucídides, Platón y Aristóteles constituyen el origen de la reflexión política filosófica en el seno de la *polis*, según nuestro autor estos pensadores estaban preocupados por la crisis que vivía su ciudad, su religión y por el nacimiento de los imperios de Macedonia y Roma, plantearon sus ideas con base en un contexto histórico específico y sus propuestas eran diseñadas para su sociedad: Occidente.³⁶⁹ De una manera parcial, pero cierta, las ideas que se plantearon entonces han impactado, para bien y para mal, a lo largo de toda la historia de Occidente y más recientemente también a otras latitudes del mundo no occidental.

³⁶⁹ Como observa Duch, a lo largo de los siglos éstos pensadores han sido retomados en otras latitudes por diferentes filósofos e incluso por líderes políticos que han aplicado sus principios a realidades ajenas, lo cual ha tenido en muchos casos impactos negativos, ya que se presentan como políticas coloniales, impuestas desde arriba a una población no occidental. Véase, Lluís Duch, *Armes espirituals i materials: Política. Antropologia de la vida quotidiana 4, 2*, Montserrat, Publicacions de la Abadia de Montserrat, 2001, pp. 18-19.

Duch reconoce que la discusión sobre <<política>> es monumental en nuestra época y afronta el problema estudiando a los principales pensadores occidentales, lo que nos interesa destacar de toda su reflexión son algunas de las principales <<armas materiales>> que proporciona la <<política>> a todo ser humano en su <<vida cotidiana>> y que se complementan con las <<armas espirituales>>.

El monje catalán destaca que existen tres grandes temas que se relacionan con el ejercicio de la <<política>> y que han sido objeto de reflexión en prácticamente toda la historia de Occidente: 1) las características formales que tienen que ver con los *lugares en los que* y a partir *de* los cuales se lleva a cabo la actividad política, 2) el segundo insinúa el paso del “marco teórico” a la “acción concreta” y lo presenta esquemáticamente como la relación <<ética-política>> y 3) la práctica concreta, la cual analiza a través de los “campos de concentración” del siglo XX.

A partir de estos tres grandes temas el autor presenta las diferentes <<armas materiales>> que otorga el ejercicio de la política y como se articulan cotidianamente a través de procesos de institucionalización. Como mencionamos el primer tema tiene que ver con los *lugares* en lo que se lleva a cabo la práctica, sobre ello el antropólogo afirma que independientemente de la geografía y la época, el *anthropos* no puede dejar de tomar <<decisiones>>, negarse a ello igual es una decisión, por lo que la actividad política también es su destino ineludible.

Ahora bien, las formas en que se articula toman rostros diversos, según como se ejerza, por eso nuestro autor distingue entre actividad política como “especialización”, actividad que llevan a cabo los políticos y se conforma en las instituciones, y la política como actividad cotidiana. Desde el punto de vista de Duch solo en momentos excepcionales, como en la Revolución Francesa o la Revolución Rusa, el conjunto de la población toma parte de la actividad política “especializada” o por lo menos interviene en su diseño, forma, orientaciones y límites. Es decir, hay un movimiento entre la política como actividad cotidiana, toma de decisiones, y su institucionalización en formas de gobierno y marcos jurídicos donde aparece y se desarrolla la *burocracia*.

Un “arma material” muy importante que proporciona la <<política>> es el <<poder>> un elemento que en la cultura occidental ha tenido sobre todo usos perversos, pero esto no significa que el <<poder>> sea por sí mismo <<dominación>> y subordinación de unos sobre otros, una interpretación errónea que ha costado el descredito total de la política sobre todo a partir de la Ilustración y más concretamente durante la primera mitad del siglo XX.

Siguiendo a Hannah Ardent, nuestro autor distingue entre <<poder>>, como la capacidad del ser humano para organizar sus fuerzas y su vida pública, por lo tanto, es sobre todo una dimensión social pertenece a grupos, y la <<dominación>> como el ejercicio perverso del <<poder>> que implica la subordinación y casi siempre la violencia. Además, dos elementos están íntimamente unidos al <<poder>> como dominación, uno es la *burocracia* y otro la *tecnología*, ambos han tomado su rostro más terrible en los campos de exterminio creados por los nazis, y ambos caracterizan al tercer elemento, como veremos más adelante.

En síntesis, nuestro autor reconoce que la discusión sobre los *lugares en y desde* los cuales se lleva a cabo la política son, en general, tres: el de la <<vida cotidiana>>, que involucra al conjunto de la especie y tiene que ver con las <<decisiones>> del día a día; el de los políticos, como actividad especializada que se organiza en y desde las instituciones, y el de la política “a partir de la sociedad como sujeto”. Este último *lugar* tiene su ejemplo paradigmático en la democracia griega y su emplazamiento, el ágora, en la actualidad, observa nuestro autor, es la que goza de más precariedad.

Sobre el segundo elemento, la <<ética-política>>, lo primero que nos recuerda nuestro autor es la distinción entre <<moral>> y <<ética>>. La moral se vincula sobre todo con las instituciones sociales, religiosas, políticas, jurídicas, que en el transcurso de la historia se han ido formando y reivindican unos ciertos valores que se establecen como *códigos* culturales de comportamiento con los cuales cada individuo se enfrenta, se los apropia y a partir de ellos puede establecer nuevas formas de relaciones.

La <<ética>>, y también la política, se encuentra con este universo moral, *a priori*, ya constituido y se plantea su reflexión, que también contiene momentos éticos, pero que estos son cambiantes, comenta Duch: “la ética describe, por un lado, las reglas y valores que orienta efectivamente la conducta moral, y del otro, se interroga sobre la legitimidad racional de estos valores y reglas”³⁷⁰ De modo que la <<ética>> es un *a posteriori* y sobre todo un “horizonte ideal” y orientación fundamental de las referencias del individuo: “es referise a la acción inmediata y concreta al interior de un mundo que ciertamente nunca será el <<mejor de los mundos>>”³⁷¹

³⁷⁰ Duch, Lluís, *Armes espirituals i materials: Política. Antropologia de la vida quotidiana* 4, 2, Montserrat, Publicacions de la Abadía de Montserrat, 2001, p. 63. (Traducción propia). “*l'ètica descriu, d'una banda, les regles i els valors que orienten efectivament la conducta moral i de l'altra, s'interroga sobre la legitimitat racional d'aquests valors y regles.*”

³⁷¹ *Ibidem.* p. 65. “*es refereix a l'acció immediata y ben concreta a l'interior d'un món que mai certament no serà el <<millor dels mons>>.* (Traducción propia).

Ahora bien, en la <<vida cotidiana>>, y en la acción política, no hay separación radical entre <<moral>> y <<ética>>, ambas constituyen el actuar y los principios de orientación del individuo y las comunidades, son <<armas materiales>>. Esta observación cobra vigencia en nuestros tiempos modernos cuando la figura de Dios ha sido declarada muerta y los principios que guían a la sociedad ya no son exclusivamente religiosos, sino que refieren al mismo ser humano.

El tercer elemento de la reflexión es la “práctica concreta” de la <<política>> y como mencionamos antes Duch sitúa su análisis en los campos de concentración. Dos aspectos importantes distinguen este tercer elemento: la <<burocracia>> y la <<tecnología>> que son llevados a su radical instrumentalización configurando el “totalitarismo del siglo XX” que tiene como rasgos: una doctrina omniabarcante de todos los aspectos de la vida, un “líder” o dictador, dominio de los medios de propaganda, control eficiente de las fuerzas militares y policíacas y centralización de toda la economía, rasgos que no operan al margen del “derecho”, la “legalidad” y la “legitimidad”, sino que, al contrario, se presenta como resultado de “leyes de la naturaleza” (biologismo teutónico) o “leyes de la historia” (totalitarismo soviético).

La discusión sobre la acción práctica de la política en los campos de exterminio permite explicar al antropólogo dos grandes problemáticas contemporáneas, la <<ambigüedad>> que caracteriza a la <<política>> y su expresión como el <<mal >> y la coimplicación entre <<religión>> y <<política>> en la modernidad que se expresa en la discusión en torno a la <<secularización>> y el peligro que acarrear los <<discursos>> monolingüistas para la <<vida cotidiana>> de individuos y comunidades. Estos problemas los abordaremos en el siguiente apartado, antes nos parece pertinente sintetizar las reflexiones sobre las principales <<armas materiales>> que proporciona la <<política>> a la <<vida cotidiana>>.

En primer lugar recordar que la <<ética>> sigue a la <<política>>, por lo tanto es quizá su principal arma para configurar relaciones sociales cordiales con los “otros”, no hay que olvidar tampoco que la <<moral>> está siempre presente y es el mundo de valores y normas que se ha de apropiarse cada persona; el <<poder>> como forma de organizar las fuerzas sociales es un arma de gran calibre que se ha pervertido fácilmente en la historia de Occidente y se ha ejercido como dominación, pero el poder es ante todo el conjunto de las fuerzas de un grupo o comunidad que se organiza en torno a unos valores, normas y principios.

Dos elementos más, la <<tecnología>> que se expresa en la conformación de las instituciones y los mecanismos que permiten ejercer el poder, la que no hay que confundir con la <<técnica>> que es la capacidad del ser humano de crear <<herramientas>>, y la <<burocracia>> este último elemento resulta importante en la consolidación de los grandes imperios y sistemas totalitarios, llevada al extremo hace del ser humano un engranaje dentro de la gran maquinaria, que sólo actúa con base en órdenes y pierde toda “responsabilidad” de sus actos.

Antes de pasar al problema de la religión y la política en la modernidad nos parece importante dejar apuntado que en la segunda parte del texto que estamos refiriendo de Duch, *Armes espirituals i materials: política*, el antropólogo profundiza su discusión en torno a la expresión <<vida cotidiana>>, refiriéndose a una serie de autores que han dedicado sus estudios a la cotidianidad y desde diferentes perspectivas teóricas, entre otros autores refiera a Lefebvre, Schutz, Goffman, Habermas y Waldenfels. El breve análisis que realiza nuestro autor en esas líneas se enfoca en dos grandes puntos que desarrollaremos en la primera parte del siguiente capítulo, ya que la discusión es importante para nuestro propio trabajo, el primero es que Duch destaca que han existido dos grandes direcciones de estudio de la <<vida cotidiana>>, la perspectiva materialista y la fenomenológica, como nosotros mismos apuntamos al inicio de esta investigación, el segundo es que ninguna de las dos perspectiva ha reflexionado explícitamente sobre la importancia de la religión y la política, como dos dimensiones coimplicadas, en la reflexión sobre la cotidianidad.

3.5.4 Religión y política en la vida cotidiana moderna: secularización y reencantamiento del mundo

En su texto *Religión y política*, nuestro autor observa que desde el siglo XVI, pero sobre todo en los siglos XVII y XVIII, gracias a los descubrimientos geográfico-culturales los valores predominantes del mundo occidental, que tenían su base principal en el cristianismo como <<religión de Europa>>, comienzan a volverse relativos y empieza un <<desencantamiento>> del cosmos religioso cristiano, acompañado de un <<reencantamiento>> de los universos no europeos.

Distintos pensadores como Montaigne, Montesquieu y Rousseau trataron de fundamentar un nuevo orden social y *político* que ya no tuviera ninguna referencia a los valores de la <<religión>> (cristiana), pretendían crear una sociedad <<política>> en la que el *contrato* <<racional>>, basado en el pensamiento científico, dominara las relaciones sociales y las instituciones. Los *sentimientos*, la *imaginación* y los *deseos* del

ser humano pasaban a ser considerados <<irracionales>> e inferiores frente a la <<razón>> y por lo tanto tendrían que estar subordinados a ella.

Esta concepción de la <<religión>> como <<irracional>> será una herencia que retomaran distintos pensadores a lo largo del siglo XIX y XX –entre los clásicos de la teoría social destacan Marx, Durkheim y Weber– y dará pie a continuos intentos por desterrar a la <<religión>> del <<mundo moderno>>, o por lo menos de subordinarla a su <<función social>> y a sus <<valores>> positivos (solidaridad, ética). De acuerdo a las investigaciones de Duch, en Inglaterra los <<antropólogos de gabinete>> como Spencer, Morgan y Taylor abordaron el estudio de la <<religión>> desde la óptica del <<evolucionismo>> biológico y cultural; a partir de lecturas hechas de los reportes coloniales deducían que las <<razas>> de ultramar (africanas y asiáticas principalmente) no habían alcanzado fases superiores en el desarrollo de su pensamiento, ni en sus formas sociales de organizarse, que continuaban viviendo en un mundo totalmente <<encantado>> lleno de espíritus y fantasías, e incluso no habían evolucionado en sus rasgos biológicos, por lo que eran consideradas <<razas inferiores>> a la <<raza anglosajona>>.

En general, los teóricos del siglo XIX estaban obsesionados por el <<origen>> de la familia, el derecho, el estado y la <<religión>> y lo explicaban como un proceso de <<evolución>> social: los pueblos de ultramar llamados <<primitivos>> o <<salvajes>> constituían la <<infancia de la humanidad>> mientras que Occidente era la cúspide; además, la <<religión>> era para ellos una cosa absurda, que en última instancia se podía explicar *psicológicamente*. En palabras de Duch: “los primeros críticos de la religión hablaban no de la muerte de una religión específica –el cristianismo– sino de la defunción de la <<posibilidad religiosa del ser humano>>.”³⁷²

Nuestro autor observa que la crítica científica de la <<religión>>, en el siglo XIX, se desarrolla en un contexto en el que el Estado liberal buscaba una <<autolegitimación>> laica, sin dejar de ser sagrada, por lo que se confrontaba con el <<poder>> religioso del cristianismo, buscaba no solo apoderarse de sus bienes materiales y su riqueza sino también de su capacidad para influir sobre la <<conciencia privada>> de las personas. Es decir, la crítica de la religión se da en un contexto de plena confrontación entre <<religión>> y <<política>>; en última instancia los distintos teóricos del siglo XIX, que hemos mencionado, trataban de fundamentar la <<legitimidad>> de la <<política>>

³⁷² Lluís Duch, *Religión y política*, Barcelona, Fragmenta, 2014, p. 163.

‘secularizada’ y la cimentaban en el pensamiento científico que se pretendía incuestionable.

De acuerdo con Duch durante la segunda mitad del siglo XIX la <<ideología del progreso>>, proveniente de la Ilustración, se mezcla con el <<evolucionismo social>> y sobre ambos se fundamenta la institución del Estado liberal con exigencias de absolutez, es decir, se presenta como una elaboración *racional* del más alto nivel “evolutivo”, la cúspide del “progreso” de la humanidad, que no puede ser cuestionada por ningún otro poder, religioso, metafísico o terrenal. A partir de entonces el Estado liberal comienza a adquirir rasgos propios de una <<religión>>: incuestionabilidad del <<discurso>> y capacidad para *autolegitimarse*.

El problema central que nos plantea el antropólogo sobre este punto es ¿acaso no toda forma de <<legitimación>> alude, de una manera u otra, a una forma de <<sagrado>> y por lo tanto de <<religión>>? En otras palabras: ¿de dónde proviene la <<legitimación>>, exclusivamente de un *contrato social* racional o acaso no requiere de un <<discurso>> incuestionable, es decir <<teológico>>?

Para tratar de resolver estos problemas el monje aborda la discusión entorno la <<secularización>> y refiere a una gran cantidad de autores que han abordado el tema, tres de ellos nos parecen de suma importancia mencionar porque sintetizan las discusiones y permiten al antropólogo plantear su propia hipótesis sobre el tema, Hans Blumenberg, Carl Schmitt y Karl Löwith.³⁷³

Antes de abordar las tesis de estos tres autores nos parece pertinente destacar que el problema religioso cobra una importancia enorme en el periodo de entreguerras y después de la Segunda Guerra Mundial. El contexto social en Europa era de una confusión generalizada, frustración, pobreza y desencanto, las grandes promesas de la <<razón>> ilustrada habían fracasado literalmente. De acuerdo con las reflexiones de Duch en situaciones históricas de crisis global, se reactivan las <<teologías políticas>>, que siempre son <<teologías de la crisis>> acompañadas de <<políticas de la crisis>>, en el contexto de entreguerras esto se manifestó en la aparición de <<mesías políticos>> de las más variadas posiciones de izquierdas y de derechas, que prometían la <<salvación>> del desastre provocado por la <<razón>> ilustrada y el Estado liberal, sus <<discursos>>

³⁷³ Para abordar la interpretación que hace Duch de estos autores no sólo nos serviremos del texto ya citado, *Religión y política*, también del seminario que el autor impartió en México, en Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la UNAM, en el año 2011, y que versó sobre “Lo religioso-político hoy”.

políticos, con pretensiones de científicidad, representaban un retorno al pensamiento mítico.

Como bien destaca el antropólogo, la historia del nacionalsocialismo pone de manifiesto que aunque sus principales ideólogos hacían uso del lenguaje de la <<razón>>, paradójicamente se fundamentaban en el oscuro mundo del <<mito>> y el biologismo teutónicos, en el que la <<fatalidad heroica>> y el <<culto a la muerte>>, resumidas en la <<sagrada escritura>> de *Mein Kampf*, representaban las concreciones litúrgicas que imponía el *Führer* a sus creyentes. El ascenso del fascismo en Italia y el triunfo del nacionalsocialismo en Alemania ponen de nuevo en el centro de la reflexión filosófica el problema de las <<religiones políticas>>, por eso no es casual que Schmitt, Blumenberg y Löwith, estuvieran interesados en comprender qué significaba la <<secularización>> y qué consecuencias se desprendían de ella.

De acuerdo con la interpretación de Duch, Blumenberg parte de la idea de que nuestros tiempos modernos se caracterizan porque se <<legitiman>> a partir de sí mismos y se <<autofundan>> por medio de una ruptura radical con el pasado; en su texto *La legitimación de la edad moderna* menciona que <<la modernidad se autoriza a sí misma>>, con lo cual llega a la <<autodeificación>>, se aleja de toda trascendencia y se remite a sus propias posibilidades. Lo que el filósofo señala como <<secularización>> es la ruptura radical con la <<tradición>>, con las <<herencias>>, porque la modernidad se <<autolegitima>> a sí misma.

Nuestro autor observa que Carl Schmitt comprende de manera radicalmente distinta la <<secularización>>, para él cualquier tipo de <<legitimidad>> se funda en el pasado, por lo que la <<modernidad>> también se fundamenta en la <<tradición>>; Duch observa que en el texto *Teología Política* de 1922, Schmitt menciona que <<todos los conceptos dominantes de la teoría moderna del Estado son conceptos teológicos secularizados>>. A partir de aquí funda su noción de <<Soberano>> y de <<estado de excepción>>, el <<Soberano>> se <<autolegitima>> a sí mismo y tiene el poder para declarar quien es su <<amigo>> y su <<enemigo>>, que es *legal* y que es *ilegal*. En el fondo su visión reduce la <<secularización>> a una analogía donde una supuesta sustancia <<teológica>> se seculariza, se <<desteologiza>>, en conceptos <<laicos>> y reaparece con exigencias de absolutez.

Las perspectivas teóricas de Blumenberg y Schmitt son irreconciliables, pues mientras el filósofo pone el acento en la <<ruptura>> y en la idea de que los tiempos modernos se <<autolegitiman>> a sí mismos, el jurista afirma que sólo es posible la

<<legitimación>> con base en la <<tradicición>>. Sin embargo, Duch observa un punto en común, ambos parten de los <<nominalismos>> del siglo XIV que niegan los <<universales predicables de Dios>> y que solicitan a los creyentes que no se preocupen por el mundo del <<más allá>>, sino que se concentren en el mundo del <<más acá>>, el de la <<política>>. Para Blumenberg esta <<ruptura>> representa el punto de partida de la modernidad, mientras que para Schmitt sólo significa el paso del <<poder soberano de Dios>> al <<poder del Soberano>>.

La crítica que el antropólogo catalán le hace a ambos es que el ser humano es al mismo tiempo <<tradicición>> y <<cambio>>, es decir, la modernidad y su <<legitimidad>> no se fundan únicamente a partir de una <<ruptura>> radical con el pasado, como afirma Blumenberg, sino que requiere de ciertas *continuidades*, al mismo tiempo la <<tradicición>> no es el único elemento que <<legitima>> la modernidad, como cree Schmitt, y nunca es *estática*, pues son innegables las múltiples transformaciones sociales de los últimos siglos.

Según las observaciones de Duch, por encima de las diferencias teóricas, que por lo demás son insalvables, el debate en torno a la <<secularización>> entre Blumenberg y Schmitt plantea de fondo que existe un <<cambio>> radical en la *estructura* misma del *homo sapiens*, es decir, ambos piensan que ha muerto la <<posibilidad religiosa del ser humano>> y que será sustituida por la filosofía (Blumenberg) o por el derecho (Schmitt).

Con relación a Karl Löwith, Duch observa que éste realiza una revisión de las filosofías de la historia y considera el problema desde la perspectiva del modelo bíblico cristiano del paraíso y la llegada del mesías, refiriéndose a su texto *Historia del mundo y la salvación*, observa que para Löwith <<la secularización del mundo cristiano arroja sobre la historia moderna una luz paradójica, es cristiana por su orígenes y anticristiana por sus resultados>>, es decir hay una *continuidad* histórica en la que paulatinamente la <<ética>> cristiana ha cobrado autonomía y se ha vuelto contra el mismo cristianismo, esto es para él la <<secularización>>.

La crítica que Duch hace a Löwith es que no diferencia entre los múltiples *procesos* históricos que se han efectuado al interior de la religión cristiana a lo largo de los siglos, ni distingue entre los *orígenes* y los *resultados*, pues para Duch estos últimos no son tan anticristianos como aparentan. La aportación fundamental que el antropólogo catalán retoma de Löwith es que su estudio se centra en la <<tradicición cristiana>> y observa que las consecuencias del proceso de <<secularización>> no son propiamente

<<antirreligiosas>>, en otras palabras, Löwith no habla de la muerte de la <<posibilidad religiosa del ser humano>> y en eso se distingue radicalmente de Blumenberg y Schmitt.

El <<desencantamiento del mundo>>, del que habla Weber, sin duda marca en gran medida los procesos de modernización, pero como bien observa Duch al <<desencantamiento>> le siguen inmediatamente unos procesos de <<reencantamiento del mundo>>, que en el caso de Occidente tuvieron su fatal culminación en los sistemas totalitarios, el nacionalsocialismo y el socialismo soviético.

Como antes observamos, en la historia moderna de Occidente la <<religión>> y la <<política>> han estado en permanente confrontación, en su lucha han buscado ser las propietarias exclusivas del <<discurso teológico>>, es decir de aquel discurso que no necesita *justificación*, explica Duch: “por <<discurso teológico>> entendemos toda conquista y ejercicio del poder –convencionalmente religioso o político o, por lo general, político-religioso– que se proclama y se impone –o, por lo menos, lo intenta– con una exigencia total e indiscutible de absolutez, lo cual, aunque retóricamente se niegue, lo sitúa en un ámbito <<meta-físico>>, esto es, propiamente teológico o, al menos, de una larvada <<teología política>>.”³⁷⁴

De acuerdo con el antropólogo catalán, la <<secularización>> en realidad puede ser entendida como un <<cambio del propietario del discurso teológico>>, no sólo en lo que respecta al control de los bienes materiales y la riqueza (la ciudad) sino también sobre el control de la <<conciencia privada>> de los ciudadanos. En otras palabras, en el <<mundo moderno>> no hay tal defunción de la <<religión>> sino que la <<política>> adquiere rasgos religiosos, el Estado liberal moderno se funda en un discurso <<racional>> que en última instancia es <<metafísico>> porque no requiere de ninguna *justificación*, se <<autolegitima>> a sí mismo, creando una especie de <<sagrado>> laico que intenta reemplazar a las antiguas creencias y llega a plantear exigencias religiosas.

Cuando Duch se refiere al <<discurso teológico>> precisa que todo <<discurso>> sobre la divinidad es en última instancia un <<discurso>> sobre el ser humano, sus emociones, experiencias y sentimientos, así como sobre sus <<conceptos>> de trascendencia. Aun así, hay ciertos atributos que definitivamente le pertenecen a Dios: es <<supremo>>, es <<autoridad>> y es <<poder>>. Es <<supremo>> porque es <<absoluto>> y se basta a sí mismo, es <<origen>> y <<fin>> de toda existencia y no necesita de ningún tipo de *justificación* para explicarse y explicar sus decisiones.

³⁷⁴ Lluís Duch, *Religión y política*, ... p. 270.

En cuanto a los conceptos de <<autoridad>> y <<poder>> Duch precisa sus significados etimológicos y lo que de ellos se desprende. <<Autoridad>> proviene del verbo griego <<augeo>> y significa *autor* o *creador*, se refiere a la autoría o creación de algo, en cambio <<poder>> proviene del verbo latín <<potestas>> que significa promover, hacer crecer. La <<autoridad>> es principalmente un reconocimiento que viene desde afuera, una persona reconoce que otras tienen <<autoridad>> sobre un tema porque así lo considera desde su perspectiva, en cambio el <<poder>> es una acción que se ejerce, hacer crecer, promover. Dios es <<autoridad>> y es <<poder>> al mismo tiempo, porque además es <<supremo>> y <<absoluto>>: *crea* al mundo y todo lo que hay en él y ejerce su *poder* para promover un *orden* que en última instancia es incuestionable.

Ahora bien todo discurso <<político>> también tiene como referencias centrales los conceptos de <<poder>> y <<autoridad>>, lo que parece darla la razón a Schmitt cuando afirma que <<todos los conceptos dominantes de la teoría moderna del Estado son conceptos teológicos secularizados>>, sin embargo, una precisión fundamental para Duch, y que ya mencionamos, salva de este falso *impasse teórico*, una cosa es lo <<teológico-político>>, como <<estructura>> humana, y otra muy distinta la <<teología-política>>, como articulación <<histórica>>. Es decir, para Duch, Carl Schmitt no distingue entre <<estructura>> e <<historia>> y confunde la <<secularización>> del mundo occidental con la <<secularización de la mismidad humana>>, un planteamiento que definitivamente el antropólogo rechaza tajantemente.

Una precisión más que hace Duch al respecto es que no existe por sí mismo un <<lenguaje religioso>>, o <<político>>, sino que la <<religión>>, igual que la <<política>>, se sirve de la capacidad lingüística del *anthropos* para expresar sus preocupaciones y tratar de proponer ciertas respuestas. Esta situación pone de manifiesto por un lado la <<capacidad polifónica>> y <<polifacética>> del ser humano y por otro la dimensión <<polifónica del lenguaje>>.

Finalmente la <<religión>> y la <<política>> tienen en común que son <<realidades discursivas>> en un doble sentido: *expresivo* y *cinético*, vienen a la existencia y se mantienen en el mundo gracias a la <<palabra>>, que nunca se reduce a la mera oralidad, y poseen un irrenunciable aspecto cinético, es decir son presencias nunca definitivamente consolidadas, siempre en permanente movimiento, por lo mismo no existe un <<discurso>> definitivo sobre la <<religión>> y la <<política>> sino que sólo se pueden obtener <<perspectivas>> y aproximaciones.

Ya mencionamos que cuando una de las dos dimensiones, la religiosa o la política, pretende expresarlo “todo”, entonces se imponen un “monolingüismo”, religioso o político, que reduce las posibilidades humanas de expresar cabalmente la <<interioridad>> y la <<exterioridad>>; la <<comunicación>> se vuelve cada vez más complicada y las relaciones sociales dejan de ser cordiales, se imponen una pugna discursiva sobre la “Verdad” que puede llegar a enfrentamientos físicos e incluso a la asesinato masivo, como ocurrió en la Segunda Guerra Mundial.

Para ir sintetizando y cerrando este apartado, las reflexiones de Duch plantean que el *anthropos* para poder armonizar su <<interioridad>> (imaginación, sentimientos) con su <<exterioridad>> (relaciones sociales, vida pública) necesitan recurrir a tanto a sus posibilidades religiosas como a sus capacidades políticas, o en otras palabras, necesita de <<imágenes>> y <<símbolos>> (del *mythos*) que orienten su <<vida cotidiana>> y de <<conceptos>> y <<normas>> (del *logos*) >> que le permitan vivir en sociedad, de <<armas espirituales>> y <<armas materiales>> que le posibiliten establecer, aunque sea provisionalmente, <<praxis de dominación de la contingencia>>. Para el monje no se debería hablar de lo <<religioso>> y de lo <<político>>, como dos entidades separadas, sino de lo <<religioso-político>> como dos aspectos <<coimplicados>> que son parte <<estructural>> de todos los seres humanos.

Cuando una de las dos dimensiones, la <<religión>> o la <<política>>, pretende tomar el control total sobre la otra se corre el riesgo de que alguna quede subordinada o incluso negada y se imponga un <<discurso totalitario>>, ya sea totalmente <<religioso>> o totalmente <<político>>, que niega en última instancia lo <<religioso-político>>, lo que conlleva una multiplicidad de consecuencias y patologías individuales y colectivas. El ejemplo más terrible son los campos de exterminio.

Otro dato que Duch nos propone tomar en cuenta es que las religiones siempre tienen apetitos políticos y las políticas siempre tienen apetencias religiosas. Dicho de otro modo, la <<política>> no está satisfecha con la administración de los bienes públicos, las calles, la ciudad, sino que busca influir en la conciencia de los individuos, y la <<religión>> nunca se contenta con la salvación de las almas y el confort espiritual, sino que busca influir en la vida pública.

En este contexto un problema fundamental que se debería tomar en cuenta es no sólo quién domina la vida pública sino quién domina la conciencia y el pensamiento de las personas en nuestros tiempos contemporáneos: ¿quiénes son los propietarios del <<discurso teológico>>? Dicho de otro modo, tomando en cuenta que el ser humano se

expresa religiosa y políticamente al mismo tiempo ¿cuáles son los principales mitos que organizan la política moderna de hoy en día y que se expresan en la <<vida cotidiana>>? o bien ¿cuáles son los principales rasgos de la teología-política contemporánea? Este problema cobra vigencia para cualquier acercamiento a la <<vida cotidiana>> de nuestra sociedad.

A partir de la concepción del ser humano como un ser <<religioso-político>> un problema fundamental que se debería atender en términos sociológicos es ¿hasta qué punto es posible realmente la separación radical entre <<religión>> y <<política>>? Más aún ¿es deseable dicha separación radical? Planteado el problema de otra manera ¿la <<religión>> y la <<política>> han de proceder siempre por vía de confrontación o es posible y deseable su convivencia más o menos armónica?

En síntesis, para nuestro autor la <<vida cotidiana>>, para bien y para mal, está permanentemente marcada por lo <<religioso-político>>, su articulación histórica y cultural puede tomar mil rostros, pero en la infinidad de tiempos y espacios el ser humano siempre será un posible *zoon politikon* y un *homo religiousus* y, a menos que ocurra una mutación genética y cambie nuestra especie, o perezca, no dejará de serlo.

3.6 Los *media* o la <<comediación>>

En el apartado que llamamos “Aproximación general a las estructuras de acogida” explicamos la radical importancia que juega <<la familia>>, <<la ciudad>> y la <<religión>> en la labor de las <<transmisiones>> pedagógicas que necesitan todos los seres humanos para hacer frente a la <<contingencia>> y poder sobrevivir en el mundo y hacer de éste *su* mundo y mencionamos que en la actualidad, por lo menos desde hace unos treinta años, están perdiendo su <<función>> pedagógica e incluso se llega a desconfiar de ellas.

Percatándose de esta situación Albert Chillón, periodista, escritor y comunicólogo de la Universidad Autónoma de Barcelona, uno de los pensadores que mejor conoce la obra de Duch, observó que los *mass media* y las nuevas tecnologías digitales están cobrando una importancia radical en la <<vida cotidiana>> y se están convirtiendo en los nuevos “orientadores” y transmisores de “valores” y “normas”, poniendo en jaque a las <<estructuras de acogida>> clásicas y tratando de tomar su lugar en muchas de sus funciones, por ello propuso la idea de que en nuestra época se ha formado una cuarta estructura: <<la comediación>> que está teniendo un impacto de dimensiones globales que aún no ha sido ponderado ni dimensionado por las ciencias sociales y humanas.

Esta hipótesis de Chillón fue propuesta a Duch, quien la aceptó, y ambos construyeron una *Antropología de la comunicación*, dividida en dos volúmenes, *Un ser de mediaciones*³⁷⁵ y *Sociedad mediática y totalismo*, en donde, entre otras reflexiones, se dedican a analizar la <<comediación>> y su impacto en la <<vida cotidiana>> contemporánea. En el volumen uno, analizan la <<estructura>> y sus elementos, la semiosis, lenguaje, imaginación, narración, *mythos*, *logos*, dicción, ficción, traducción, memoria y olvido; en el volumen dos estudian las manifestaciones históricas modernas, desde los *media* clásicos hasta el internet y el ciberentorno sus impactos y múltiples formas de influencia en la sociedad de nuestros días.

En este apartado abordaremos de manera general las características de la <<comediación>> como <<estructura de acogida>> resaltando sobre todo los elementos que aún no hemos tocado: la semiosis, la dicción, la ficción, el problema de la comunicación, la información y el conocimiento; además de los problemas contemporáneos que se contextualizan y se despliegan en los *media* y con ayuda de ellos: la *sobreaceleración* del tiempo y el espacio vital, problema que se relaciona con el nuevo “ciberentorno” y la “tecnología digital”; la pérdida de la esfera pública, e incluso íntima y privada, por la *mediática* y, por supuesto, la crisis de las <<estructuras de acogida>> clásica: la <<codescendencia>>, la <<corresidencia>> y la <<codescendencia>>. Por ahora no entraremos directamente a los problemas que se relacionan con la comediación y la memoria, el símbolo, la imaginación, la narración, el *mythos* y el *logos*, sino que los incorporaremos implícitamente dentro de la reflexión; procedemos así porque estos problemas ya los hemos abordado en los apartados anteriores y hemos marcado su relevancia para la <<vida cotidiana>>.

3.6.1 Medios y mediaciones de la vida cotidiana

Para nuestros autores <<medios>> y <<mediaciones> constituyen el centro de su reflexión antropológica, puesto que para ellos el *Homo* se construye tanto por <<mediaciones>> *estructurales e históricas* como por los <<medios>> que desarrolla a través de la <<técnica>>. Esto quiere decir que el problema de los *media* va más allá de los *medios*, se refiere en primera instancia a una dimensión del *anthropos* y sus formas

³⁷⁵ Duch, Lluís y Chillón, Albert, *Un ser de mediaciones. Antropología de la comunicación volumen 1*, Barcelona, Herder, 2012.

de <<comunicación>>: “factor constructor de la humana *conditio* que se sustancia en expresiones históricas muy distintas.”³⁷⁶

El problema de la <<comunicación>> es de suma importancia para Duch y Chillón y tratan de ponderar sus diferentes formas y su relevancia, de hecho, se vuelve central para la comprensión misma del ser humano y el despliegue de sus mediaciones estructurales: el lenguaje, la memoria, el símbolo, el deseo y su articulación en las mediaciones históricas: arte, literatura, televisión, internet. Sobre esta problemática queremos hacer referencia a las distinciones que plantean entre *comunicación*, *información* y *conocimiento*, todas ellas coimplicadas entre sí; hay que mencionar que la discusión se ubica dentro de lo que se ha llamado el “giro lingüístico” en ciencias sociales y humanas.

En su texto *Religión y comunicación*, Duch observa que “etimológicamente *comunicar* significa ‘poner en común,’ establecer unas relaciones con alguien o con algo que no nos pertenece y que, además, se encuentra a una cierta distancia física y mental de nosotros. El hecho de comunicar y comunicarse implica la voluntad de establecer *vínculos* que siempre deberían de mantener la mencionada distancia y, por eso mismo, no se debería resolver en un simple proceso de identificación o asimilación.”³⁷⁷

Continuando con esta caracterización, en su obra conjunta Duch y Chillón observan que entre los seres humanos “los procesos comunicativos son ensayos de aproximación, esfuerzos por salvar disgregaciones y ausencias, distancias físicas y mentales. Son el fundamento de la relacionalidad y la transitividad inseparable de su vivir.”³⁷⁸

La <<información>>, en cambio, es simplemente la acumulación, más o menos articulada, de datos de toda especie, el hecho de que contenga una serie de significados muy variados y muy ricos no garantiza que quienes los reciban logren su entendimiento, a menudo incluso, la excesiva cantidad de datos informativos impide la comprensión de la variedad de los significados o símbolos que expresan y no asegura que se consume el conocer, ni que se viva empáticamente la experiencia.

Así, para nuestros autores la <<información>> no es <<comunicación>> y el criterio que media para reconocerlas es sobre todo el <<acercamiento>> y la

³⁷⁶ Lluís Duch y Albert Chillón, *Un ser de mediaciones. Antropología de la comunicación, Vol. 1.*, Barcelona, Herder, 2012, p 17.

³⁷⁷ Lluís Duch, *Religión y comunicación*, Barcelona, Fragmente, 2012, p 44.

³⁷⁸ Lluís Duch y Albert Chillón, *Un ser de mediaciones...* p. 33.

<<relacionalidad>>, característicos de la <<comunicación>>, que ejercen una “presión” intersubjetiva, formativa y empática sobre el “otro”, que permite el establecer relaciones cordiales de solidaridad y compasión, implica un <<conocimiento>> aproximativo y experiencial basado en las relaciones y los procesos identitarios de mutuo *re-*conocimiento.³⁷⁹

La comunicación implica información, pero la información no necesariamente conlleva a la comunicación, además hay que precisar que, para nuestros autores, en última instancia no hay <<comunicación perfecta>> ya que siempre queda una distancia entre los seres comunicados, nunca se alcanza la <<inmediatez>>, sino solo lo <<mediato>> representado como ausencia. Esto quiere decir además que el ser humano es un <<interprete>> y un <<traductor>> ambas dimensiones intervienen permanentemente en los procesos comunicativos, hablaremos de ellas un poco más adelante.

A partir de estos criterios nuestros autores comentan que en la variedad de *tiempos* y *espacios* el ser humano ha construido diferentes *mediaciones* y *medios* para desarrollar sus procesos comunicativos, los mitos, narraciones, el arte, la escritura, la radio, la televisión, son algunos ejemplos, de ello se desprende una hipótesis importante: que el ser humano vive un mundo de *semiosis*, de significados, símbolos, metáforas; ya que, parafraseando a Duch <<para el ser humano solo existe aquello que puede nombrar>>.

3.6.2 Semiosis y vida cotidiana

En general nuestros autores reconocen que el Romanticismo alemán del siglo XIX, con Hamann, Humboldt y Herder, y poco después Gerber, Nietzsche y Pierce, entre otros, constituyen el antecedente del <<giro semiolingüístico>>, en ciencias sociales y humanas.³⁸⁰ En general todos estos autores forman avances importantes para comprender a la “semiosis” como un proceso en el que algo funciona como signo, índice, icono, y señala un amplio espectro de significados con los que se forma el mundo y la <<visión del mundo>>, dos realidades íntimamente coimplicadas.

Por otra parte, reconocen que hay otra vertiente en donde se inscribe autores como Karl-Otto Apel, Giorgi Colli y Josef Simon, que forman una “semiótica genuinamente filosófica” y que ellos eligen, ya que trata de enlazar: a) la realidad y el mundo (*res*

³⁷⁹ Para una lectura más completa sobre la distinción entre comunicación e información véase, Lluís Duch, *La banalització de la paraula*, Centro de Cultura Contemporània de Barcelona, Barcelona, 2012.

³⁸⁰ Hay que hacer notar que Heidegger no es un antecedente del “giro lingüístico” sino que es uno de los autores que propiamente lo consuma.

extensa dotada del ser en-sí, b) la mente y el psiquismo (*res cogitans* capaz de aprehenderla y c) la comunicación y la semiosis (*res signa* subalterna).³⁸¹

En última instancia nuestros autores toman las aportaciones de ambas tendencias teóricas para dar cuenta de la importancia del <<lenguaje>> y los procesos de <<comunicación>> para la configuración de una cultura y para la elaboración misma de la <<vida cotidiana>> de individuos y comunidades, para ellos “el <<giro semiolingüístico>> posee hondo calado y alcance, y puede enunciarse en los siguientes términos: sea lo que lo <<real>> fuere en última instancia –sean lo que fueren los <<noúmenos>>, cosas en sí o últimas sustancias– solo nos es dado conocerlo por mediación de los constructos que la semiosis pone sin cesar en juego.”³⁸²

Así, para nuestros autores, *epistemológicamente* todo pensar, conocer y comunicar sobre <<lo real>> y el *mundo* están cargados por múltiples valencias, símbolos, metáforas, activados y compartidos por una <<comunidad de interpretación>> por lo que sólo son posibles por obra de la *semiosis*. *Ontológicamente* la <<realidad humana>> se realiza por la *semiosis*, que actúa, no como <<imitación>> (*mimesis*) sino, como <<creación>> (*poiesis*), es decir lo “preformado” sólo adquiere <<forma>> en los *enunciados* históricamente formulados y estos están abiertos a múltiples significados, es decir no hay nada ontológicamente que rijan la forma que ha de adquirir una cultura.

En síntesis, nuestros autores observan que: “la semiosis no solo aprehende <<lo real>> tal cual es, sino que arma y configura los distintos <<mundo>> en que vivimos. En rigor, la entera civilización no puede ser más que semiosis; no sólo porque se expresa y cobra sentido con su concurso, sino porque es y vive por y en ella: imaginación cabal, creación soberana, radical invención.”³⁸³ De ello desprenden dos conclusiones importantes tanto para la ciencia como para la <<vida cotidiana>>.

En primera que no existe una separación entre “sujeto” que conoce un “objeto”, sino que ambos se interpelan mutuamente y que todo conocer se da en el seno de una <<comunidad de interpretación>>, lo que quiere decir que la <<comunicación>> no se da *a posteriori* sino que es condición del conocer y posibilidad de su expresión. La segunda es que nunca se puede conocer la Verdad –con mayúsculas– sino que todo lo que conocemos son aproximaciones a la verdad, son verdades plurales, juicios de valor acordados en los procesos comunicativos de la comunidad, por lo tanto, pueden cambiar.

³⁸¹ Véase, Lluís Duch y Albert Chillón, *Un ser de mediaciones...* p. 59-68.

³⁸² Lluís Duch y Albert Chillón, *Un ser de mediaciones...* p. 71.

³⁸³ *Ibidem.* p. 72.

Para ellos, estas observaciones son de radical importancia porque rompen con la “metafísica espontánea” que instaaura el pensamiento racionalista cartesiano y el positivismo, para quienes hay separación entre sujeto y objeto y en última instancia se puede llegar a la Verdad por medio de la razón. Esta afirmación es importante para comprender los límites de las ciencias sociales y humanas, pero también para acentuar la importancia que juega la <<interpretación>> en el conocimiento científico y en la <<vida cotidiana>> porque el ser humano es un <<ser interprete>> que necesita una comprensión del mundo acorde a sus dinámicas, cambios y adecuaciones, no puede tener verdades inamovibles, sino que requiere estar siempre en busca de ellas.

Esta última observación quiere decir, según nuestra interpretación, que el ser humano, en su <<vida cotidiana>> es un <<ser buscador>>, que está permanentemente <<interpretando>> y tratando de hallar las formas adecuadas para sentirse en casa y desplegar su vida diaria, busca <<perspectivas>> que intersubjetivamente le plazcan, pero debería siempre estar dispuesto a seguir buscando.

Dos últimos elementos nos parecen importantes destacar con relación a la “semiosis ubicua”, la <<ficción>> y la <<facción>> propias de toda <<dicción>>. Primero recordar que nuestros autores inscriben su discusión en el “giro semiolingüístico” que se vincula con el “giro hermenéutico” y que, como ya mencionamos, concibe por un lado que el ser humano conoce y *es* a través del <<lenguaje>> y que nunca puede llegar a conocer la *realidad* <<en-sí>> sino que ésta siempre es una *interpretación* <<para-sí>>.

Siguiendo a Nietzsche y su idea del *anthropos* como <<ser fantástico>>, nuestros autores dan cuenta que para el ser humano la <<realidad>> en la que vive siempre es una <<ficción>> que se ha creado para poder *habitar* el mundo y establecer <<praxis de dominación de la contingencia>>, conjurar el mal y la muerte, darle sentido a su vida en cada *aquí* y cada *ahora*, entonces está continuamente creando nuevas *ficciones*, reelaborándolas y reinterpretándolas, e incluso los “axiomas científicos” se basan en ficciones reguladoras, vive en un mundos imaginados y construidos por medio de la <<semiosis ubicua>>.

Esta observación es muy relevante para la comprensión de la <<vida cotidiana>> ya que es en ella donde se crean y se viven de manera *afectiva* y *efectiva* las *ficciones*, el riesgo que corre el ser humano de todos los tiempos es que llegue a confundir *sus ficciones* con la *realidad* y *esencia* última de las cosas, porque “vive tentado por espejismo del <<ser>>, la <<permanencia>> y la <<sustancia>> –por la metafísica de Parménides–, porque detesta intuirse en eterna mudanza –como sugiere la de Heráclito–. Y por ello

olvida que a, fin de cuentas, sus más sagradas realidades y verdades son constructos que arma y promulga él mismo.”³⁸⁴

Crear que las *ficciones* son la propia realidad y la verdad es lo que Duch y Chillón llaman <<metafísica espontánea>>, que aparece en la cotidianidad pero que igual alcanza rangos científicos como en el caso del cartesianismo y el positivismo, para nuestros autores: “muy anterior a las religiones instituidas, la primera religión del *anthropos* es esa metafísica espontánea y raigal, ella ofrece el suelo de invenciones sobre el cual se alza, una vez sancionado por la creencia, el *zigurat* de la vida y la historia.”³⁸⁵

En otras palabras, para ellos el *tiempo* y el *espacio*, categorías básicas de la ontología, son también invenciones del *anthropos*, y lo mismo expresan del <<Yo>>, como intento de simplificar la complejidad poliédrica del ser humano. Ahora bien, el hecho de que el *Homo* sólo pueda vivir *en y de sus ficciones* no significa en absoluto una situación trágica, antes bien índica su posibilidad de construir mundos muy diversos y cultivar sus aptitudes, porque a pesar de que es un animal que muere tiene *deseos* y es capaz de concebir lo infinito: “*ens finitum capax infiniti*”, una máxima que siempre afirma Duch.

De todo lo anterior se desprende entonces que la “semiosis ubicua” es *logos*, conceptos que pretenden explicar la realidad, y es *mythos*, imágenes que articulan *sentido*, es decir es <<logomítica>>, igual que todas las expresiones del <<lenguaje>>, y tanto *logos* como *mythos* crean *ficciones* y ambas llegan a ser confundidas con la realidad <<en sí>> y la verdad, pero ambas nunca dejan de ser creaciones humanas.

Con relación a la <<facción>>, considerado como la realidad o lo fáctico, queda claro entonces que está ligada siempre a la <<ficción>> que se crea el *anthropos*, en este sentido nuestros autores reformulan la idea de <<facción>> y la vinculan a su significado etimológico que es “hechura”, pero a diferencia de la <<ficción>> “la facción se caracteriza porque en ella la refiguración es disciplinada por una imaginación que topa con límites y requisitos: primero, lo que imponen los criterios y exigencias de la razón; después, los que resultan del compromiso ético de referir lo acaecido como se cree que es, del modo más fehaciente posible. De suerte que, cada uno a su modo, ficción y facción

³⁸⁴ *Ibidem.* p. 141.

³⁸⁵ *Ibidem.* p. 145. Con sus particularidades, la filósofa Agnes Heller plantea que el ser humano en su cotidianidad procede a través de una metafísica espontánea que ella caracteriza como <<antropomorfismo de la vida cotidiana>>, para ella ésta también es la primera religión del *anthropos*, lo que distancia radicalmente su concepción de la de nuestros autores es que ella cree que es posible superar este “espejismo de la realidad” por medio de un conocimiento dialéctico, como sabemos, para nuestros autores la realidad <<en sí>> es inalcanzable para el *Homo*, éste sólo tienen interpretaciones y aproximaciones <<para sí>>.

recrean lo posible y exigente gracias a la labor simbolizadora que el imaginar pone en juego.”³⁸⁶

3.6.3 Vida cotidiana, técnica y tecnología

Con relación a nuestra época, y sobre todo en los últimos treinta años, se han dado una serie de transformaciones sociales vinculadas directamente con el desarrollo de la <<tecnología>> digital, la aparición masiva del internet y la conformación del llamado “ciberentorno”, que han afectado directamente la “interpretación” y “experiencia” cotidiana del <<tiempo>> y el <<espacio>> antropológicos, individual y colectivamente, lo que significa también que han impactado en los procesos comunicativos y las <<transmisiones>>, sobre todo al interior de las <<estructuras de acogida>> clásicas: la *codescendencia*, la *corresidencia* y la *cotrascendencia*.

Sobre este problema, en primer lugar nos parece importante mencionar que nuestros autores distinguen entre el *homo faber, técnico*, que es todo ser humano, y sus manifestaciones históricas *tecnológicas*, las cuáles han variado y cambiado a lo largo de la existencia humana, de este modo, aclaran que todos los procesos comunicativos del ser humano son posibles gracias a su innata “disposición técnica” que le permite crear *herramientas* que le sirven para vehicular significados, simbolismos, representaciones y a través de los cuales también entabla relaciones, con la naturaleza, con los otros y con el <<más allá>>; e incluso comentan que <<la máquina>> ha existido durante siglos sin jugar un papel económico tan decisivo como lo comenzó a tomar con el surgimiento y desarrollo del capitalismo.

Como mencionamos en el apartado dedicado a la *corresidencia*, la capacidad <<técnica>> del *anthropos* es para Duch la que *media* la transformación de la *naturaleza* en *cultura*, es decir es creadora del mundo histórico, y en esto hay cierta coincidencia con la visión de Marx sobre el <<trabajo>>³⁸⁷ como base de la producción material del mundo, idea que retomaran Henri Lefebvre y Agnes Heller para afirmar que la <<vida cotidiana>> se organiza en gran medida alrededor del trabajo. Nos parece que la noción de la <<técnica>> en Duch y Chillón tienen similitudes con la dimensión del <<trabajo>> en Heller y Lefebvre, en ambos lados se afirma que la cotidianidad no está exenta de la labor *creadora* y *transformadora* del mundo.

³⁸⁶ *Ibidem.* p. 158.

³⁸⁷ De acuerdo con Duch, en la *Torá* ya se considera al <<trabajo>> como una dimensión transformadora del mundo, con rasgos escatológicos, de tal manera que es posible que Marx tuviera esta visión del <<trabajo>> debido a su herencia judía.

En este punto cabe profundizar la distinción que hacen nuestros autores entre <<técnica>> y <<tecnología>>. La primera, como ya mencionamos, es una dimensión constitutiva del *anthropos*, es el *homo faber* que fabrica máquinas, la segunda en cambio es la vinculación entre <<técnica>> y <<ciencia>>, es una reflexión sobre la técnica, pero sobre todo su desarrollo instrumental impulsado por la propia reflexión. En la <<vida cotidiana>> moderna, subrayan, es prácticamente imposible discernir entre una y otra.

Esta distinción es sumamente importante para nuestros tiempos modernos que se han visto fuertemente afectados por el desarrollo masivo de <<tecnología>>. Duch y Chillón mencionan que fue Francis Bacon, en el siglo XVII el pionero en desarrollar una reflexión sobre la <<tecnología>> y quien propuso un “pacto” entre filosofía y tecnología, fue el primero en intentar matematizar la naturaleza para dominarla, afirmar el poderío de la especie sobre ella con intenciones de “mejorar el mundo”, la característica de aquel pensador es que asociaba la <<tecnología>> a la “voluntad” divina, de hecho el desarrollo tecnológico era para él igual a la “glorificación de Dios”, en su pensamiento se mezclaba el utilitarismo y la iluminación en la búsqueda de la redención.

Nuestros autores observan que, a partir del siglo XIX, y sobre todo con la declarada “muerte de Dios”, el problema moral y ético alrededor de la tecnología cobró una importancia sin antecedentes, dando pie a fuertes debates que se pueden resumir en dos grandes polos de pensadores: <<tecnófilos>> y <<tecnófobos>>. Aunque en la historia de Occidente siempre han existido estos dos grandes polos, es en nuestra era que cobran una importancia radical ya que la <<tecnología>> ha impactado de una manera inédita en las relaciones sociales en todos los niveles, familiares, sociales, entre comunidades, naciones y continentes.

Siguiendo a José Luis Aranguren y Hannah Arendt, nuestros autores observan que en la modernidad la <<tecnología>> ha creado su propia <<ideología>> en la que su “utilidad”, “eficiencia” “desarrollo” se vuelven <<fin>> por sí mismos y ésta cobran autonomía con relación a la vida social, e incluso impone las directrices que ha de llevar las distintas esferas sociales. Lo que Duch y Chillón enfatizan es que tanto la <<técnica>> como la <<tecnología>>, en tanto creaciones humanas, tienen como característica la <<ambigüedad>>, es decir que ni una ni otra son absolutamente buenas o radicalmente malas para el ser humano, sino que eso depende del *uso* que le den sus propios creadores.

Así frente, a los discursos <<tecnófilos>> y <<tecnófobos>> nuestros autores afirman la <<ética>> y el <<uso>> responsable de la <<tecnología>> y ponderan su importancia para el desarrollo de las dimensiones estructurales del *anthropos* (*logos*,

mythos, imaginación, memoria), del mismo modo opinan sobre los modernos medios digitales, los clásicos *mass media* y la producción del ciberentorno, como veremos más adelante.

Por ahora queremos remarcar que tanto la *producción, concepción* y *usos* de la <<técnica>> y la <<tecnología>> dan cuenta de qué es el ser humano en su mundo cotidiano y son parte también de sus <<mediaciones>> para entablar procesos comunicativos; en la actualidad, pero ya desde el siglo XVIII y XIX, han contribuido fuertemente a la *sobreaceleración* del espacio y el tiempo vital de los seres humanos.

3.6.4 La mediación y la sobreaceleración espaciotemporal de la vida cotidiana

Para Duch y Chillón <<la modernidad es una categoría de cambio>> que expresa una serie de transformaciones que acontecen desde, por lo menos, los últimos dos o tres siglos, así por ejemplo mencionan que Baudelaire hablaba del “caos en movimiento” para referirse a la vida moderna; Benjamin de “velocidad” y “transitoriedad” como metáforas de la identidad mítica de la modernidad asociada al progreso ; Simmel mantenía la idea de que un rasgo de la modernidad era la <<fluidez>> de las relaciones sociales; más recientemente Luhmann habla del “aumento de la complejidad”, Bauman de la “vida líquida” y Sloterdijk afirma que la modernidad “ontológicamente es puro ser-que-genera-movimiento.”

Este aumento incesante de la *velocidad* en el mundo moderno comienza a sentirse sobre todo desde la invención de la máquina de vapor y su aplicación tecnológica en el ferrocarril y el barco, transportes que sirvieron para acortar las distancias temporales entre pueblos, ciudades y países; aunado a ellos el telégrafo, la radio, el cine y posteriormente el automóvil, los aviones y la televisión, contribuyeron a disolver cada vez más las fronteras espaciales y temporales creando una especie de consciencia de simultaneidad espaciotemporal de alcance global. Hoy en día, con los medios digitales y el ciberentorno, esta tendencia se consolida, observan nuestros autores: “por alejados y extravagantes que resulten, cualesquiera sucesos pueden ser <<presentados>> por los *media* al instante, susceptibles de devenir nuestros contemporáneos. Se trata, como es notorio, de una propensión general a la sincronía –casi desconocida hace treinta años– y a una contemporaneidad epidérmica, determinada por el tiempo y espacio mediáticos.”³⁸⁸

Actualmente, con el desarrollo de la <<tecnología digital>>, con el <<internet>> y la aparición del <<ciberentorno>>, el imperativo de la velocidad ha adquirido rangos

³⁸⁸ *Ibidem.* p. 466.

“éticos”, pues se impone el criterio de la rapidez, la eficiencia, la productividad, al conjunto de instituciones e individuos en su <<vida cotidiana>> y la tecnología día a día trata de aumentar su capacidad de aceleración: “la velocidad de los automóviles, por ejemplo, apenas tiene ya que ver con la facilidad de desplazarse; no es utilidad subordinada a fines conscientes, sino complemento suntuario.”³⁸⁹

Más aún, Duch y Chillón observan que los *media* clásicos (televisión, radio y prensa) y contemporáneos (internet, redes sociales) se están convirtiendo en los principales transmisores de valores, normas, creencias y lenguajes que rigen el mundo moderno y la <<vida cotidiana>>, por eso observan que se ha conformado esta cuarta <<estructura de acogida>> que han llamado <<comediación>>. Su impacto es grave en las clásicas estructuras de acogida: la familia, la ciudad y la religión.

Una de las consecuencias de la *sobreaceleración* del tiempo vital es que impide que se lleve a cabo correctamente el <<trabajo de la memoria>>, ya que es alterada por la incesante *velocidad* de los acontecimientos y está secuestrada por la instantaneidad del presente, no logra una articulación coherente del *pasado* ni ponderar críticamente el ahora y, lo que es peor, pierde la capacidad de imaginar y articular nuevos *futuros*: “esta sociedad sin riendas tiende a fracturar la memoria colectiva, anular la vivencia plena del presente y a tornar inviable el mañana.”³⁹⁰

La <<comediación>> coadyuva en gran medida a acelerar el tiempo y el espacio vital de todos los seres humanos, a diferencia de la codescendencia, la coresidencia y la comediación, que basaban sus <<transmisiones>> en la <<con-vivencia>> y la compartición de una *espaciotemporalidad* común, la <<comediación>> fábrica una contemporaneidad que no se basa en relaciones frontales, ni empáticas, y menos aún en “historias compartidas” e incluso no hay <<con-vivencia>>; la avasallante cantidad de <<información>> que se mueve en los *media* hacen casi imposible una reflexión crítica sobre sus múltiples significados, valencias, implícitos y explícitos, haciendo casi inviable la <<comunicación>>.

A nivel *familiar* la sobreaceleración de la espaciotemporalidad provocada por la <<comediación>> fractura la *confianza* entre los miembros, su comunicación y sus hábitos de convivencia; a nivel de la ciudad <<lo mediático>> sustituye a <<lo político>>, el espacio público es anulado por el espacio publicitario, la participación por la indiferencia y la irresponsabilidad: acontece <<el declive de lo político>>.

³⁸⁹ *Ibidem.* p. 464.

³⁹⁰ *Ibidem.* p. 465.

Aunque esta observación no la hacen los autores nosotros deducimos que a nivel religioso los *media* pretenden ser los <<propietarios exclusivos del discurso teológico>>, es decir de aquel discurso que no necesita justificación y se autolegitima así mismo. Esta observación puede ser válida, al menos, para la sociedad mexicana, casi en su conjunto, que hoy mismo vive una especie de “creencia ciega” en lo que se expresa en los grandes monopolios mediáticos (Televisa, TV Azteca) que funcionan como un engranaje básico, sino es que el principal, de la maquinaria del Estado mexicano.

Sin duda la <<comediación>> está configurando una serie de nuevas relaciones sociales, políticas y económicas que afectan el conjunto de la sociedad y la <<vida cotidiana>>: “las figuraciones y representaciones, las persuasiones y narraciones, los símbolos y los mitos, los usos del espacio y del tiempo, los pequeños y grandes ritos que la cultura mediática promueve ahorman cualquier trayecto vital, más aún durante sus primeros decenios.”³⁹¹

Los límites entre lo público, lo privado y lo íntimo se desdibujan día a día en las llamadas “redes sociales” y el ciberentorno, lo mismo pasa con lo familiar, lo comunitario y lo tradicional que pierden su cercanía espacial y se extienden y alejan por fronteras geográficas y marítimas, pero permanecen en contacto cotidiano por medio de las tecnologías digitales, a este nuevo entorno nuestros autores le llaman <<sensorium>> de la vida cotidiana promovido por la <<comediación>>.

Por último, nos parece importante destacar que Duch y Chillón evitan cometer dos errores, muy comunes, al momento de estudiar los *media*, por un lado, no sobrevalorar su presencia en la configuración del mundo moderno y, por otro, no subestimar sus impactos permanentes en la <<vida cotidiana>>. Como antes mencionamos, la <<comediación>>, igual que las clásicas <<estructuras de acogida>>, es <<ambigua>> y sus usos procesos y alcances, impactos benéficos o negativos, no están predeterminados, sino que siempre es posible configurarlos de una u otra manera, pero eso depende de las <<decisiones>> que tome el individuo y la sociedad en su conjunto en la <<vida cotidiana>>.

3.7. Conclusiones: vigencia del concepto y problemáticas derivadas

El proyecto de *Antropología de la vida cotidiana* que desarrolla Duch resulta ser una obra monumental que no se limita a los primeros cuatro tomos, divididos en seis volúmenes, sino que ya se esboza en obras anteriores como *Mito, interpretación y cultura*, *Religión y mundo moderno* y se sigue desarrollando en obras como *Religión y comunicación*,

³⁹¹ *Ibidem.* p. 483.

Religión y política y por supuesto la *Antropología de la comunicación*, que escribe con Albert Chillón. En todas estas obras trata de proponer *respuestas* a la pregunta antropológica por excelencia ¿qué es el ser humano? y como él mismo menciona, ninguna aproximación es exhaustiva ni agota la complejidad de lo que es el *anthropos*. Creemos que en Duch, la noción de <<vida cotidiana>> es el eje central de su reflexión antropológica y un “colofón” de su praxis intelectual, pues, como hemos mencionado, según su reflexión “para el ser humano no hay posibilidad extracultural”.

Pensamos que nuestro autor no trata de realizar una teoría de la <<vida cotidiana>>, sino que, a través de su estudio, descripción y narración, caracteriza al ser humano y a su sociedad, porque ambos conforman una unidad indestructible, ya que no hay ser humano al margen de su cultura. Dicho lo anterior nuestro autor enfatiza a lo largo de todas sus investigaciones que el *anthropos* es un *creador y artífice* de su mundo, que necesariamente lo tiene que *adaptar* y darle *forma* para hacerlo habitable y suplir sus deficiencias; para lograrlo tiene que hacer uso de todas sus capacidades, aptitudes, posibilidades y desarrollarlas en el seno de su comunidad, sólo así es posible enfrentar la *contingencia*, darle sentido a la vida y articular relaciones sociales, con la naturaleza, los demás seres vivos y lo que le trasciende.

Desde la perspectiva duchiana el ser humano posee ciertas <<estructuras>> comunes que afirman la radical igualdad toda nuestra especie, pero que han de articularse <<históricamente>> por lo que se expresan en *formas* distintas. El *anthropos*, estructuralmente, es un ser *logomítico*, ambiguo, *homo parlante*, *homo faber*, *zoon politikon*, animal simbólico, *homo religiousus*, ser finito capaz infinito, deseante, creador, contingente, que tienen memoria y olvida, en síntesis es un <<poliedro>> que desde que aparece en el mundo *crea* relaciones *familiares*, *comunitarias* y *religiosas* conformando las <<estructuras de acogida>> que han de servir de base para el desarrollo de su <<vida cotidiana>>, en síntesis el ser humano es <<estructura e historia>>.

La <<codescendencia>> o la familia es la primera <<estructura de acogida>> que encuentra el ser humano al llegar a este mundo y en donde aprende las primeras <<transmisiones>> y <<gramáticas de los sentimientos>> a través de la comunicación familiar y el trabajo de la memoria y el símbolo, una de sus principales labores ha sido crear <<confianza>> entre sus miembros y posibilitar que desarrollen una <<identidad>>, pero no hay que olvidar que, en tanto creación humana, participa de la radical ambigüedad del *Homo*, así que también puede crear desconfianza y crisis de identidad, un problema que se expresa sobre todo en las familias de nuestros tiempos.

Como vimos en el apartado dedicado a la <<codescendencia>> existen diferentes “tipos” de <<modelos familiares>>, que se conjugan y mezclan a través de la historia y que constatan la importancia de la <<familia>> para la incorporación de sus miembros a su cultura y el desarrollo de su <<vida cotidiana>>. Uno de estos <<modelos>> es el de tipo <<hedonista>> y <<atomista>>, en dónde el individuo es el punto de partida y principal referente, planteamos hipotéticamente que este modelo es quizá el que predomina en la sociedad mexicana actualmente y que ha desembocado en una crisis familiar, avivada por incesante aumento de la *velocidad* y la intervención de los *media* en la cotidianidad.

La segunda <<estructura de acogida>>, la <<corresidencia>> o la *ciudad*, es el ámbito *espaciotemporal* en el que las relaciones entre familias y la comunidad adquieren rostro concreto, aquí la dimensión <<técnica>> se expresa cabalmente en la construcción de la urbe y la *política* y la *ética* adquieren suma importancia para la configuración de la <<vida cotidiana>>. Como creación humana la ciudad quizá representa una de las obras de arte más complejas y admirables que ha producido nuestra especie, pero también ha servido de base para la dominación del campo, de otras comunidades y el desarrollo y consolidación de los imperios a través de la *burocracia*, porque la <<corresidencia>> también participa de la ambigüedad humana.

De acuerdo con nuestro autor, una de las grandes problemáticas de la ciudad moderna se relaciona con el ejercicio de la <<ciudadanía>>. Siguiendo a Aristóteles observamos que el <<ciudadano>> es aquel que es <<juez>> y <<magistrado>> que participa de las decisiones políticas que norman la vida y el destino de la ciudad, donde se privilegia la *comunicación*, el dialogo, la discusión y la crítica para llegar a acuerdos en común.

En la actualidad, con la *sobreaceleración* del espacio y el tiempo, la acentuación del *individualismo* y la impronta de los *media*, el ejercicio de la *ciudadanía* se vuelve una tarea sumamente difícil, los habitantes de la ciudad se recluyen en su “intimidad” alejándose de la <<vida pública>>, surgen los gnosticismos como promesas de salvación; secuestrada por la instantaneidad del presente la *experiencia*, caracterizada por la reflexión y la memoria, es sustituida por la *vivencia*, caracterizada por lo efímero y el olvido, lo *mediático* sustituye lo *político*, los “ciudadanos” no discuten ni toman las decisiones que han de normar la <<vida cotidiana>> y el destino de la ciudad, acontece el <<declive de lo político>>.

La <<codescendencia>>, o la religión, es la <<tercera estructura de acogida>> y es la manifestación más elocuente del <<*homo religiosus*>> y del <<animal simbólico>> que es el ser humano y es una de las grandes respuestas a las preguntas por la *protología* y la *escatología*. Como vimos, Duch aborda la religión en su coimplicación con la política, porque ambas forman un solo componente estructural: lo <<religioso-político>>, que en la <<vida cotidiana>> expresa la *interioridad* y la *exterioridad* del ser humano, y porque toda religión tiene implicaciones políticas y toda política tiene implicaciones religiosas.

La *religión* proporciona <<armas espirituales>>, piedad, precaución, circunspección, temor, pudor, ceremonia, vínculos; la *política* proporciona <<armas materiales>>, ética, poder, tecnología, burocracia. El ser humano en su <<vida cotidiana>> requiere de ambas para poder establecer <<praxis de dominación de la contingencia>>, entablar relaciones de diferente tipo, sociales, políticas, artísticas, religiosas. Cuando una de las dos dimensiones, la religión o la política, pretende tomar el control sobre la otra entonces aparecen las confrontaciones y las patologías sociales e individuales, porque se reducen las distintas posibilidades humanas de expresar la *interioridad* y la *exterioridad*, afectando la capacidad polifónica y polifacética de individuos y comunidades.

Uno de los problemas contemporáneos en torno a la religión se relaciona con la llamada <<muerte de Dios>>, o bien con la <<secularización>>. Como vimos en el capítulo, Duch discute con una gran cantidad de autores y en última instancia afirma que frente a la <<finitud>> y la conciencia de la muerte y el mal, la “respuesta religiosa” del ser humano siempre es potencial, porque éste, a pesar de los cambios radicales de los últimos siglos, continúa siendo un “posible *homo religiosus*”.

De acuerdo con nuestro autor, lo que ha acontecido en nuestra época es un <<cambio de propietario del discurso teológico>> la política pretende apropiarse de los ámbitos en que opera la religión: espiritualidad, piedad, ritual, ceremonia, influir en la conciencia de los individuos y autolegitimarse a sí misma. Pero esto no significa que la religión haya desaparecido, sino que ha tomado otros rostros y en última instancia muestra la constante colaboración entre lo religioso y lo político.

Esta observación contrasta con la concepción de Heller y Lefebvre, para quienes la religión puede, y debe, desaparecer de la <<vida cotidiana>>, en este punto hay una *divergencia* irreconciliable ya que los marxistas no aceptan la dimensión religiosa del ser

humano, aunque si aceptan la necesidad espiritual que pretenden satisfacer con el *arte* y la filosofía.

La cuarta <<estructura de acogida>>, la *comediación*, es característica de nuestros tiempos y se conforma por los *media* clásicos, radio, televisión y prensa, y los contemporáneos, medios digitales y ciberentorno, fue propuesta por Chillón a Duch y en nuestros días ha cobrado una importancia radical en la <<vida cotidiana>>, sustituyendo en gran parte en sus funciones a las estructuras clásicas, la familia, la ciudad y la religión.

Desde hace por lo menos treinta años la *comediación* está *transmitiendo* los principales valores, creencias y actitudes que rigen la vida cotidiana de individuos y comunidades, se pierde la *confianza* en la familia, los ciudadanos se recluyen en su vida privada y se alejan de la vida pública de la ciudad, los *media* pretenden establecer un <<discurso teológico>>, incuestionable, que se *autolegitima* a sí mismo, haciendo uso de las armas materiales y espirituales.

Esta última hipótesis no la plantean Duch y Chillón sino que la deducimos nosotros, especialmente creemos que es válida para nuestro país, y para la <<vida cotidiana>> de nuestra sociedad, ya que los monopolios mediáticos están imprimiendo una huella impresionante en la vida pública, privada e íntima de individuos y comunidades y se convierten en los orientadores de las relaciones sociales e incluso influyen determinadamente en la elección de funcionarios públicos, gobernadores, diputados, senadores e incluso del mismo presidente de México.

Una de las características de la <<comediación>> es que ha contribuido en gran medida a la <<sobreaceleración>> del espacio y el tiempo vital de los seres humanos en prácticamente todos los rincones del orbe, la vivencia acelerada del tiempo y el espacio propicia una nueva concepción e interpretación del mundo, de las relaciones sociales, impide el trabajo de la memoria y la proyección de futuros.

Sin duda creemos que esta observación es válida para la <<vida cotidiana>> de la Ciudad de México que se encuentra en medio de la vorágine de la aceleración y del imperativo de la velocidad. El problema es particularmente grave en nuestro contexto ya que la <<movilidad>> en la Ciudad es sumamente problemática y las distancias cortas se vuelve trayectos temporalmente largos, creando entre los habitantes estrés, frustración, indiferencia por el otro.

Para concluir hemos de recordar que distintas reflexiones de Duch convergen con las investigaciones de Lefebvre y Heller, mencionamos a lo largo del capítulo la convergencia entre técnica (Duch) y trabajo (Lefebvre y Heller) como dimensión básica

de la cotidianidad; igual mencionamos que el antropólogo y el filósofo ponderan la importancia de la ciudad en lo cotidiano y que ambos proponen a la *novela* como herramienta de aproximación a la vida diaria de la urbe, también señalamos que Duch pone mucha atención en el problema pedagógico, la ética y la moral, problemas que destaca la filósofa de Budapest, los tres autores, a su modo, abordan el problema de la política ejemplificado en la separación radical entre vida privada y vida pública y sus consecuencias para la cotidianidad. Todos estos temas los abordaremos en el siguiente capítulo, haremos una crítica y trataremos de construir nuestra propia perspectiva.

Capítulo 4. Desarrollos de las teorías: de los aportes de Henri Lefebvre y Agnes Heller a la teoría de la cultura, a la antropología simbólica de la vida cotidiana de Lluís Duch

Introducción. Las teorías como *respuestas* a un contexto social, histórico y biográfico

Al analizar cada una de las tres perspectivas teóricas que reflexionan sobre la <<vida cotidiana>> comenzamos describiendo de manera breve la biografía de los autores y el contexto social en el que escriben sus propuestas, en principio resaltamos la estrecha relación entre las preocupaciones teóricas de los pensadores y los principales problemas sociales, políticos y económicos de las sociedades en las que viven, además mencionamos en qué tradiciones teóricas se inscriben y cómo es que se insertan en los debates de sus respectivas academias y la importancia de su biografía en sus reflexiones. En las siguientes líneas haremos énfasis en estas consideraciones ya que es de fundamental importancia comprender el <<horizonte de interpretación>> y la <<tradición>> (Gadamer) en la que los autores desarrollan sus investigaciones para poder alcanzar una mayor comprensión y una valoración crítica de las propuestas que estudiamos.

Consideramos cada una de las distintas teorías como aproximaciones discursivas al estudio de la <<vida cotidiana>> y, por lo tanto, como *perspectivas* (Nietzsche), es decir que, consciente o inconscientemente, parten de una posición teórica, histórica, política y biográfica muy particular y sus aportaciones son *provisionales*, o sea válidas para un momento social específico, con posibilidades de ser profundizadas o abandonadas; porque consideramos que para las <<ciencias del espíritu>>, pero igual para las <<ciencias de la naturaleza>> (Dilthey), no hay una Verdad absoluta, si acaso verdades parciales siempre refutables o, mejor aún, perspectivas.

En el presente capítulo resaltaremos el contexto social en el que los autores escriben sus obras, para comprender la relevancia y las limitaciones de sus propuestas; como mencionamos al principio de la investigación, destacaremos que mientras Lefebvre y Heller pertenecen a la tradición marxista, Duch se inscribe en la tradición alemana de la antropología filosófica, o dicho de otra manera, la primera aproximación de estudio es materialista y la segunda fenomenológica y hermenéutica, estas dos líneas de interpretación que han corrido paralelamente sin discutir mucho entre sí y con contradicciones teóricas tienen, en nuestros autores, como un centro nodal del conjunto de sus reflexiones a la <<vida cotidiana>> por lo que atraviesan problemáticas comunes y, más importante aún, ellas mismas representan *búsquedas* y *respuestas* para afrontar la

crisis social, política y económica que aqueja a las sociedades de posguerra y nos alcanza con agudeza hasta hoy en día:

¿Qué de sus aportaciones al estudio de la <<vida cotidiana>> siguen siendo oportunas para comprender a nuestras sociedades contemporáneas, sus problemáticas y sus posibles vías de solución? ¿Qué ponderar de ambas tradiciones teóricas como relevante para los estudios sociales de la cotidianidad de nuestros días? ¿Por qué, si pertenecen a tradiciones teóricas diferentes, reflexionan acerca de la <<vida cotidiana>>? En las siguientes líneas trataremos de plantear respuestas tentativas, nuestra *perspectiva*, a estas interrogantes.

Más que abordar los discursos de los tres autores como teorías que pueden converger o divergir en ciertos puntos, y esta es una tesis de trabajo, trataremos de presentar sus investigaciones como *aportaciones a la construcción de un conocimiento interdisciplinario que parte del estudio de la <<vida cotidiana>>* buscando comprender a la sociedad, su historia y posibles configuraciones futuras, así como al mismo ser humano,³⁹² para afrontar diferentes problemáticas sociales que se extienden hasta nuestros días; durante el desarrollo de nuestra interpretación buscaremos destacar aquellos aportes y análisis que desde nuestro punto de vista consideramos sus principales aportes y análisis.

En los capítulos anteriores hemos tratado de resaltar los elementos que cada autor pondera como relevantes para caracterizar a la <<vida cotidiana>>, a lo largo del capítulo buscaremos recuperar dichos elementos y particularmente los que nos parece son vigentes y urgentes para una reflexión contemporánea, hablaremos de los que consideramos más importantes y de los que definitivamente no podemos suscribir, esto lo haremos poniendo de relieve el contexto sociohistórico y la biografía de cada autor. En las conclusiones, propondremos la posible “confrontación” de las *perspectivas* para una descripción de la <<vida cotidiana>> desde múltiples dimensiones y propondremos a la *novela* como posible *campo* confrontación.

4.1 La comprensión fenomenológica y la marxista de la vida cotidiana: breve aproximación

Antes de avanzar en las reflexiones sobre los autores nos parece necesario hacer una acotación sobre el por qué hemos decidido confrontar teóricamente la perspectiva

³⁹² Porque, siguiendo a Lluís Duch, pensamos que toda reflexión sobre la sociedad lleva, implícita o explícitamente, una concepción sobre el *anthropos*, y esto se hace expreso en la reflexión sobre la <<vida cotidiana>>.

materialista con la fenomenológica de la <<vida cotidiana>> y por qué hemos escogido a esta tríada de autores. Comenzaremos recordando rápidamente las visiones de la cotidianidad que tienen los filósofos del siglo XIX y principios del XX para comprender el giro fenomenológico y hermenéutico que dio entrada a la comprensión de la importancia de la <<vida cotidiana>> no sólo para la historia y los procesos sociales sino también para el desarrollo de la ciencia y la filosofía, sin entrar en la base de esta discusión avanzaremos a observar la recepción de la fenomenología y la hermenéutica en una serie de autores, esto lo hacemos para cubrir el déficit que tenemos sobre la falta de un recorrido teórico histórico sobre dichas perspectivas filosóficas, así compensamos parcialmente el desbalance que tenemos al haber abordado a dos pensadores marxistas (Lefebvre y Heller) y sólo a uno desde la perspectiva fenomenológica (Duch).

Como mencionamos al principio de este escrito, el estudio de la cotidianidad ha sido un tema que se desarrolla principalmente después de la Segunda Guerra Mundial, pero que ya tiene unos antecedentes que se remontan por lo menos al siglo XIX, con Kant, Hegel, Marx, Dilthey, y, sin embargo, es hasta el siglo XX, con Husserl y Heidegger, cuando se profundizan y es propiamente hasta Lefebvre y Heller, desde la perspectiva marxista, y Schütz, Luckmann, Berger, Goffman y Duch desde la perspectiva fenomenológica, cuando se consolida.

En primer lugar, queremos destacar que, aunque la cotidianidad está presente en la reflexión filosófica moderna desde el siglo XIX en realidad no ocupa un lugar central en las teorías y menos aún se ha planteado la pregunta explícita sobre ¿qué se entiende por <<vida cotidiana>>? Como observa Heinrich Rombach, la ciencia moderna no se forma a partir de la “experiencia”, sino del “experimento” y las “hipótesis”.³⁹³ En armonía con esta nueva visión del mundo la filosofía del siglo XIX otorga un lugar secundario a la experiencia cotidiana, ya sea que la vea como “angustia” (Kant), o “realización del espíritu” sin posibilidad de objeción (Hegel) o como “alienación” (Marx). En última instancia, los filósofos clásicos del XIX planteaban un “final de camino canónico” (Duch) para la <<vida cotidiana>>.³⁹⁴

³⁹³ “Las interpretaciones de la substancia hechas en la antigüedad se adecuaban mucho mejor a la situación normal de la experiencia humana, de manera que en un principio la nueva ciencia se tuvo que imponer en una lucha contra el principio de la experiencia.” Heinrich Rombach, *El hombre humanizado. Antropología estructural*, Barcelona, Herder, 2004, p. 43.

³⁹⁴ Rombach, haciendo un esfuerzo por comprender la historia de la filosofía como historia de la imagen del *anthropos*, observa que las diferentes filosofías modernas, herederas de la Ilustración, mantenían una idea en común, que: “en el pensamiento del sistema tanto del estado del espíritu humano como de su esencia se ven bajo el aspecto del *desarrollo*. Según esta *nuova scientia*, ahora el hombre puede ser mucho más de lo que ha sido hasta el momento, y no se puede prever si al final no podrá llegar a un estado <<angelical>>.”

Es a partir de Dilthey,³⁹⁵ pero sobre todo con Husserl,³⁹⁶ que la cotidianidad comienza a ser rehabilitada y cobra importancia para la reflexión filosófica y para la misma comprensión del ser humano, sin que se le otorgue un lugar secundario, la noción husserliana de <<mundo de vida>> resulta fundamental para comprender este giro, ya que refiere, en última instancia, a la <<vida cotidiana>> como la base y fundamento de todo tipo de acción y comprensión del mundo, incluida la filosofía que, para él, debería ser una *fenomenología* de la cotidianidad.

Este giro fenomenológico va a ser desarrollado y aumentado por Heidegger, especialmente en *Ontología hermenéutica de la facticidad* (1923) y, sobre todo, en *Ser y tiempo* (1927), donde propone un “giro lingüístico” en la filosofía, Heidegger puede ser considerado el gran filósofo de la cotidianidad porque la toma como base para establecer su ontología de la *finitud*, anclada en su tesis del *Dasein* (ser-ahí, arrojado, para la muerte), como ya vimos en los capítulos anteriores, especialmente en el segundo, el filósofo de Friburgo, en última instancia, le da un lugar negativo a la cotidianidad y esto responde, sobre todo, a su concepción pesimista del ser humano.³⁹⁷

Un importante, si bien poco leído, historiador de la ciencia (Dijksterhuis) ha concebido el proceso de cientificación del mundo como un proceso de <<angelización>>.” Heinrich Rombach, *El hombre humanizado. Antropología estructural*, Barcelona, Herder, 2004, p. 47.

³⁹⁵ Véase, Wilhem Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu: ensayo de una fundamentación del estudio de la sociedad y de la historia*, Madrid, Alianza, 1980, y Wilhem Dilthey, *Dos escritos sobre hermenéutica: el surgimiento de la hermenéutica y los Esbozos para una crítica de la razón histórica*, Madrid, Ágora, 2000.

³⁹⁶ Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires, Prometeo, 2008; Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México, UNAM-FCE, 2013, y Edmund Husserl *Lógica Trascendental. Ensayo de una Crítica de la Razón lógica*, México, Ediciones del Centro de Estudios Filosóficos de la Universidad Nacional Autónoma de México, 1962.

³⁹⁷ Consideramos que el conjunto de la *Antropología de la vida cotidiana* de Lluís Duch es, en gran parte, una toma de posición en contra de Heidegger y de su tesis del “ser arrojado” y su pesimismo antropológico, pues, como vimos en el capítulo anterior, para el antropólogo el ser humano es antes que nada un “ser acogido” en el seno de las <<estructuras de acogida>> sin las cuales no podría siquiera ser posible sobrevivir y antes que *ser* un ser buen o malo, *a priori*, es *ambiguo*; además, Duch considera, y en eso estamos de acuerdo, en que la antropología que se revela en el fondo de las ideas heideggerianas es una “antropología pesimista”. Por otra parte, es importante hacer notar que Heinrich Rombach observa que la filosofía de Heidegger puede ser considerada una de las precursoras de la <<antropología estructural>> humanista, pero que todavía se encuentra anclada dentro de la <<antropología del sistema>> en la que el trayecto vital del ser humano aparece definido independiente del contexto social y biográfico, es decir, histórico. Véase, Heinrich Rombach, *El hombre humanizado. Antropología estructural*, Barcelona, Herder, 2004. Ya mencionamos también que Paul Ricoeur sigue las huellas trazadas por el filósofo de Friburgo, pero distanciándose radicalmente de algunas de sus posturas, desarrolla su obra contra la tesis de la <<finitud>> esencial del ser humano, pues, para Ricoeur “la <<finitud>> no es lo primero que aparece, sino la vida humana en el mundo”, para él la <<finitud>> no es más que una *perspectiva* (Nietzsche) como la de la “apertura originaria” que afirma la vida, en cambio, el “decir” desde la perspectiva, o sea, el lenguaje transgrede la finitud y apunta hacia la *infinitud*, en el “lenguaje reside la trascendencia del *logos*”, si el cuerpo es “finito”, la “voluntad” es infinita como el lenguaje y como la misma “vida afectiva”, los sentimientos, y aunque Ricoeur acepte la tesis de la “angustia ante la muerte” (Heidegger) también observa que el ser humano es: “capaz de Alegría por la angustia y a través de la angustia (y esto) constituye el

Siguiendo también con las huellas de Husserl, pero desde otra perspectiva, aparece Schutz, Berger, Luckmann y Goffman, autores que plantean unas ideas que nos parece importante referir brevemente para comprender sus aportaciones y, al mismo tiempo, observar cómo algunas de sus principales tesis están integradas en la reflexión antropológica de Duch. El concepto de <<mundo dado por garantizado>> de Schutz viene a desarrollar la idea del <<mundo de vida>> de Husserl y le otorga un valor central a toda su obra. En un trabajo desarrollado por Schutz, y complementado por Luckmann,³⁹⁸ se sostiene que el <<mundo de la vida cotidiana>> es la “realidad pre-eminente” que pone límites y posibilidades a la acción recíproca; recuperando la importancia de la “experiencia”, observa que: “los ordenamientos espaciales, temporales y sociales de la experiencia subjetiva son elementos fundamentales del acervo del conocimiento sobre la que se articula la vivencia y la experiencia.”³⁹⁹

Dicho acervo social de conocimiento tiene un origen subjetivo que se socializa y va configurando un cierto conocimiento compartido y distribuido en distintas ramas al interior de la sociedad que permite a cada ser humano vivir en un mundo compartido en el cual es posible actuar, ya que hay “confianza” y es “garantizado” que las cosas sucederán con cierta regularidad, es, lo que Schütz denomina, el <<mundo dado por garantizado>> que permite la convivencia y las relaciones entre individuos y da pie al conocimiento científico y tecnológico, es decir, que es a partir de la <<vida cotidiana>> que se puede articular cualquier tipo de relaciones intergeneracionales, sociales y transculturales.

En la formulación teórica de Schutz, el “lenguaje” cobra un lugar central porque para él el “conocimiento” es definido como múltiples “significaciones” adquiridas y transmitidas principalmente por el “lenguaje”, no sólo el oral sino las múltiples expresividades humanas como la escritura, las normas y las instituciones, es decir el “acervo de conocimiento” compartido en el seno de una sociedad, escribe: “las experiencias que se depositan rutinariamente en el acervo de conocimiento contribuyen a la rutinización de elementos expresos del conocimiento, la extensión del conocimiento

principio radical de toda <<desproporción>> en la dimensión del sentimiento y la fuente de la fragilidad afectiva del hombre.” Véase, Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Trotta, 2004.

³⁹⁸ Alfred Schütz y Thomas Luckmann, *Las estructuras del mundo de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2001. Luckmann fue discípulo de Schütz y trabajó junto a él durante muchos años, aunque fue construyendo su propia perspectiva, este trabajo que referimos fue escrito en su mayor parte por Schütz, pero debido a su muerte no lo pudo concluir, así que Luckmann lo revisa y termina de escribir, tratando de respetar las ideas originales de su maestro.

³⁹⁹ Alfred Schütz y Thomas Luckmann, *Las estructuras del mundo de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2001, p. 110.

habitual y el reforzamiento de las rutinas ya existentes.”⁴⁰⁰ Algunas “significatividades” pueden ser “eficaces” en ciertos momentos de la adquisición del conocimiento y ser presentadas posteriormente como “no significativas”. Para este autor es la <<vida cotidiana>> en donde se deposita este acervo de conocimiento que hace posible cualquier filosofía y ciencia.

En un trabajo aparte, y desarrollando su propia perspectiva, Luckmann escribe un texto conjuntamente con Peter Berger, *La construcción social de la realidad*,⁴⁰¹ en el que retoman las ideas de Schütz y de una parte de la filosofía alemana, su intención es desarrollar una “sociología del conocimiento” que rompa con las epistemologías clásicas que tienen como fundamento la separación entre “sujeto” que conoce y “objeto” conocido y entre la “duda” *última* de la ciencia y la comprensión “absoluta” del “hombre de la calle”; recuperando el concepto de “cosmovisión-relativo-natural del mundo”, de Max Scheller, consideran que en el nivel general no hay pensamiento humano inmune a las influencias ideologizantes de su contexto social, por lo que su sociología busca ocuparse de todo lo que se considere “conocimiento” dentro de una sociedad, y no sólo el conocimiento llamado científico.

De acuerdo a estos autores las formulaciones teóricas y los conocimientos científicos o mitológicos no agotan lo que es “real” y la sociología del conocimiento que construyen trata de ocuparse de todo lo que en el nivel del <<mundo de la vida>> (Husserl) se considere como conocimiento o “sentido común”, el <<mundo dado por garantizado>> de Schütz, para ellos la <<vida cotidiana>> es una realidad interpretada por los seres humanos como <<mundo coherente>> en el que a su vez hay “realidades múltiples”, por eso, según su concepción, la cotidianidad es la “realidad suprema” del conocer que organiza al conjunto de la sociedad, cualquier sector problemático de su “coherencia” es tratado como un “hasta nuevo aviso”, es decir que aceptan que en la <<vida cotidiana>> hay una continuidad del “sentido común” que puede ser alterado por múltiples factores y cambiar, pero que en general es permanente.

Siguiendo las observaciones de Schütz sobre el lenguaje, para Luckmann y Berger “la vida cotidiana, por sobre todo, es vida con el lenguaje que comparto con mis semejantes y por medio de él. Por lo tanto, la comprensión del lenguaje es esencial para

⁴⁰⁰ Alfred Schütz y Thomas Luckmann, *Las estructuras del mundo de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2001, pp. 221-222.

⁴⁰¹ Thomas Luckmann y Peter Berger, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2003.

cualquier comprensión de la vida cotidiana.”⁴⁰² Con el lenguaje es posible transmitir una gran variedad de experiencias y tender puentes entre diferentes zonas de la realidad de la cotidianidad, integrándolas en un “todo significativo”, pero además, el lenguaje puede trascender la “vida” y la “realidad” cotidiana, de hecho, configura el “gran edificio” de significaciones y representaciones “simbólicas” que parecen dominar la <<vida cotidiana>>, como la religión, el arte, la ciencia y la filosofía,⁴⁰³ para ellos, los “universos simbólicos” son cuerpos de tradición teórica que integran zonas de significados diferentes y abarcan el orden institucional en una “totalidad simbólica”, sólo hasta que se *objetivan* es posible una reflexión sistemática sobre dichos “universos”, o el “desafío herético a la tradición oficial”⁴⁰⁴ o, bien, el choque entre dos universos, por ejemplo entre el cristiano y el mesoamericano.

Los aportes de Berger y Luckmann sobre los “universos simbólicos” de la <<vida cotidiana>> buscan integrar en la “sociología del conocimiento” una “sociología de la religión” y una “sociología del lenguaje”, estos tres componentes son de suma importancia en su desarrollo epistemológico, porque para ellos la “construcción de la realidad” siempre es construida socialmente en la <<vida cotidiana>> y ésta está atravesada por lo simbólico, el sentido común, las ciencias del espíritu y de la naturaleza, expresadas por los lenguajes humanos.

Más alejado de Husserl y más cercano a Mead está Erving Goffman, quien en su texto *La presentación de la persona en la vida cotidiana*,⁴⁰⁵ expone un estudio sociológico, en espacios cerrados, a partir de “la perspectiva de la actuación teatral” y considera a las “personas” como “personajes” que actúan frente a otros “personajes” bajo distintas “máscaras” que, dependiendo de los múltiples espacios en los que se mueva y de los diferentes grupos a los que pertenece, usará mejor le convenga, así por ejemplo, una misma persona puede ser obrero, padre, esposo, amigo, y actuará de distintas maneras según le concierne a su “personaje”, dependiendo del público que esté presente y de acuerdo al “escenario” en el que esté.

⁴⁰² Thomas Luckmann, y Peter Berger, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2003, p. 53.

⁴⁰³ Nos parece que en este punto estos autores retoman implícitamente las ideas de Ernts Cassirer, específicamente su tesis sobre las “formas simbólicas” de la cultura, recordemos que para el filósofo alemán la religión y el arte, pero también la ciencia y la filosofía, son “formas simbólicas” que organizan en gran medida el imaginario y la convivencia de una sociedad. Véase, Ernst Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas*, 3 volúmenes, México, FCE, 1979.

⁴⁰⁴ Thomas Luckmann, y Peter Berger, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu Editoriales, 2003, p. 136.

⁴⁰⁵ Goffman, Erving, *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires- Madrid, Amorrortu Editores, 2009.

Recuperando las categorías teatrales de la actuación, Goffman observa que las “mascaras” requieren de “fachadas”, o espacios adecuados para la “representación”, el actor requiere de una “realización dramática” y del mantenimiento del “control expresivo” y oral, ya que para él: “la impresión de realidad fomentada por una actuación es algo delicado, frágil, que puede ser destruido por accidentes muy pequeños.”⁴⁰⁶ También observa que en cada actuación se emplean recursos y elementos elegidos conscientemente pero también irrumpen constantemente elementos inconscientes que pueden incluso destruir la actuación, por ejemplo la ira con los hijos pondría en duda, en los hijos, la idea de un padre amoroso.

Otro punto que nuestro autor resalta es que en las actuaciones de la <<vida cotidiana>> también hay “prácticas encubiertas” y “secretos” que aseguran el triunfo de la actuación así como elementos explícitos; asimismo, reconoce que hay, por lo menos, dos grandes tipos de actuación, las *sinceras*, en las que el personaje cree realmente que proyecta lo “real”, y las *cínicas*, que buscan la actuación para engañar, pero en ambas siempre es posible que el “público”, que a su vez son otros “personajes”, desconfíe del “sincero” y del “cínico”, o que los actores no causen la impresión que buscaban, porque en última instancia ninguna actuación está exenta de cierta “tergiversación”. El conjunto de las observaciones de Goffman presentan el <<mundo de la vida cotidiana>> como el escenario del “gran teatro del mundo” (Calderón de la Barca), el contexto técnico, político, estructural, cultural y dramático, en el que se juega la personalidad, la identidad cultural, individual y colectiva, de los seres humanos.

En general, consideramos que el conjunto de estos autores, Schütz, Luckmann, Berger, Goffman, y sus principales reflexiones fenomenológicas, son retomados por Lluís Duch, desde una perspectiva crítica y profundizadas en el conjunto de su *Antropología de la vida cotidiana*, como vimos en el capítulo anterior, el antropólogo catalán considera que el ser humano es siempre un *homo loquens* o *paralante*, *homo simbolicus*, *homo religiosus*, *zoon politikon*, un “aprendiz” y un “actor” que “empalabra”, por medio de todos sus lenguajes, la realidad, *estructuras* que se manifiestan y articulan cultural, histórica y biográficamente en la <<vida cotidiana>>; además desarrolla una “*sociofenomenología*”⁴⁰⁷ hermenéutica, que parte de Dilthey, Husserl y Scheller, que

⁴⁰⁶ Goffman, Erving, *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires- Madrid, Amorrortu Editores, 2009, p 71.

⁴⁰⁷ Véase, Duch, Lluís, *La religión en el siglo XXI*, Siruela, Barcelona, 2012, capítulo seis, “La metodología que proponemos”, pp. 314-323

complementa con estos autores y le agrega una gran cantidad de ideas de distintos pensadores, pero además construye sus propios conceptos y palabras.

En el capítulo anterior, específicamente al final del apartado 3.5.3, mencionamos que Duch, en el volumen 4.2 de *Antropología de la vida cotidiana*,⁴⁰⁸ observa que en general han existido dos grandes perspectivas de estudio sobre la cotidianidad, como nosotros mismo apuntamos en la introducción, la marxista y la fenomenológica, Duch dedica un breve apartado a desarrollar esta discusión estudiando las ideas de Lefebvre y Hans Gerd Prodoehl, desde la perspectiva marxista, y a Schütz, Goffman, y Waldenfels, desde la fenomenológica, además observa que Habermas realizó un intento, más o menos fallido, de unir ambas perspectivas.

La perspectiva de Lefebvre es una reacción contra un marxismo ortodoxo y dogmático que rehabilita la categoría de alienación, para Duch, uno de los aspectos más interesantes de este autor es que incluye el campo de la *imaginación* en el conjunto de la <<vida cotidiana>>, además que le interesan sobre todo los “agujeros” de la cotidianidad (perplejidades, dudas, interrogantes), porque son los lugares idóneos para la *crítica*, estos agujeros aparecen sobre todo en la espacio urbano moderno y es ahí donde se puede dar la rehabilitación de la ciudad, por medio de una coimplicación entre lo cotidiano y lo estético. Sobre Prodoehl, el antropólogo observa que su teoría de la cotidianidad constituye una “teoría del conflicto” donde la <<vida cotidiana>> aparece como segmentada, irreconciliada y contradictoria, además el desarrollo subjetivo es “restrictivo” y “provocado” por las relaciones de producción, igual que para Marx el conflicto es positivo porque permite mantener una “esperanza revolucionaria”, pero observa Duch que Prodoehl no reflexiona sobre lo que sucede en una sociedad en la que reina el conflicto y el potencial revolucionario ha casi desaparecido, como en la Europa contemporánea.

De acuerdo a Duch, la obra de Schütz constituye la mejor recepción de Husserl, ya que para este autor el <<mundo de vida>>, que se fundamenta en la suposición de estabilidad del entorno, implica al menos dos cosas: 1) lo válido para nuestra experiencia hoy y en el futuro y 2) lo que soy capaz de hacer en el mundo actuando sobre él y hacerlo en el futuro cuando quiera; además describe minuciosamente lo cotidiano resaltando los rasgos universales de la conciencia humana; de Goffman observa que está más alejado de Husserl y más cercano al “interaccionismo simbólico”, lo que Duch destaca de este autor

⁴⁰⁸ Duch, Lluís, *Armes espirituals i materials: Política. Antropologia de la vida quotidiana* 4, 2, Montserrat, Publicacions de la Abadía de Montserrat, 2001.

es que le interesa sobre todo la relación simbólica de individuos en situación “*face to face*” y utilizando categorías teatrales observa que en la cotidianidad hay *rituales* y comportamientos regulados.

Quizá la perspectiva que más interesante le parece a Duch es la de Hans Waldenfels, quien retoma a Husserl, Schütz y Merleau-Ponty, pero ampliando sus reflexiones, según el antropólogo catalán, para Waldenfels lo cotidiano no puede tener una “meta compacta imaginaria” y opta por una crítica “plural y pluridimensional” que haga justicia tanto a las perspectivas del ser (*Dasein*) como a la riqueza productiva de la creatividad cotidiana, su crítica no va desde el “centro” sino desde los “márgenes” de la cotidianidad, donde lo imprevisible y lo extraordinario aparecen como el reverso constante y actúan como antídotos contra la reificación de la doxa en ortodoxia, para Duch esto es significativo ya que Waldenfels comprende, implícitamente, al ser humano como constituido *logomíticamente*, tesis que elaboró Duch.

Con relación a Habermas, Duch observa que trató de incluir en su reflexión tanto la perspectiva marxista, específicamente la idea de “sistema”, como la fenomenológica, el <<mundo de vida>>, partiendo de la idea de Modernidad, como una ruptura de la unidad primordial entre el mundo del hombre y su voluntad, de acuerdo a Duch, Habermas plantea en general un “agrandamiento del proyecto ilustrado” por medio de la racionalidad, para él el mundo de vida se presupone por la <<acción comunicativa>>, a la que considera una pragmática universal, en general sus ideas son una reivindicación de la “racionalidad” como praxis general que llevará a una “integración no patológica” de la sociedad. Como observa Duch, el intento de Habermas de unificación entre la perspectiva fenomenológica y la marxista resulta fallida ya que pondera como superior a la razón y olvida las dimensiones simbólicas de la cultura, en última instancia su proyecto es idéntico al de la Ilustración.

Como podemos observar la perspectiva fenomenológica pondera especialmente las relaciones intersubjetivas, de cara a cara, en el seno del mundo de la <<vida cotidiana>> a la que le otorga un valor central para cualquier acción, científica, creativa y recreativa, en cambio la perspectiva marxista le interesa sobre todo el “sistema” económico, el trabajo y las relaciones de producción que configuran lo cotidiano, tanto Lefebvre y Heller se interesan por el <<trabajo>> como categoría central de la cotidianidad. Como resalta Duch, la perspectiva marxista establece una constante crítica de la modernidad capitalista mientras que la fenomenología es más o menos indiferente, mientras los fenomenólogos critican a los marxistas su excesivo “objetivismo”, olvidando

al individuo, los marxistas critican a los fenomenólogos su excesivo “subjetivismo”, olvidando las estructuras.

Desde nuestra perspectiva nos parece que no es posible una “convergencia” entre ambas interpretaciones y algunas de sus posturas son irreconciliables, lo que si creemos que es posible es una “confrontación” teórica que resalte sus principales aportaciones a la caracterización, comprensión y crítica de la <<vida cotidiana>>, propuesta que trataremos de esbozar en las conclusiones de este trabajo, por lo pronto nos parece relevante mencionar que Duch observa que las diferentes teorías de la <<vida cotidiana>> recién referidas (Lefebvre, Prodohel, Schütz, Goffman, Waldenfels, Habermas, y podríamos incluir también a Heller, Berger y Luckmann) son grandes “laberintos de conceptos y palabras” de gran alcance que nutren la comprensión de la modernidad y del ser humano, sin embargo, ninguna incluye del todo, en su comprensión de lo cotidiano y del *anthropos*, la “religión” y la “política”, como dos dimensiones coimplicadas, en la reflexión de las sociedades actuales, es decir que olvidan que el ser humano es, estructuralmente, *religioso-político*; también parece que olvidan hacer una diferencia explícita entre lo que es *estructural* y lo que es *histórico*.

Para paliar este obstáculo, y poder comprender la íntima relación entre religión y política y distinguir entre *estructura* e *historia*, la propuesta de Duch, y que hacemos nuestra, es recurrir al estudio de la “novela”,⁴⁰⁹ pues para él es uno de los “fenómenos modernos” que mejor nos informan sobre el plurifacetismo de la vida cotidiana actual, como ya hemos dicho antes, esta tesis coincide con las observaciones de Lefebvre y en las conclusiones regresaremos a ella.

Siguiendo a Rombach, podemos decir que la *teoría dialéctica de la historia* formulada por Hegel y luego por Marx es una puerta de entrada a la comprensión del ser humano y de la sociedad como ámbitos necesariamente coimplicados e indisolublemente unidos y básica para poder comprender el giro fenomenológico y hermenéutico: “no se puede de ningún modo pasar por alto y excluir, si es que se quiere comprender la historia esencial de la autocomprensión humana en su proceso estricto.”⁴¹⁰ Del mismo modo creemos que la teoría de la <<vida cotidiana>> de Lefebvre y de Heller no se puede

⁴⁰⁹ Siguiendo al filósofo Alfred Whitehead (1861-1947) Duch escribe que la literatura es “donde mejor se expresa la humanidad concreta” y es donde están dibujados con sumo cuidado y muy minuciosamente “los pensamientos más íntimos de una generación”, Duch, Lluís, *Armes espirituals i materials: Política. Antropologia de la vida quotidiana 4, 2*, Montserrat, Publicacions de la Abadia de Montserrat, 2001, p. 229.

⁴¹⁰ Rombach, Heinrich, *Antropología estructural*, ... p. 50.

excluir, ni desechar *a priori*, si se quiere comprender su importancia para el desarrollo del conocimiento de la cotidianidad y, al mismo tiempo, el cambio de paradigma de la antropología simbólica y hermenéutica de Duch. Creemos que este breve repaso sobre las dos grandes corrientes teóricas que han abordado la noción de <<vida cotidiana>> era necesario para comprender en mayor profundidad los aportes de los autores y para poder realizar nuestra propuesta final de “confrontación” teórica.

4.2 La teoría de la sociedad de Henri Lefebvre: de la *crítica* de la vida cotidiana al derecho a la ciudad como reformulación del marxismo, respuestas a la crisis social y propuestas emancipatorias

A un error, que consiste en citar a Marx dogmáticamente, responde un segundo error, liquidar el marxismo, considerar muerto a Marx.

Henri Lefebvre.

Como observamos en el capítulo primero Lefebvre caracteriza la <<vida cotidiana>> a partir de ciertos elementos centrales, nosotros destacamos los siguientes: <<el trabajo>>, las <<necesidades>>, <<lo racional>> <<y lo irracional>> (como un solo componente) y, en la modernidad, la separación radical entre <<vida privada>> y <<vida pública>> en el seno de la *ciudad*. A continuación, propondremos una interpretación de estos aportes del filósofo, tratando de comprender sus propuestas en su contexto y, por lo tanto, resaltando la relación entre <<trayecto biográfico>> (Duch), momento histórico y reflexión filosófica.

Nuestra hipótesis es que estos elementos son aportaciones a una teoría crítica de la sociedad, contra el marxismo ortodoxo y autoritario, con aportaciones de variadas disciplinas (sociología, economía, política, urbanismo), pero además que busca crear posibles salidas a la crisis social, por lo tanto son “respuestas” a su situación sociohistórica; nuestra propuesta consiste en observar su relevancia y preguntarnos si pueden ser vigentes para una reflexión de la <<vida cotidiana>> contemporánea, en qué puntos debemos tomar distancia y cuáles son las ideas que nos parece que no se pueden sostener; nos interesa comprender qué concepción antropológica esboza Lefebvre en sus tesis y qué consecuencias tiene para sus propuestas, con ello nos es posible aceptar algunas de sus líneas de interpretación y rechazar otras.

4.2.1 Teoría social y contexto biográfico: <<trabajo>> y emancipación social en la concepción antropológica de Lefebvre

Como mencionamos en el primer capítulo, Lefebvre ingresó al Partido Comunista en 1928, a la edad de 27 años, después de haber simpatizado con el *dadaísmo* y el *surrealismo*, a los que nunca perteneció, en esos años se graduó como filósofo. Según Remi Hess,⁴¹¹ cuando Lefebvre egresó de la universidad tenía todas las credenciales y contactos necesarios para incorporarse a la vida académica universitaria, sin embargo prefirió ser chofer de taxi para mantener su autonomía como pensador, desde entonces puede ser considerado un teórico “marginal”, o en sus propias palabras “periférico”, es decir que se encontraba así mismo al *margen*, a las orillas del “centro”, de las principales corrientes hegemónicas de la filosofía, en general, y del marxismo en particular, no obstante durante la década de 1930 publicó artículos en periódicos y revistas y hacia finales de aquella década aparecieron sus primeros dos textos: *Nietzsche* y *El Materialismo dialéctico*, éste último causó gran polémica entre los marxistas ortodoxos alineados a la URSS y Lefebvre fue acusado, peyorativamente, de “revisionista”, título que después el mismo reivindicó en forma positiva.

Durante la Segunda Guerra participó activamente en la resistencia francesa contra la ocupación nazi y debido a la represión y la persecución se refugió en los Pirineos, donde mantuvo sus lecturas e investigaciones. Terminada la guerra escribió *Crítica de la vida cotidiana*, publicado en 1947, en el cual hace una reflexión filosófica sobre la importancia de la cotidianidad para superar la crisis de posguerra, en ese trabajo el autor esbozó algunas de las ideas más importantes de su pensamiento que desarrolló a lo largo de su vida y dio fruto a decenas de publicaciones, ese texto nos parece central para comprender no sólo su concepto de <<vida cotidiana>>, sino también, el desarrollo de todas sus reflexiones, pues en él se establecen las principales preocupaciones que serán retomadas a lo largo de su fructífera producción intelectual.

Como vimos en el capítulo uno, existen cuatro grandes temas que Lefebvre desarrolla permanentemente a lo largo de su vida: a) las posibilidades de continuar con el proyecto de *revolución* propuesto por Marx, b) los problemas urbanos surgidos en las *ciudades* modernas después de la Segunda Guerra Mundial, c) la relación entre ciencia y

⁴¹¹ Remi Hess, en su conferencia magistral: “La vigencia de Henri Lefebvre y la pertinencia de la producción del espacio”, dentro del Seminario Internacional “La producción del espacio y la actualidad del pensamiento de Henri Lefebvre”, realizado en México, en la UNAM y la UAM, los días 17 y 18 de mayo de 2016.

arte, específicamente la importancia de la *literatura* y, en el centro de estos tres temas, d) la *crítica de la vida cotidiana*, como un ejercicio necesario y permanente, que desarrolla durante décadas, como vimos antes, nuestro autor publicó en tres tomos su *Crítica de la vida cotidiana*, en 1947, en 1961 y en 1981, además en 1967 escribió *La vida cotidiana en el mundo moderno*.

Después de haber realizado un recorrido sobre la obra de Lefebvre, influencias y repercusiones, es posible afirmar que la <<vida cotidiana>> es el “centro” alrededor del cual giran sus reflexiones sobre la “revolución”, la “literatura”, la “ciudad” y demás temas que le importan, la política, la religión, la economía, ya que para él, la cotidianidad revela una doble situación estructural para el conjunto de las sociedades y de cada sujeto, por un lado, muestra el contexto social e histórico en el que se desarrolla lo cotidiano y, por otra parte, deja ver que en esta “situación” (azarosa y contingente) se realiza también la “libertad”, entendida ésta como la posibilidad de tomar las riendas de la <<vida cotidiana>>. El “azar” y la “libertad” son, para Lefebvre, dos estructurales de la cotidianidad de todas las sociedades e individuos.⁴¹²

Antes vimos que la <<vida cotidiana>> puede ser comprendida a partir del <<trabajo>>, ya que para nuestro autor éste es un elemento también estructural de todas las sociedades, para sostener esta hipótesis no sólo retoma a Marx sino que discute con los filósofos que, de manera directa o indirecta, han referido a la <<vida cotidiana>> como un lugar de importancia secundaria, donde simplemente se reproduce la alienación, en el capítulo primero vimos de manera general su crítica a Hegel, ahora retomaremos brevemente su discusión con Kant, Kierkegaard y Heidegger, pues estos tres filósofos se han referido a la cotidianidad, después de ello veremos porque retoma a Marx y la categoría del <<trabajo>>, al mismo tiempo observaremos que detrás de su interpretación sociológica, y esta es otra hipótesis, hay una concepción antropológica de corte “optimista”.

En los capítulos dos y tres del volumen uno de la *Crítica de la vida cotidiana*, Lefebvre se plantea el objetivo de construir un “marxismo como conocimiento crítico” de la cotidianidad y para ello establece una discusión filosófica con Kant, Kierkegaard y Heidegger. De manera muy general, el filósofo francés observa que Kant realiza una crítica de la “razón pura” y sólo por momentos una “crítica del hombre”, sin llegar a sus fundamentos, si bien reconoce que elimina los dogmatismos, las teologías y las

⁴¹² Véase, Henri Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne*, Paris, Editions Bernard Grasset, 1947, pp. 143-144.

metafísicas en beneficio de un orden racional, no alcanza deshacerse de la idea de Dios a quien se encomienda para librarse del agobio que le produce la <<vida cotidiana>>, pues para Kant, la cotidianidad aparece como el lugar del malestar social y personal que debe ser suprimido constantemente.

Si bien es cierto que la interpretación que aquí desarrolla Lefebvre del pensamiento de Kant no es profunda, también es verdad que la comprensión de Kant sobre la <<vida cotidiana>> es negativa, es decir, la considera un lugar con poca importancia para la filosofía, esta concepción se debe, en última instancia, a que Kant comprende al ser humano de manera “pesimista”, pues para el filósofo alemán el *mal* es raíz en el *anthropos*.⁴¹³

Con relación a Kierkegaard, Lefebvre le crítica su concepto de <<fe>> porque lo sostiene bajo la categoría, y el sentimiento, de la <<angustia>>. Según el filósofo marxista, Kierkegaard comprende a la angustia como un “deseo” humano y un “poder” extranjero que se impone sobre éste, poder que se manifiesta como miedo pero que en última instancia también es un deseo que se expresa todos los días en la vida social e individual. De acuerdo a Lefebvre la “angustia” no puede ser considerada como un “sentimiento originario” (Ricoeur) del cual se derive una situación estructural que lleve a la necesidad irremediable de la “fe”, aceptar esta idea significa también, en el fondo, que el ser humano es de origen y primariamente “sentimientos negativos” que han de ser controlados por la “fe” racionalmente concebida, creemos junto con Lefebvre que, en efecto, detrás del pensamiento de este filósofo alemán también hay una concepción pesimista del ser humano y la <<vida cotidiana>> se vuelve el lugar de la permanente “angustia”.

Lefebvre observa que las interpretaciones de Kant y Kierkegaard son rescatables dentro de una crítica general de la <<vida cotidiana>>, porque, en efecto, los conflictos que ellos describen sí que son vigentes en variados momentos, pero aún deben ser conectados con los “problemas sociales” de la época en que se desarrollan. En este punto recupera, por supuesto, las ideas de Marx y de Engels, especialmente las que se refieren al carácter material de la historia y la crítica de las ideas profundizada con la crítica de la sociedad, camino que lo lleva a la comprensión del <<trabajo>> como uno de los elementos fundamentales que caracterizan a la <<vida cotidiana>>. Según Lefebvre, Marx recupera lo mejor del idealismo alemán y le da un contenido concreto, fuera del

⁴¹³ Para una interpretación profunda y minuciosa sobre el pensamiento de Kant y su reflexión sobre el *mal*, véase, Richard Bernstein, *El mal radical*, Buenos Aires, Katz, 2005.

alcance de las determinaciones teológicas y divinas y más allá del Estado, como “realización del espíritu absoluto” (Hegel).

Con respecto a Heidegger, Lefebvre observa que sigue sosteniendo concepciones negativas de la <<vida cotidiana>> basadas en la idea de la <<angustia>> y la <<muerte>>. ⁴¹⁴ De acuerdo a la interpretación de Lefebvre, Heidegger se sitúa en la misma tradición que Kant y Kierkegaard con respecto a su comprensión de la <<vida cotidiana>>, pues para el filósofo de Friburgo, la cotidianidad, “medianidad”, es el lugar en el que el ser humano “está arrojado” y por lo tanto se encuentra en permanente *caída* y “angustia” frente a su eminente muerte.

Sin embargo, para Lefebvre la “angustia”, la “verdadera” angustia, no es algo que sientan cotidianamente los individuos y las sociedades, para él esta angustia de la que habla Heidegger sólo se da contextualmente, por ejemplo, cuando un niño está perdido en la selva, cuando una persona está amenazada de muerte, cuando la “contingencia” y el “azar” ponen en riesgo eminente la vida.

Para nuestro autor estos tres filósofos alemanes representan “la degradación del misterio metafísico” en filosofía, para ellos la “vida media” (Heidegger) es negación de la plenitud, peor aún, debe ser anulada para que se revele el *sentido* ontológico de la existencia, insisten en que “lo más bajo” está en la <<vida cotidiana>> para mostrar y comprender “mejor” el mundo a través de la filosofía. En cambio, para nuestro autor, y esto resulta básico, la crítica de la <<vida cotidiana>> implica una rehabilitación de la cotidianidad misma y se pregunta: “¿no es en la vida cotidiana donde el hombre debe vivir su vida plena? La teoría de los momentos sobrehumanos es inhumana... el hombre será cotidiano, o no será”⁴¹⁵

Separándose de estas concepciones pesimistas del *anthropos* y de la <<vida cotidiana>>, Lefebvre reconoce que, en efecto, hay sentimientos que articulan la vida del hombre y que son primarios, pero éstos no son en esencia negativos, fiel a su tradición marxista, y adelantándose a Ricoeur,⁴¹⁶ nuestro autor funda su tesis principal de la vida

⁴¹⁴ En el capítulo dos de este trabajo, específicamente al final del apartado 2.1.1, ya planteamos nuestra interpretación esquemática del texto *Ser y tiempo*, de Heidegger, en el que reconocemos que para el filósofo de Friburgo la <<vida cotidiana>> es el lugar de la <<caída>>, el <<miedo>> y la <<angustia>>, por lo que consideramos que tiene una concepción pesimista de ella y en esto coincidimos con Lefebvre. Además, como escribimos atrás, el conjunto de la *Antropología de la vida cotidiana* de Duch también realiza esta interpretación del pensamiento de Heidegger.

⁴¹⁵ Henri Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne*, Paris, Editions Bernard Grasset, 1947, p. 47.

⁴¹⁶ En *Finitud y culpabilidad*, Paul Ricoeur establece una discusión muy profunda con respecto a la idea del <<mal>> y sus fundamentos antropológicos y sociales, una de las discusiones más interesantes de este texto la realiza con las ideas de Kant, especialmente las referidas a las llamadas “pasiones” o “tentaciones” humanas: el <<tener>>, el <<poder>> y el <<honor>>; Ricoeur plantea la tesis de que estos tres

cotidiana en el *sentimiento* del “poder”⁴¹⁷ humano, no el individual sino el que se articula en el conjunto de la sociedad por medio del <<trabajo>> colectivo, sentimiento que penetra todos los demás sentimientos y sensaciones, para nuestro autor este sentimiento además de ser primario es “benéfico”.

Sobre la relación entre <<trabajo>> y procesos históricos, considera que el “sentido” de la vida no puede ser revelado por la filosofía, existencialista, idealista, hermenéutica o materialista, sino que este *sentido* se trabaja en la vida misma todos los días, observa: “debemos comprender humanamente a los hombres como inacabados, las condiciones no están acotadas por contornos precisos geoméricamente definidos sino que resultan de múltiples causas tenaces y mil veces repetidos cotidianamente.”⁴¹⁸ Y más adelante observa que las condiciones para salir de la vida agobiante que imponen la economía capitalista y el Estado están dadas en la cotidianidad y es en ella en donde se debe buscar su superación, antes, o por lo menos al mismo tiempo, que en el Estado, la ciencia y las artes: “los sentidos de una vida no se trabajan en otra parte que en esa vida. Los sentidos no pueden desbordar el ser.”⁴¹⁹

Con estas interpretaciones, nuestro autor no sólo se distancia del pensamiento “pesimista” de los filósofos alemanes, su recuperación del <<trabajo>>, como factor constitutivo de lo humano, es una dura crítica a las filosofías existencialistas (Sartre) y también se aleja de las concepciones ortodoxas y economicistas del marxismo de su época que pretenden crear un discurso racional unívoco y con aspiraciones de totalidad, que

sentimientos son “originarios”, es decir, que pertenece al ser humano pero que no son esencialmente negativos, como afirma Kant, antes bien, para Ricoeur estos sentimientos son “inocentes”, preceden a toda ética y moral, con relación al <<tener>> menciona que Fue Marx, en su crítica al capitalismo, uno de los primeros teóricos en comprender la posibilidad de la existencia de una “propiedad justa”, que no necesariamente lleve a la alienación ni a la confrontación política entre hombres, a partir de aquí Ricoeur hace una diferencia entre <<tener>>, como avaricia, envidia, avidez, y un “poseer” más *inocente*, más allá de la propiedad del yo, se trata del “nosotros”: lo nuestro, distinto a lo mío y lo tuyo; con respecto al <<poder>> observa que “el poder del hombre sobre el hombre está incluso doblemente implicado con el tener: primero en un sentido tecnológico, después en un sentido económico y social” (Ricoeur, Paul, *Finitud y culpabilidad*, Trotta, Madrid, 2004, p. 133.) considera que partir del <<trabajo>> se ponen en juego relaciones de poder entre hombres y con la naturaleza, pero se trata de una subordinación y un ordenamiento, no de personas sometidas, sino, en primera instancia y antes que nada, de operaciones realizadas a través de *técnicas*; se trata de jerarquizaciones, de relaciones de organización y de subordinación que conforman, por lo tanto, un tipo de autoridad, una dirección, un mando, a decir de Ricoeur, la autoridad por sí misma no es mala, sino sólo cuando se convierte en dominación económica y monopolio del mando tecnológico, en caso de que ambos dominios coincidieran, el dominio social del trabajo y el mando tecnológico, se pondría fin a la alienación del trabajo, pero no a las relaciones de subordinación. El mando constituye una <<diferenciación>> necesaria entre los hombres, exigida por la esencia de lo político. Véase, Ricoeur, Paul, *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Trotta, 2004.

⁴¹⁷ Lefebvre Henri, Henri Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne*, Paris, Editions Bernard Grasset, 1947, p. 44.

⁴¹⁸ *Ibidem.* pp. 72-73.

⁴¹⁹ *Ibidem.* pp. 72-73.

además de autoritario reducen al ser humano a un ser exclusivamente racional, haciendo de sus deseos, sueños y pasiones elementos que habría que desechar en nombre de la Verdad científica.

Como hemos visto, para nuestro autor el ser humano es un ser racional e irracional, pero observa que <<lo irracional>> debe ser distinguido, por lo menos, en dos partes: a) el conjunto de las interpretaciones místicas del mundo, de las magias y las ‘ficciones’ ideológicas, a las que agrupa dentro de la *alienación* y b) el conjunto de las “necesidades”, de los “instintos” y de las “pasiones”, éstas últimas son vitales en el ser humano y lejos de constituir un irracional irreductible a la “razón” constituyen la base y la continuación de la <<razón dialéctica>>, pero además componen la “*materia humana*” con la cual es posible el desarrollo de las potencialidades humanas, ya que para nuestro autor, sin ser irremediamente “opacas” e irreductibles a la razón, son lo fundamental para la superación de la alienación.⁴²⁰

A decir del filósofo, el conocimiento de la <<vida cotidiana>> debe perseguir el análisis de la “materia humana” sin perder de vista que es fundamentalmente “ambigua”, ya que, por un lado, revela las fuerzas que actúan *por* y *para* el ser humano, pero, por otra parte, en algún momento se vuelven *contra* él en forma de alienación, dicho de otro modo, la “materia humana” a la vez que revela las realidades más profundas del *anthropos* las enmascara y las disimula, por eso para el filósofo lo “irracional” es potencia (*puissance*) y debilidad (*faiblesse*).⁴²¹

Haciendo esta distinción Lefebvre llega a concluir que las “interpretaciones místicas” del mundo (la religión) pueden ser develadas como alienantes y superadas por la <<razón dialéctica>> que asuma la ambigüedad de la “materia humana” y trabaje constantemente con ella a sabiendas que se corre el riesgo, permanente, de que esta “materia” se entremezcle y confunda con la alienación. Con esta interpretación Lefebvre en realidad no supera los análisis positivistas y marxistas que él mismo critica porque finalmente concluye en la necesidad de excluir los elementos que él llama “místicos”, no distingue entre <<la religión>>, como institución, y <<lo religioso>>, como estructura del *anthropos* (Duch).

Esta interpretación está fuertemente influenciada por el contexto social en el que escribe sus reflexiones, recordemos que su crítica es, en última instancia, a la alianza del nacionalsocialismo con lo religioso (comprendido racial y biológicamente), el culto a la

⁴²⁰ Lefebvre Henri, *Critique de la vie quotidienne*, Paris, Editions Bernard Grasset, 1947. Pp. 144-145.

⁴²¹ *Ibidem*. p. 143.

muerte y elementos “místicos”, y a su uso perverso por parte de los Estados; al mismo tiempo, insistimos, es una separación de las ideas marxistas autoritarias que consideran que en la <<vida cotidiana>> no sólo deben ser eliminados los elementos religiosos o “ideológicos” sino también los deseos y las pasiones, y que además la “necesidades” deben ser las mismas para todos.

Lefebvre se sitúa al “margen” de estas dos visiones, la nacionalsocialista y la estalinista, las rechaza y busca las posibilidades de trascender la alienación a través del arte, o mejor dicho del carácter artístico que debe ser la *creación* del mundo de la <<vida cotidiana>> moderna, como hemos insistido, al filósofo le interesa la abolición del Estado y del modo de producción capitalista lo que significa la reapropiación individual y colectiva del mundo social, histórico (ejercicio comunitario del poder) y de la riqueza que se *crea* por medio de la acción colectiva de los sujetos (el trabajo), en este punto retoma explícitamente las ideas Nietzsche y afirma que una de las mayores aspiraciones del ser humano debería consistir en hacer de la <<vida cotidiana>> una obra de arte, realizada conscientemente por medio de la <<razón dialéctica>>, que incorpore <<lo racional>> y <<lo irracional>> en un mismo movimiento.

Con estas tesis Lefebvre está dispuesto a continuar con el proyecto revolucionario de Marx, destruir el Estado y el capitalismo, por eso crítica duramente el estatismo soviético que, desde la década de 1930, y quizá antes, mostraba signos severos de autoritarismo, demagogia y perversión. Así mantuvo su militancia en el Partido Comunista, criticando severamente todo pensamiento ortodoxo y luchando, desde adentro, para combatir las “tácticas”, “estrategias” y “teorías” que se impulsaban jerárquicamente desde Moscú.

Desde nuestro particular punto de vista, pensamos que detrás del pensamiento de Lefebvre hay una cierta <<antropología optimista>> (Duch), o dicho de otra forma, una visión optimista del *anthropos* que tienen sus antecedentes, en las ciencias sociales en Francia, sobre todo en el pensamiento de Rousseau, que llega a influenciar a pensadores como Saint-Simón y Prudhon y que se mantiene, soterradamente, en el ambiente intelectual francés durante el siglo XIX, las mismas ideas “optimistas” que, por cierto, combatieron, de una manera u otra, los <<décadents>>.

Para Lefebvre el ser humano es un ser racional e irracional que tienen *necesidades*, *instintos* y *pasiones*, cualidades que para él son básicas para superar la alienación y son fundamentales para la plenitud de la <<vida cotidiana>>, es decir, en última instancia son las “raíces del problema”, para usar un término de Marx, que nutren la vida plena del ser

humano, pero que son pervertidas o manipuladas por la religión y el Estado, por eso, igual que para Marx y Bakunin, para Lefebvre es posible una vida social, política, económica y artística sin Estado y al margen del Estado, es decir, en plena “libertad” y “armonía”, en acuerdo común, por medio de un “contrato social”; igual que para Rousseau, para Lefebvre el ser humano ha sido pervertido por la alienación que producen las instituciones de dominación basadas en la propiedad privada de los medios de producción económica, en el lucro y la ganancia.

Esta visión optimista del *anthropos* es además transgresora del momento histórico, pues en medio de la desazón provocada por las guerras se pugna por la autonomía individual y colectiva; Lefebvre está convencido de que es posible, en verdad, suprimir el Estado, capitalista y socialista, y avanzar en la construcción de una nueva sociedad. Desde nuestro particular punto de vista tenemos que rechazar esta <<antropología optimista>> lefebvriana porque sus veredas y caminos llevan a un discurso, más o menos, teleológico de la historia, y a un discurso canónico para la <<vida cotidiana>>. Sin embargo, habría que destacar y recuperar una tesis principal de nuestro autor y es que para él el “sentido” de la vida no está dado de manera *a priori*, sino que se construye cotidianamente, por lo que la supresión del Estado y el capitalismo sí que es posible.

En suma, nuestro autor mantiene una especie de “confianza histórica” y un optimismo antropológico, está convencido de que la alienación se puede superar en la <<vida cotidiana>>, aunque también está consciente de que tal superación no es permanente, sino que siempre se corre el riesgo de volver a “caer” en errores, esto significa que la “búsqueda” de la *libertad* es un <<trabajo>> permanente, nunca es una situación alcanzada de una vez y para siempre.

Su crítica de la cotidianidad va a ser desarrollada a través de variados análisis, uno de los más importantes es el de la <<producción del espacio>> urbano moderno por medio del análisis de la ciudad, con respecto a este punto vale la pena recordar ciertos elementos centrales, que además resultan pertinentes volver a reflexionar a la luz de nuestro contexto.

4.2.2 De la Internacional Situacionista al *Derecho a la ciudad*: la escisión entre <<vida privada>> y <<vida pública>> en el seno de la urbe

A decir del propio Lefebvre,⁴²² el tomo uno de la *Crítica de la vida cotidiana*, va a influenciar al Grupo Cobra, antecesor del Situacionista, especialmente a Asger Jorn y a Constant Nieuwenhuis, creador de Nueva Babilonia, quienes en 1957, junto con Debord, y otros artistas, fundaron la Internacional Situacionista, que se propone, de manera inmediata, la creación de *situaciones* sociales que alteren el curso de la cotidianidad, del Estado y de la mecanización de la vida impuesta por la economía capitalista.

En 1956 Lefebvre expresará su radical oposición a la ocupación soviética de Hungría y en esos mismos años se solidariza con la resistencia argelina que lucha contra el colonialismo francés, todavía en aquellos años nuestro autor pensaba que era posible reorientar el movimiento comunista internacional e incluso las políticas de la URSS, sin embargo en 1958 fue “suspendido” del Partido, acusado de revisionista, y en ese momento comprendió la imposibilidad de llevar a buen camino su lucha intestina con el socialismo ortodoxo, menciona el filósofo: “el fin de la oposición en el partido, el fin de una esperanza: la de renovar el movimiento comunista desde el interior, ocurren en 1958.”⁴²³

En su tomo dos de la *Crítica de la vida cotidiana*, distingue entre instantes y momentos: “la vida cotidiana, a pesar de su empobrecimiento, conlleva una serie de momentos, con sus características peculiares, su tonalidad afectiva, su memoria: el momento del amor, el momento del reposo, el de la alegría o la acción, el momento del conocimiento, un momento más entre los otros sin derecho a considerarse como exclusivo o primordial y a pesar de ello un momento como el del amor o el del gozo contemplativo.”⁴²⁴ A decir de nuestro autor, los *situacionistas* asumen esta teoría y buscan profundizar esos momentos, centrar alrededor de ellos los *instantes*, para después metamorfosearlos, descentrarlos, rechazando la vida prefabricada programada por el capitalismo.

Resulta oportuno observar que en aquellos años se dio una explosión demográfica y urbana en todo el mundo occidental, las ciudades comenzaron a ser el principal lugar del habitar humano y en ellas las contradicciones sociales se agudizaron de manera sobresaliente, Lefebvre fue muy consciente de esta situación y publicó textos como *El pensamiento marxista y la ciudad* y, en 1968, *El derecho a la ciudad*, que causó gran

⁴²² Henri Lefebvre, *Tiempos equívocos*, España, Editorial Kairós, 1976.

⁴²³ Henri Lefebvre, *Tiempos equívocos*, p. 108.

⁴²⁴ *Ibidem*. p. 110.

influencia entre los estudiantes que participaron en las protestas sociales de Francia, éste último texto puede ser considerado como una de las grandes obras de Lefebvre no sólo por la influencia que causó socialmente sino también porque marca una nueva pauta en las reflexiones urbanas que permitieron repensar a la ciudad más allá de la lógica de las determinaciones economicistas y no sólo como un lugar en el que se desarrollan las relaciones sociales y de producción, sino como el espacio social, político, individual y social, en el que día a día es posible ir transformando la <<vida cotidiana>>, espacio en el que es posible la superación de la alienación y la concreción de la *revolución*.

Para el filósofo marxista la *ciudad* ha sido paulatinamente colonizada y dominada por la lógica del <<valor de cambio>>, el espacio urbano ha sido sometido no sólo al control del Estado sino, también, a la valorización capitalista, con este proceso se organiza de manera sistemática la <<vida cotidiana>>, no sólo con relación al <<trabajo>> igualmente con el *consumo*, la diversión, el ocio y el tiempo libre; la dominación y organización del espacio urbano por parte del Estado y el capitalismo es al mismo tiempo la dominación de la vida diaria, de los obreros y del conjunto de las clases sociales, es, a grandes rasgos, la homogeneización de la sociedad y de los individuos.

Lefebvre observa que en la ciudad contemporánea la <<vida cotidiana>> ha sido relegada al ámbito de la “vida privada”, excluida de las decisiones políticas que han de configurar al espacio urbano, al contrario, la “vida pública” ha sido convertida en monopolio de unos cuantos (los políticos profesionales), que toman las decisiones por el conjunto de la sociedad sin importarles las opiniones y preferencias de individuos y colectividades, es por ello que al filósofo le resulta importante recuperar la *politicidad* de la cotidianidad, practicando, a diario, el *derecho a la ciudad* como ejercicio de apropiación de los espacios urbanos (escuelas, hospitales, fábricas, plazas, parques) decidiendo sobre las formas de ordenación espacial, los “usos” y “valores” del lugar.

Para poder continuar con el proyecto marxista de abolición del Estado y del capital, a Lefebvre le resulta necesario la reapropiación de la ciudad por parte de los ciudadanos, no sólo obreros y trabajadores, sino de los estudiantes, intelectuales, desempleados, mujeres, los infantes, en fin, del conjunto de las clases dominadas por la lógica de la valorización espacial. En aquellos años el filósofo marxista encausa ideales como la “autogestión” de los medios de producción, la “toma de las universidades”, la “liberación sexual”, la “autonomía” de los barrios urbanos, del campo y de los pueblos; para él resulta fundamental la praxis cotidiana que subvierta el agobio que imponen la

lógica de las relaciones de producción y su extensión a todos los ámbitos de la vida, no es casual que en esos años sus críticos marxistas lo acusaran de anarquista.

Estas ideas serán acogidas entre sus estudiantes en Estrasburgo, y más tarde en Nanterre, así como entre los obreros franceses de tendencias “salvajes”; recordando aquellos años, nuestro autor comenta que él intuyó desde 1957-1958 este cambio de perspectiva en cuanto al sujeto revolucionario, él mismo se dio cuenta que en la universidad se estaba dando una lucha ideológica contra el cientificismo, de derechas y de izquierdas; además de que en el segundo tomo de la *Crítica de la vida cotidiana* (1961) ya pugnaba por un cambio radical y comenta que este segundo volumen: “apunta un cambio respecto del primer libro puesto que la misma vida cotidiana cambiaba hacia lo peor: una pasividad creciente un empobrecimiento. Afronto entonces como objetivo revolucionario la transformación de la vida cotidiana por una subversión total.”⁴²⁵

Planteamos como una conclusión general que la crítica de la <<vida cotidiana>> que comienza Lefebvre en 1946-1947, tienen como corolario la propuesta del derecho a la *ciudad* en 1968, como respuesta emancipatoria que, por un lado, continua con el proyecto marxista antiestatario y anticapitalista y, por otra parte, reformula el concepto, y la idea misma, de *revolución*, dándole un giro radical, afirmando que cualquier transformación radical de la sociedad tendría que comenzar primero en la <<vida cotidiana>> antes que en el Estado y en las instituciones, porque un proceso contrario significa el autoritarismo de la razón (de Estado) y el cientificismo, como mistificación de la Verdad.

En 1978 escribió: “El Estado es centro de las grandes mistificaciones, no solamente el Estado fascista sino el Estado en general, con su sacralización, su poder y los mitos de poder.”⁴²⁶ Y más adelante mencionó: “quiero lanzar la idea del todo de producción estatal como característico de la época actual. Creo que ya no se debe de hablar de una forma de producción capitalista y una socialista, sino de una forma de producción estatal. En fin, del Estado gerente, organizado e incluso produciendo el espacio, completando su obra.”⁴²⁷

El filósofo marxista considera que para poder superar la crisis social que le toca vivir es fundamental regresar al pensamiento “utópico”, pero antecedido por una crítica radical de las condiciones actuales, de la política y la economía articulada y organizada

⁴²⁵ *Ibidem.* p. 109.

⁴²⁶ *Ibidem.* p. 215

⁴²⁷ *Ibidem.* p. 216.

por el Estado, observa: “hay que agudizar la crítica del Estado y de la cotidianidad, radicalizarla. Pasando este dintel, entramos en un dintel distinto de pensamiento y de praxis. Ese dintel, es el que en los países desarrollados se está franqueando desde mediado este siglo. En estos países, reina el Estado con sus dos enormes puños sobre la mesa: uno de hielo, la burocracia, otro de plomo, la policía y el ejército. ¿Durará esta situación una eternidad? No.”⁴²⁸

Lefebvre observa que la *ciudad*, convertida en el centro de dominación económica, tendría que ser el lugar por el cual el modo de producción capitalista comience su derrumbe, incitado por medio de las tácticas cotidianas que subviertan las relaciones de producción y de poder; según su óptica se trata de regresarle su <<valor de uso>> al espacio urbano, lo que significa que son sus “usuarios” los que han de determinar cuáles son sus “formas” de ordenación, jerarquización y producción, de modo que, lejos de proponer una forma homogénea para todos, nuestro autor establece la *apertura* permanente al Otro y a las demás sociedades, a la reflexión teórica y a la autocrítica como modo de vida vigente en cada momento de la cotidianidad, esto con el fin de evitar “recetas” y “teorías totalitarias” y unir la teoría con la praxis a través de la *creatividad* artística.

El filósofo marxista destaca que hay pensadores urbanistas y arquitectos modernos que han hecho propuestas sumamente interesantes para transformar la ciudad y la <<vida cotidiana>>, uno de ellos es Constant Nieuwenhuis, y su proyecto “Nueva Babilonia”, a quien Lefebvre califica de “utopía concreta” que contiene una crítica del capitalismo, de la cosificación de la naturaleza y de la alienación del conjunto de las sociedades, incorpora las ciencias y el arte en la planeación urbana. De modo que, a pesar de que impera la lógica del <<valor de cambio>>, es posible seguir construyendo una propuesta de “revolución” de la sociedad.

Ya en el tomo uno de la *Crítica de la vida cotidiana*, Lefebvre observa que el “derecho liberal” y sus conceptos de “libertad” e “igualdad”, plasmados en los “derechos del hombre”, enmascaran la explotación laboral y la extracción de la plusvalía y enajena a los trabajadores haciéndoles creer que son igual de “libres” que los explotadores, al mismo tiempo observa que: “la creencia en una igualdad jurídica y política de los individuos es una creencia tramposa para el proletariado, pero cuando se deshace de esta

⁴²⁸ *Ibidem.* p. 225.

apariencia, dicha creencia se transforma en un admirable instrumento de acción, cuando el proletariado exige que la democracia deje de ser una ficción jurídica y política.”⁴²⁹

Esta noción será profundizada en *El derecho a la ciudad*, en donde llega a concebir al “derecho” como un homólogo del concepto de “revolución”, o mejor aún, rechaza el concepto marxista ortodoxo de revolución y plantea el “derecho” como medio a través del cual es posible superar la alienación de la <<vida cotidiana>>, a través del derecho se restituye la politicidad de la cotidianidad, el sujeto de la historia ya no sólo es el proletariado sino el conjunto de los sujetos y colectivos que en su vida diaria subvierten las relaciones sociales impuestas por el proceso de producción capitalista, esto significa eliminar la separación radical entre “vida privada” y “vida pública”.⁴³⁰

Un último elemento que nos parece importante destacar del pensamiento lefebvriano es su reivindicación de la literatura, especialmente de la novela, como “documento” de igual valor epistemológico que un estudio filosófico, sociológico o etnográfico, pues, para nuestro autor, la novela moderna fue la que puso en “escena” la importancia de la <<vida cotidiana>, antes que la filosofía y las ciencias sociales.

4.2.3 La novela como estudio de la vida cotidiana: posibilidades y perspectivas

Para el filósofo marxista las ciencias sociales y humanas se han construido a través de una “parcialización del conocimiento” y una excesiva especialización que ha devenido como desintegración del propio conocimiento y separación entre las ciencias, sumado a ello se ha hecho una separación tajante entre ciencias y arte. Esta “parcialización” ha provocado una comprensión limitada de los procesos sociales, separando las distintas partes que componen a la sociedad. En este contexto le resulta necesario volver a reintegrar las ciencias sociales con las ciencias humanas y el arte, construyendo un conocimiento interdisciplinario del mundo social, él está convencido de que esto se puede lograr por medio del estudio de la <<vida cotidiana>>, ya que en ella se expresan todas las dimensiones sociales y también el conocimiento científico e incluso el arte, pues la cotidianidad abarca todas las formas sociales.

Desde muy temprana edad Lefebvre leyó a Nietzsche, antes que a Marx, y comprendió la necesidad de incorporar el arte en la reflexión filosófica, su contacto con el dadaísmo y el surrealismo reafirmó esta concepción. Desde el tomo uno de la *Crítica*

⁴²⁹ Lefebvre, Henri, *Critique de la vie quotidienne*, p. 76.

⁴³⁰ Como ya mencionamos en los primeros tres capítulos, la separación radical entre “vida privada” y “vida pública” es un problema que detectan los tres autores que estudiamos, si bien cada uno con sus particularidades, lo que nos parece importante destacar es que dicho problema sigue siendo vigente en nuestros días.

de la vida cotidiana (1947) hasta *La producción del espacio* (1974) nuestro autor recurrió a la literatura, sobre todo a la novela, para realizar sus reflexiones.

Como mencionamos en el capítulo primero, el filósofo marxista reconoce que fue la literatura, antes que la filosofía, quien puso en escena la importancia de la cotidianidad en los procesos sociales e históricos que van conformando a las sociedades modernas, en variados escritos, y constantemente, recurre al romanticismo alemán, a los poetas decadentes, a la novela inglesa y rusa, para realizar sus reflexiones. Consideramos que este es un aporte fundamental de Lefebvre para estudiar la <<vida cotidiana>>, el problema que encontramos en ello es que nunca propuso una “metodología” para abordar el estudio de la literatura, ya que él le daba un valor epistemológico de igual importancia que un tratado filosófico.

Pensamos que un estudio de la <<vida cotidiana>> contemporánea se nutriría de manera sobresaliente si se recurre a la novela moderna para el análisis y se combina con otras “herramientas” teóricas. Estamos de acuerdo con Lefebvre en buscar evitar la “parcialización del conocimiento” y en la necesidad de reintegrar a las ciencias sociales y humanas con el arte, esta tesis resulta vigente para cualquier estudio contemporáneo de la cotidianidad, en las conclusiones realizaremos nuestra propia propuesta en torno a la novela.

En este punto nos parece oportuno mencionar que Lluís Duch, en su texto sobre la coresidencia, *Luces y sombras de la ciudad, Antropología de la vida cotidiana 3*, dedica un apartado de su capítulo cuatro a resaltar la importancia de la novela como ámbito por excelencia de la plasmación detallada de la <<vida cotidiana>>, observa que mientras el arquitecto y el urbanista la estudian desde afuera, el escritor la describe desde adentro, en su propias palabras: “la novela moderna ha puesto de manifiesto que la ciudad es un tejido narrativo vivido en presente, que continúa fabulando (mitificando) sin cesar al ritmo del vivir de sus ciudadanos (...) Directa o indirectamente, el impacto que la vida urbana moderna ha ejercido sobre la novela pone sobre la mesa las relaciones entre la ciudad y los relatos novelísticos, los cuales constituyen la mejor documentación de los llamados <<tiempos moderno>>.”⁴³¹

En las conclusiones finales volveremos sobre este punto, por ahora cabe también mencionar que Duch, considera en este texto, que el pensamiento de Lefebvre ha brindado muchas pistas para comprender la relación entre ciudad y filosofía, la diferencia entre lo

⁴³¹ Lluís Duch, *Luces y sombras de la ciudad. Antropología de la vida cotidiana 3*. (Manuscrito en español facilitado por el propio autor).

urbano y la civilidad, además escribe que “siguiendo una interesante reflexión de Henri Lefebvre, puede señalarse que es en medio de la plaza pública como expresión más adecuada del espacio público (político) en donde la ciudad como ámbito de la diversidad, en ocasiones, mediante la subversión del *status quo*, favorece y promociona actitudes creadoras e innovadoras.”⁴³²

En resumen, creemos que es posible recuperar algunas ideas de la crítica de la vida cotidiana que hace Lefebvre para un estudio contemporáneo, por ejemplo, sus ideas en torno al trabajo alienado, el derecho a la ciudad, el recurso de la novela, pero separándonos de sus visiones “optimistas” del ser humano y sus reducciones antropológicas que lo llevan a proponer la eliminación de lo religioso, sobre estas aportaciones y distinciones volveremos en las conclusiones finales aportando, brevemente, algunos posibles ejemplo y propuestas que podrían realizarse en futuras investigaciones.

4.3 La teoría social de Agnes Heller: sociología e historia de la <<vida cotidiana>> como crítica del socialismo realmente existente, <<ética>> y <<política>> como propuestas de transformación social

Una persona fría no puede conseguir nada, nada importante en la vida sin el amor y sin amor, sin simpatía y sin empatía no puedes devenir, ni el recipiente de una filosofía ni el filósofo.

Agnes Heller.

En el capítulo segundo observamos que en *Sociología de la vida cotidiana* Agnes Heller estableció una serie de características para comprender la importancia de la cotidianidad en los procesos sociales y en la historia de las sociedades modernas; además ese trabajo sirvió de base para continuar durante años con sus reflexiones sobre lo cotidiano, profundizando y reformulando sus propuestas, escribió textos como *Teoría de las necesidades en Marx*, *Historia y vida cotidiana*, *Hipótesis para una teoría marxista de los valores*, *La revolución de la vida cotidiana*, *Instinto agresividad y carácter*. En las siguientes líneas retomaremos nuevamente estos trabajos, pues consideramos que en su conjunto revelan la concepción de cotidianidad en la filósofa de Budapest y fundan las bases para sus reflexiones posteriores, incluso, después de haber relegado su tradición

⁴³² Lluís Duch, *Luces y sombras de la ciudad. Antropología de la vida cotidiana* 3. (Manuscrito en español facilitado por el propio autor).

marxista, pues, en la década de 1990, escribió *Una revisión de la teoría de las necesidades*, en donde vuelve a reformular y afinar algunas de sus tesis principales.

De sus aportaciones para caracterizar a la <<vida cotidiana>> rescatamos cuatro elementos centrales: <<el trabajo>>, <<el lenguaje>> las <<necesidades>> y los <<valores>>, y dentro de estos caracteres cobran relevancia central la <<ética>> y la <<política>>. En los siguientes párrafos propondremos nuestra interpretación de sus concepciones resaltando, igual que lo hicimos con Lefebvre, la relación entre <<trayecto biográfico>> (Duch) y contexto histórico. De manera general veremos cómo es que su pensamiento feminista se refleja, de manera implícita y explícita, en sus escritos y sus preocupaciones, observaremos cómo es que abandonó, relativamente, sus posturas marxistas para decantarse por el “Estado de bienestar” socialdemócrata.

Nuestra hipótesis es que su perspectiva de la <<vida cotidiana>> revela una crítica del socialismo soviético, de las interpretaciones ortodoxas de Marx y de la teoría de la historia como teleología, además, consideramos que sus reflexiones son una propuesta para seguir construyendo la posibilidad de una cotidianidad no alienada, es decir, también son “respuestas” a sus problemas sociales y políticos que se enmarcan dentro del concepto de <<revolución>>, pero desde una perspectiva opuesta a la concepción marxista ortodoxa; creemos poder observar que la <<vida cotidiana>> es, para la filósofa, la base primordial desde la cual se puede definir a la sociedad y al ser humano en un mismo movimiento; intuimos que detrás de su *sociología* hay una “antropología” de corte “pesimista”, que se parece más a la de Kant y se distancia de la de Lefebvre.

4.3.1 Del holocausto al autoritarismo comunista: el <<trabajo>> y el <<lenguaje>> en la concepción sociológica de Agnes Heller, propuestas para seguir construyendo la <<revolución>>

Agnes Heller tenía 15 años cuando su padre fue llevado a Auschwitz donde murió y desde entonces tuvo que trabajar para sostener a su madre. Según sus propios recuerdos su padre era un feminista que la impulsó a ir más allá de los cánones establecidos, le insistió que las mujeres podían disfrutar de la vida y del sexo igual que los hombres y que no había nada que le impidiera realizar sus sueños y deseos. Terminada la guerra continuó sus estudios e ingresó a la universidad a estudiar química, pero conoció a Lukács en una conferencia y cambió su carrera a filosofía, desde entonces destacó como su mejor alumna, según Heller, Lukács también la impulsó a escribir y reflexionar sobre los problemas sociales de su época.

De acuerdo con su perspectiva, toda filosofía es una especie de autobiografía, es decir que toda reflexión filosófica está marcada por los problemas, intereses, necesidades y deseos de quien escribe, comenta:

Todos los filósofos escribieron, de una u otra manera, cuando empezaron a comprender el mundo en términos filosóficos, su propia autobiografía. Pero si nosotras, las mujeres, empezamos a pensar en términos filosóficos hacemos lo mismo: escribimos y reescribimos desde distintos aspectos cuando empezamos a comprender el mundo. Cuando empezamos a leer a los filósofos del mundo siempre escribimos y continuamos escribiendo nuestra biografía para expresarnos a nosotras mismas, para expresar nuestros problemas. Porque vemos el mundo a través de nuestros problemas, a través de nuestras experiencias de vida.⁴³³

En este punto resulta relevante su reflexión sobre la <<vida cotidiana>> ya que ella misma propone la idea de que son las mujeres las que están más conectadas con los problemas de la cotidianidad, en primer lugar porque las mujeres han vivido en un mundo formado principalmente por las ideas de los hombres y, por lo tanto, los problemas cotidianos los sufren más ellas; además la filosofía fue formada en sus orígenes por el pensamiento masculino y esto hace que los hombres se sienten más cómodos en el pensamiento abstracto y hablando con conceptos; al mismo tiempo está convencida que se puede hacer filosofía sin dejar de afirmar y aceptar su feminidad; reflexionando sobre su experiencia en la universidad comenta que durante aquellos años tuvo que estudiar y trabajar al mismo tiempo: “quería combinar ambas cosas, lo que significaba que tenía que trabajar muy duramente, más duramente de lo que trabaja otra gente: tuve que trabajar más duramente que los hombres. Pero una vez leí que es una suerte nacer pobre porque los pobres tienen que luchar más para ganarse la vida y hacerse algo. Así, pienso que es una suerte nacer mujer porque tenemos que hacer un esfuerzo más grande que los hombres para lograr algo en la vida, y este esfuerzo mayor realmente compensa.”⁴³⁴

Para Heller en toda sociedad hay <<vida cotidiana>> cualquiera que sea el lugar que ocupe el sujeto en la división social del <<trabajo>>, antes de la modernidad no existía separación radical entre el proceso de conservación de la especie y del individuo, las grandes <<objetivaciones>> como el trabajo, la ciencia, la política, el derecho, la religión, la filosofía y el arte tomaron cuerpo independiente o se despegaron de la <<vida cotidiana>> a consecuencia del desarrollo de la propiedad privada y de la alienación, de

⁴³³ Agnes Heller en entrevista con Mary Nash y Yolanda Marco, “Es una suerte nacer mujer. Entrevista con Agnes Heller. México, D.F., abril de 1980”, Revista Arenal, volumen 22, julio-diciembre de 2015, p. 416.

⁴³⁴ *Ibidem.* p. 420.

acuerdo a su interpretación esta separación refleja dos procesos históricos paralelos, pero independientes entre sí: 1) autonomización de la relación directa de los individuos con su sociedad y con la especie humana y 2) escisión entre el desarrollo del “ser genérico” (*homo sapiens*) y del *individuo* (de una clase social).

Frente a esta situación la filósofa de Budapest observa que regresar a la situación anterior a la modernidad es una “utopía retrograda”, por no decir falaz; asumir la alienación significaría el fin de cualquier teoría crítica, y la elevación *total* de la <<vida cotidiana>> a las esferas de las <<objetivaciones para-sí>>, para abolir la escisión, ha de ser enjuiciado como inverosímil, pues para ella no es posible que exista una sociedad en la que los individuos funden todas sus acciones en reflexiones filosóficas. Lo que sí es posible para nuestra autora es que el individuo tome conciencia de las formas de la alienación que produce el <<trabajo>> alienado o, en otras palabras, que de un salto de la “particularidad” a la “individualidad” y trate de construir nuevas formas de relaciones, basadas en las “comunidades de libre elección”⁴³⁵, dentro de su contexto social e histórico, lo que significa una “revolución de la vida cotidiana” que ha de ser constantemente impulsada todos los días frente a las formas de actividad alienada.

En su texto *La revolución de la vida cotidiana*, Agnes Heller observa que para Marx la revolución no se reducía a la toma del poder y de los medios de producción, sino que esto sólo era condición previa para la abolición positiva de la propiedad privada, lo que para él significaba la abolición de la alienación y, en la interpretación de Heller, esto significa una “reestructuración de la vida cotidiana.”⁴³⁶

Al contrario que Marx, pero siguiendo con su proyecto, para nuestra autora la <<revolución>> es viable si se desarrolla primero en la cotidianidad, observa: “la transformación comunista de las relaciones de producción y la transformación de las estructuras de poder alienadas en formas de autogestión a nivel social y local puede alcanzarse solamente si también nuestras intenciones revolucionarias conscientes están dirigidas a la transformación de la vida cotidiana.”⁴³⁷ Es decir que es necesario superar

⁴³⁵ En el capítulo dos vimos que, para Heller, una “comunidad de libre elección” es: “un grupo de personas que eligen vivir una forma común de vida inspirada en valores culturales y espirituales compartidos. Los miembros de tales comunidades encuentran satisfacción en lo que hacen y también en que lo hacen juntos. En tales comunidades (que nos recuerdan un poco a la amistad de Aristóteles) las relaciones de subordinación y dependencia se han disipado. Estas formas de vida utópica (en plural) no pueden ser universalizadas, pero pueden atraer a algunos hombres y mujeres, y pueden servir como modelo a muchos otros que alguna vez querrán emularlas. (Agnes Heller, *Una revisión de la teoría de las necesidades*, p. 121.)

⁴³⁶ Agnes Heller, *La revolución de la vida cotidiana*, p. 8.

⁴³⁷ *Ibidem*. p. 30.

primero el aspecto “subjetivo” de la alienación, pues un proceso inverso es, en última instancia, una <<dictadura de las necesidades>> impuestas por intereses de poder político.

En el capítulo segundo observamos que Heller distingue entre <<trabajo>> como *work*, una actividad del género humano (*actividad genérica*), y como *labour*, una actividad de la <<vida cotidiana>>, centro desde el cual se organizan y ordenan las demás actividades cotidianas, dos aspectos de un mismo proceso, en donde la <<moral>>⁴³⁸ y el <<lenguaje>> juegan un papel central. Para la filósofa estos tres elementos, <<trabajo>>, <<moral>> y <<lenguaje>>, son indisociables y constituyen una característica fundamental de toda <<vida cotidiana>>, es decir son elementos estructurales que se configuran histórica y culturalmente.

En la sociedad de su época, y creemos que esta tesis es vigente, el <<trabajo>> no es una necesidad vital para todos los miembros de la sociedad, sino que unos cuantos, los dueños de los medios de producción y los “agentes” del Estado, se separan de las actividades del <<trabajo>> y al mismo tiempo extraen la *plusvalía* que les permite una acumulación de capital estratosférica.⁴³⁹ Invertir esta situación, es decir, hacer del <<trabajo>> una <<necesidad>> vital para todos sería una de las aspiraciones del pensamiento radical y utopista de Agnes Heller.

En este punto es necesario aclarar que la filósofa de Budapest no propone una definición del <<trabajo>> unívoca que separe las actividades *laborales* del no-trabajo, sino sólo propone aproximaciones a su comprensión y, sobre todo, una crítica del <<trabajo>> alienado, es decir, para ella un <<no-trabajo>> puede ser un <<trabajo>> y viceversa, como vimos en el capítulo dos, está convencida que a través de la “comunidades de libre elección” se puede avanzar en la superación del <<trabajo alienado>>.”

Recuperando las reflexiones de Lukács, pero sobre todo las de Wittgenstein y Gehlen, la filósofa de Budapest da un lugar central al <<lenguaje>>, e incluso para ella

⁴³⁸ Como vimos en el capítulo segundo Heller hace una distinción entre moral y ética, la primera es para ella una acción espontánea, *a posteriori*, que se realiza cotidianamente sin reflexionar sistemáticamente sobre ella, la ética, en cambio, es un código establecido, *a priori*, e incluye una reflexión sistemática. Es importante recordar también que Duch, al contrario que Heller, tiene una concepción de la ética como una “respuesta” *a posteriori* y distinta en cada situación, y la moral es un código de valores establecido *a priori*, como los diez mandamientos o las leyes.

⁴³⁹ Según la organización Oxfam, que trabaja junto con diecinueve organizaciones en 90 países alrededor del mundo, en el año 2015, las sesenta y dos personas más ricas del mundo acumulan más riqueza que 3600 millones de personas en el mundo, es decir, que menos de 100 personas concentran más riqueza que más de la mitad de la población mundial. Este informe fue publicado por el diario BBC de Londres, véase: <http://www.bbc.com/mundo/noticias-38632955>

el <<trabajo>> también es lenguaje, ya que ambos dan forma a la cotidianidad, el lenguaje permite comprender esferas heterogéneas y contradictorias y permite su aprehensión y comprensión, escribe: “el lenguaje cotidiano (corriente) constituye el medio homogéneo de la vida y del pensamiento cotidianos... significa la conceptualización de las experiencias cotidianas.”⁴⁴⁰ y al mismo tiempo es base y condición para asegurar la organización del <<trabajo>> social.

Para ella, dentro del conjunto heterogéneo que es la cotidianidad todo es pensable y homogeneizable en el medio del <<lenguaje>> y por lo tanto todo es potencialmente *enunciable*, lo que favorece la *orientación* en la realidad presente. Por medio del <<lenguaje>> la manipulación de las cosas y los útiles se traduce en acciones que se concretan directamente, “apropiarse del lenguaje significa usarlo en todas sus funciones”⁴⁴¹ y, más aún, recuperando a Wittgenstein considera que “las palabras son actos”.

La filósofa observa que el <<lenguaje>>, como objetivación en-sí, junto al sistema de signos primarios, ha creado un sistema de signos secundarios: la escritura, lo que produce un cambio en el uso lingüístico (el contexto fonético es distinto al de la escritura). En la larga historia de la humanidad la escritura no jugó un papel tan importante como en la modernidad, en donde el lenguaje escrito se ha convertido en un factor fundamental para vehicular gran parte de la información, sin embargo, afirma que: “en la actualidad, y seguramente por mucho tiempo, el sistema de signos lingüísticos al que le corresponde la función de primer plano en la conducta de la vida cotidiana es y seguirá siendo el lenguaje fonético.”⁴⁴²

Con respecto a la relación entre <<trabajo>> y <<moral>> es necesario recordar que para la filósofa no existe ninguna actividad de la <<vida cotidiana>> que pueda ser considerada como “neutral”, es decir que en cada acto, consciente o inconscientemente, hay una “valoración” sobre lo que, individual y colectivamente, se considera “mejor” o “peor”; desde que cada ser humano llega al mundo se inserta dentro de un “sistema de usos” ya establecido, con un lenguaje y ciertos <<valores>> asumidos, es a partir de esta situación que el “particular” se apropia de su “sistema de usos” y sus <<valores>>, y entonces es que los puede transformar y alcanzar la “individualidad”, lo que para ella significa el proceso permanente de superación de la alienación y, por lo tanto, es una

⁴⁴⁰ Agnes Heller, *Sociología de la vida cotidiana*, p.284-285.

⁴⁴¹ *Ibidem.* p. 288.

⁴⁴² *Ibidem.* p. 291.

reestructuración de la cotidianidad o, en otras palabras, el ser humano es condicionalmente libre y puede transformar su sociedad eligiendo, rechazando y construyendo <<valores>>, es lo que Heller denomina el paso de la moral a la ética. Pensamos que esta es una de las aportaciones importantes que hace nuestra autora a la teoría de la sociedad y es una crítica radical al economicismo marxista de la época.

El <<trabajo>> y la <<moral>> están indisolublemente unidos, pues, desde sus orígenes hasta la modernidad, la *forma* en como el ser humano se relaciona con la naturaleza, la transforma y produce sus bienes, útiles y herramientas que le permiten vivir en el mundo, está al mismo tiempo mediada por una <<valoración>>, no se trata sólo de sobrevivir a cualquier costo, ni de una relación mecánica entre hombre y naturaleza, ni de simples impulsos biológicos, sino de actos y palabras que buscan darle “sentido”, orientación y orden a la <<vida cotidiana>> de individuos y grupos. A partir de estas consideraciones es que la filósofa puede afirmar que la historia no es teleológica ni se reduce a la lucha de clases y es posible afirmar la “apertura” hacia el futuro en formas distintas que superen la alienación, o no, y no sólo a través del socialismo.

Como mencionamos en el capítulo segundo, para nuestra autora la <<vida cotidiana>> en la modernidad se caracteriza por una escisión radical entre <<vida privada>> y <<vida pública>>, lo que significa que el “particular” es recluido en el ámbito de la simple reproducción de la alienación, alejado de las decisiones políticas trascendentales que configuran a su sociedad y que lo afectan directamente todos los días, sometido al <<trabajo>> alienado, este proceso y situación se da tanto en los países capitalistas como en los países socialistas, de modo que para ella aún no se ha realizado ningún tipo de <<revolución>>, el Estado socialista es también un Estado alienado y alienante.

Estas críticas al “socialismo realmente existente” le van a costar a nuestra autora acusaciones de “revisionista” y de ser de “derecha”, va a sufrir hostigamiento y vigilancia por parte del régimen de su país, en 1973 se le va a prohibir dar clases en la universidad y se le prohíbe publicar. A pesar de todo no dejará de profundizar en sus críticas y seguirá investigando y escribiendo sobre sus preocupaciones filosóficas, es en estos años cuando profundiza sus reflexiones sobre la cotidianidad.

Tanto en *Sociología de la vida cotidiana* como en *Historia y vida cotidiana. Aportaciones a la sociología socialista*, Heller promueve la superación de la alienación afirmando la necesidad de la politicidad en la vida diaria a través de prácticas “conscientes” que intervengan directamente en la configuración social, esto por medio de

la formación de “comunidades de libre elección” (colectivos estudiantiles, feministas, organizaciones populares, pequeñas células y no sólo sindicatos y/o partidos), recordemos que a Heller le influenciaron fuertemente los movimientos sociales y estudiantiles de 1968 y es en ese momento cuando profundizó su reflexión sobre la *necesidad* de superar la alienación primero en la <<vida cotidiana>> (trabajo, lenguaje, moral) antes que en el Estado, porque un proceso inverso es para ella, repetimos, una <<dictadura de las necesidades>>.

Creemos que dos conceptos centrales dejan ver el conjunto de su sociología y su antropología, <<valores>> y <<necesidades>>. Aunque ella no se asume expresamente “optimista”, ni “pesimista”, su perspectiva del *anthropos* es negativa, recuperando algunas ideas de Kierkegaard, pero sobre todo de Kant, nuestra autora esboza propuestas sociales y expresa concepciones antropológicas de corte pesimista, esto lo hace más de manera implícita, y quizá inconsciente.

4.3.2 <<Valores>> y <<necesidades>> en el pensamiento helleriano: bases para el ejercicio de la revolución en la vida cotidiana

Proponemos comprender las tesis de Heller sobre el *anthropos* y la *historia* a partir dos conceptos claves: <<valores>> y <<necesidades>>, partiendo de ellos nuestra autora desarrolla sus principales reflexiones y, aunque abandona por años el paradigma marxista, desde la década de 1990 sigue desarrollando estas ideas centrales.

Nuestra autora acepta que antes de la modernidad y del capitalismo no existía una separación entre las grandes <<objetivaciones>> (como la política, la religión, el arte) y la <<vida cotidiana>>, los individuos participaban directamente, de una u otra forma, en sus objetivaciones; sin embargo, esto no significa que la cotidianidad no estuviera alienada, al contrario, como era dominada por la <<religión>> estaba fuertemente enajenada.

En su texto *Instinto, agresividad y carácter*, publicado en 1978, mismo año de su exilio, Heller rechaza la concepción *antropológica* de Eric Fromm a la que cataloga de <<antropología de la fe>> que revela una concepción optimista del ser humano, escribe que Fromm: “*crea* en la invencibilidad de la sustancia buena en el hombre, y su estrategia vital no es otra que el testimonio de esta creencia. Durante toda su vida esa creencia fue inamovible, es el fundamento de todas sus otras hipótesis.”⁴⁴³

⁴⁴³ Agnes Heller, *Instinto, agresividad y carácter*, p. 9.

Asimismo, se pronuncia en contra de la antropología de Konrad Lorenz a la que cataloga de “pesimista”, ya que arraiga sus reflexiones en la idea del “pretendido mal” como constitutivo originario del *homo sapiens*. Nuestra autora plantea que afirmar que la “justicia” pertenece a nuestro <<carácter biófilo>> (Fromm) es igual de irrelevante que afirmar que la “injusticia” pertenece a nuestra “naturaleza” humana; acepta que hay sentimientos innatos (hambre, sed, deseo sexual) que están indiferenciados en el momento del nacimiento y se diferencian paulatinamente integrándose simultáneamente en ellos la <<cognición>>, pues la conducta regida por la inteligencia es propia del *anthropos*.

La filósofa de Budapest no acepta que en el ser humano haya innata conciencia, autoconciencia, ni razón, ni acepta antes el *ser* que el *tener*, para ella “la *historia* es la verdadera naturaleza del hombre” (y no ningún componente biológico) “el hombre no posee absolutamente ningún instinto agresivo -ni defensivo ni ofensivo, ni <<benigno>> ni <<maligno>>. El hombre no es en ningún aspecto un ser gobernado por los instintos.”⁴⁴⁴ Con estas tesis nuestra autora afirma que en lo que respecta a la conducta humana su característica principal es la <<plasticidad>> infinita, y esta es la base de su antropología social.

En este punto nos parece pertinente mencionar que Heller no hace una distinción entre lo que es <<estructural>>, en el ser humano, y lo que es <<histórico>>, pues para ella no hay nada estructural en el *anthropos*. Sin embargo, acepta que existe una *esencia* del ser humano, pero que no es algo que venga *a priori*, sino que esta *esencia* la tienen que conquistar. Aquí se revela la clave de su pensamiento antropológico y de su teoría de la historia y la <<vida cotidiana>>, expliquemos sintéticamente.

Siguiendo las tesis de Marx, la filósofa afirma que la *esencia* del ser humano está definida por al menos cinco elementos: la socialidad, la conciencia, la objetivación, la universalidad y libertad, pero estos han de irse conquistando paulatinamente en el curso de la historia social y de la vida individual:

Para ella, lo *social* no es <<natural>> y la tarea nunca concluida es la satisfacción de <<necesidades>> biológicas socialmente mediadas; la *conciencia* expresa varios momentos conexos: instinto-actuar coordinado- inteligencia, lo que determina que el ser humano sea un ser teleológico con objetivos específicos y que elige los medios adecuados para sus fines, a su ser pertenece el pensamiento-lenguaje; el *anthropos* se *objetiva* en los

⁴⁴⁴ *Ibidem*. p. 34.

productos de su trabajo, en sus sistemas de instituciones y de usos, en su lenguaje, ideas, valores, concepciones del mundo y artes. En este punto observa que para Marx “la pasión (...) es la fuerza esencial del hombre que ambiciona enérgicamente su objeto” y para Heller el afecto está orientado por el objeto.⁴⁴⁵ El hombre es *universal* por eso sus capacidades se convierten en necesidades y viceversa “la libertad significa -en nuestra conducta- ante todo apertura al futuro, la capacidad realista y adecuada al fin, de realización de lo nuevo, de lo aún-no-existente.”⁴⁴⁶ Los cuatro primeros componentes son al mismo tiempo parte de la libertad humana.

Lo que le interesa a nuestra autora es afirmar que es posible construir una sociedad no alienada, ni que sea producida con base en la medida del “hombre actual”, parece afirmar que la historia de la humanidad ha devenido en la creación de “objetivaciones” alienadas de las que, inevitablemente, el ser humano se tiene que apropiarse para poder sobrevivir, y afirma que “precisamente porque el hombre no es guiado por sus instintos, el mundo y la vida humanos no son posibles sin una estructura de objetivaciones genéricas en sí. El hombre no es un *zoon politikon*, sino un ser social.”⁴⁴⁷ Con estas ideas deja suspendida su comprensión del *anthropos* afirmando que sólo es historia y, sin quererlo, esboza que está “arrojado a la alienación”, siendo una anti-heideggeriana termina afirmando sus tesis.⁴⁴⁸

Veamos como para Heller <<necesidades>> y <<valores>> son dos componentes que le permitirán al ser humano conquistar su *esencia*. Recordemos antes que para la filósofa no hay <<necesidades biológicas>> sino que todas las *necesidades* son construidas socialmente, no existe algo así como <<instinto de supervivencia>> sino que la supervivencia del infante está condicionada por el “sistema de usos” y la “pedagogía” propia de su *socialidad*, que las <<necesidades radicales>> nacen en el seno de la sociedad alienada y que con ellas se luchan contra la *instrumentalización* de los demás seres humanos que hace del otro un *medio* para obtener *fin*es. Además, toda acción humana está condicionada por ciertos <<valores>>, conscientes o inconscientes, sobre lo

⁴⁴⁵ En este punto es idéntica a Kant y su reflexión sobre las pasiones humanas: el tener, el poder y el honor. Para una profundización teórica sobre las pasiones kantianas véase, Ricoeur, Paul, *Finitud y culpabilidad*, Trotta, Madrid, 2004.

⁴⁴⁶ *Ibidem.* p. 94.

⁴⁴⁷ *Ibidem.* p 85.

⁴⁴⁸ Por nuestra parte nos parece pertinente recordar que compartimos las tesis antropológicas de Duch, que desarrollaremos más adelante, y su distinción entre <<estructura>> e <<historia>>, así como la idea de la <<continuidad en el cambio>> y del <<cambio en la continuidad>>, es decir afirmamos que el ser humano si es un *zoon politikon*, y un *homo religiosus*, así como un *homo parlante*, y *homo sapiens*, que es *logos* (razón) y *mythos* (imaginación), y que estas dimensiones se expresan y articulan históricamente.

que se considera “mejor” o “peor”: “el sistema de las objetivaciones genéricas en-si asume el papel de <<guía>> de las acciones y de la conducta del individuo en lo relativo a la reproducción de sí mismo y de su sociedad, en último término de su género.”⁴⁴⁹ Y sobre este sistema aprehendido y valorado es que se construyen nuevas <<necesidades>> y <<valores>> que hacen de las <<objetivaciones en-sí>>, <<objetivaciones para-sí>>, y <<para-nosotros>>.

Para la filósofa de Budapest las *objetivaciones* son el *objeto* principal de la antropología; en su apropiación, por parte de los *particulares*, está dada la posibilidad de que “cada uno se apropie de la riqueza del género, lo que equivale a la superación de la alienación.”⁴⁵⁰ Siguiendo a Marx, afirma que en la actual alienación está dada su *superación*, en los sujetos que han tomado conciencia de ella, en los que la sufren a diario y en los que ya la impulsan con la teoría y la autogestión, con respecto a la pregunta por el *cómo* observa que la respuesta trasciende los límites de la antropología, a lo sumo, lo que a ésta le corresponde es la *orientación* en la función axiológica.

De acuerdo con la perspectiva de Heller, no hay <<paraíso inmediato>>, sino que en la <<vida cotidiana>> debe preguntarse constantemente si “¿estamos caminando hacia donde queremos llegar?”⁴⁵¹ Más adelante vuelve a afirmar que:

El hombre tiene una <<segunda naturaleza>>. Ésta ha surgido históricamente, y se <<encarna>> en la interacción entre las objetivaciones y los individuos del mundo actual. A esta <<naturaleza>> pertenecen también las posibilidades concretas inherentes al presente -tanto las alternativas positivas como las negativas. La incorporación del ser genérico en la segunda naturaleza nos parece posible y deseable; no porque seamos optimistas, sino en virtud de nuestra opción. No pretendemos profetizar semejante futuro: pretendemos tan solo preguntar por la posibilidad de este futuro con el que nos hemos comprometido y nos seguiremos comprometiendo.⁴⁵²

Sin duda las aportaciones de Heller resultan importantes para la reflexión sobre la posibilidad de una <<vida cotidiana>> no alienada, el problema de esta interpretación es que parece afirmar que la historia se caracteriza por una permanente alienación, ante estas críticas la filósofa responde diciendo que sí han existido momentos excepcionales en la historia de Occidente en donde los “particulares” han alcanzado la “individualidad” y han conquistado la <<libertad>>, sin profundizar en ello menciona los periodos del

⁴⁴⁹ *Ibidem.* p. 85.

⁴⁵⁰ *Ibidem.* 197.

⁴⁵¹ *Ibidem.* p. 202.

⁴⁵² *Ibidem.* pp. 202-203

Renacimiento, en Florencia, la <<polis>> democrática, en Grecia Clásica, y algunos momentos importantes en la Edad Media, por ejemplo cuando se conformó la universidad y los grupos de estudiantes y profesores, sin embargo, tiene que concluir que la mayor parte de la historia occidental ha sido alienante.

En nuestro contexto actual, a ella le parece que la conquista de la *individualidad* puede intentarse en el marco del “Estado de bienestar”, a través de la “sociedad civil”, exigiendo el cumplimiento de las <<necesidades radicales>>, reivindicando “derechos” y elevándolos a reconocimiento jurídico, escribe: “en sus impugnaciones, los grupos de la sociedad civil utilizan normalmente el lenguaje de los derechos. <<El derecho a algo>> es la autorización legal para tener una necesidad de ese tipo.”⁴⁵³

A pesar de estos matices su teoría de las <<necesidades>> y de los <<valores>>, en última instancia, le da un peso mayor al lado negativo de la <<vida cotidiana>>, caracterizándola, a través de distintos momentos históricos, como, regularmente, alienada; al mismo tiempo su concepción de la historia resulta “progresista”, ya que considera que la historia del ser humano es la historia del crecimiento de ambos (valores y necesidades), porque, aunque algunos valores se pierdan por ciertos momentos una vez conquistados no podrán ser eliminados para siempre, como si estuvieran latentes y esperaran el momento oportuno de resurgir y mientras más necesidades tenga el ser humano, y sean satisfechas, conquistará mayor libertad, es decir, en última instancia comprende la historia como el “progreso” “crecimiento” y “aumento” de valores y necesidades.

Ángel Rivero, en su larga introducción al texto de Heller, *Una revisión de la teoría de las necesidades*, también observa que la filósofa, al tratar de fundamentar su antropología social, esboza una “antropología pesimista”, comenta sobre la obra de Heller: “estas teorías están plasmadas en diversos libros que constituyen, en realidad, una antropología negativa que deja lugar a una antropología mínima.”⁴⁵⁴ Consideramos que más que una “antropología mínima”, Heller deja en el aire su concepción de *anthropos*, como ya mencionamos, olvida que hay <<estructuras>> con tal de afirmar que sólo hay <<historia>>.

En su reformulación de la “teoría de las necesidades” Heller tiene el gran mérito de observar que ni los “científicos”, ni los Estados, ni los políticos, pueden determinar cuáles son las <<necesidades>> individuales y colectivas, sino que éstas se crean y

⁴⁵³ Agnes Heller, *Una revisión de la teoría de las necesidades*, p. 102.

⁴⁵⁴ Ángel Rivero, en la introducción a: Heller, Agnes, *Una revisión de la teoría de las necesidades*, p. 23.

construyen en la vida social, *política* y *ética*. Con este paso se aleja de las pretensiones de Verdad absoluta que encarnan las posturas positivistas y el marxismo ortodoxo, y los Estados “democráticos”, lo cual consideramos, sin duda, valioso.

Al mismo tiempo, llega a la conclusión de que en el “aspecto ontológico” todas las necesidades han de ser consideradas como “reales”, no hacerlo instauraría una división entre necesidades verdaderas y falsas, y, escribe: “siempre que ya no es un teórico aislado sino un sistema de instituciones sociales el que se arroga el derecho de distinguir las necesidades reales de las necesidades imaginarias, lo que sobreviene es la dictadura sobre las necesidades. La estructura de poder permite sólo la satisfacción de aquellas necesidades que interpreta como reales. No produce satisfacción de ninguna otra necesidad y oprime toda aspiración a ellas encaminada.”⁴⁵⁵

Este “aspecto ontológico” “evade al aspecto moral”⁴⁵⁶ y todas las <<necesidades>> sentidas como reales deben ser reconocidas como <<necesidades>>: “tómese como ejemplo la necesidad de oprimir a otros, indudablemente real, o de forma parecida la necesidad de humillar o explotar.”⁴⁵⁷ su concepción de ser humano, abierta a la *plasticidad*, en realidad es pesimista, es un salto al vacío que tienen que dar para poder afirmar que la <<ética>> (Kant) es la única salida viable al problema de las <<necesidades>> y que se debe buscar eliminar aquellas <<necesidades>> que hacen del otro un *medio* e *instrumento* para la consecución de *fin*es, asimismo esto le sirve para afirmar la <<necesidad>> de la *política* en la vida diaria, que es la toma de decisiones conscientes sobre las formas de organización social y los procesos productivos.

Ética y *política* cobran un lugar central en el pensamiento de Heller, pero tras de estos conceptos está su visión negativa del *anthropos*, ya que su conducta es “plástica e infinita” todos los comportamientos, basados en las necesidades, han de ser reconocidos como igualmente válidos de la *esencia* humana, su desontologización es más bien una *esencialización* negativa del ser humano. Por eso no es extraño que constantemente recurra a Kant y su “imperativo categórico” y el “deber ser”, escribe: “es posible afirmar la fórmula kantiana: <<el hombre no debe servir al otro hombre como simple medio>>.”⁴⁵⁸

⁴⁵⁵ Agnes Heller, *Una revisión de la teoría de las necesidades*, Barcelona, Editorial Paidós, 1996. P. 60.

⁴⁵⁶ *Ibidem.* p. 62.

⁴⁵⁷ *Ibidem.* p. 62.

⁴⁵⁸ Agnes Heller, *Instinto, agresividad y carácter*, p. 47.

4.4. La antropología de la vida cotidiana de Lluís Duch: *logomítica*, *zoon politikon* y *homo religiosus* como críticas del cientificismo, respuestas a la crisis del pensamiento crítico y propuestas de cambio social

La existencia humana, se tenga conciencia de ello o no, siempre no sólo se halla abierta al *misterio*, sino que, en y por ella misma, participa directamente de él porque es parte integrante de él, esto es, de la insuperable e insuprimible relacionalidad que hay entre <<Dios>> <<Hombre>> y <<Mundo>>.

Lluís Duch.

La reflexión sobre la <<vida cotidiana>> de Duch parte de un paradigma distinto al marxista, sin dejar de tomarlo en cuenta, y representa un desarrollo con respecto a la comprensión de la <<vida cotidiana>>, del ser humano y los procesos sociohistóricos. Distinguiéndose de las antropologías optimistas y pesimistas nuestro autor reivindica expresamente una <<antropología de la ambigüedad>>, pero a diferencia de Heller, que deja en el aire su definición del *anthropos*, Duch reconoce que en el ser humano hay ciertas <<estructuras>> que se articulan *históricamente*, es decir, por un lado afirma la radical igualdad de todos los seres humanos y al mismo tiempo la diferencia cultural, los cambios históricos y las posibilidades futuras indefinibles *a priori*.

En el capítulo tercero observamos que Duch construye su <<antropología de la vida cotidiana>> con base en las <<estructuras de acogida>>, la *codescendencia* (familia), la *corresidencia* (ciudad), la *cotrascendencia* (religión) y la *comediación* (*mass media*, *ciberespacio*), es a partir de ellas que le es posible responder a la pregunta ¿qué es el *anthropos*? pues, de acuerdo a su perspectiva “para el ser humano no hay posibilidad extracultural”, es decir, que la respuesta sólo se puede dar en términos contextuales y, siempre, provisionalmente.

Aunque parte primero de la pregunta por al *anthropos*, creemos que junto a su antropología no sólo hay una teología,⁴⁵⁹ sino también hay una sociología, más exactamente, y a decir de sus propias palabras, una “sociofenomenología”⁴⁶⁰ y una historia de la <<vida cotidiana>> y que, por lo tanto, en el estudio de las <<estructuras de acogida>> se pueden observar las características fundamentales de la sociedad y del

⁴⁵⁹ En su análisis del texto de Duch, *Un extraño en nuestra casa*, Manuel Lavaniegos considera que podemos denominar a nuestro autor un “antropo/teólogo”. Véase, Manuel Lavaniegos, “El Extraño y sus dialectos: la corporeidad de Dios. Acerca de Un extraño en nuestra casa de Lluís Duch,” en, Blanca Solares, Manuel Lavaniegos y Capdevila Marcela, *Lluís Duch, antropología simbólica y corporeidad cotidiana*. CRIM-UNAM, 2008, p. 70.

⁴⁶⁰ Véase, Lluís Duch, *La religión en el siglo XXI*, Siruela, Barcelona, 2012, capítulo seis, “La metodología que proponemos”, pp. 314-323.

ser humano al mismo tiempo, los cambios y las continuidades en la historia, creemos que es posible observar estos planteamientos a partir de la recuperación de dos ideas y de dos conceptos centrales de su obra, que representan una crítica de la cotidianidad y propuestas para seguir afrontando la crisis de nuestros días, es decir, también son “respuestas” a un contexto social, histórico y biográfico, que a su vez proporciona una mayor comprensión del ser humano en su sociedad y de sus futuras expectativas. También creemos poder observar que sus ideas no rechazan al marxismo *a priori*, sino que recupera ideas y conceptos claves, especialmente de su maestro Ernst Bloch y su <<principio de esperanza>> articulado en torno a la *utopía*.

La primera idea que rescatamos de Duch es que el ser humano es un ser <<logomítico>> y la segunda es que es <<estructura e historia>> al mismo tiempo. Los dos conceptos que nos permiten observar la manifestación de estas ideas son el: *zoon politikon* y el *homo religiosus*, que se expresan a través de la <<religión>> y la <<política>>. En las siguientes líneas recuperemos estas ideas y conceptos que aparecen desarrollados en diferentes textos, como *Mito, interpretación y cultura*, los seis volúmenes de *Antropología de la vida cotidiana, Religión y comunicación, Religión y Política* y *La religión en el siglo XXI*. Igual que lo hicimos con Lefebvre y Heller, recordaremos que el <<trayecto biográfico>> y el contexto social e histórico en el que nuestro autor desarrolla sus ideas resulta fundamental para comprender, aunque sea de manera parcial, su pensamiento y sus propuestas teóricas.

Creemos que para Duch, muchos de los problemas de nuestras sociedades contemporáneas, como “el declive de lo político”, la “secularización” y el “retorno de lo religioso”, la “sobreaceleración de la vida cotidiana” y el “aumento incesante de la velocidad” que malogran el trabajo de la *memoria*, están íntimamente relacionados con el desarrollo de concepciones antropológicas que han mutilado al ser humano, reduciéndolo a un ser racional, o definiéndole de manera *a priori* como bueno o malo, o negándole *a priori* su “posibilidad religiosa”, así que pensamos que su antropología no sólo es un rechazo de estas concepciones reductivas sino que también esboza propuestas para afrontar la crisis por medio de una comprensión hermenéutica sobre el *anthropos* y su <<vida cotidiana>>, planteamos como hipótesis que desde su <<antropología de la ambigüedad>> se puede comprender que el ser humano en su sociedad y en su vida diaria requiere de *anarquía* y *normas* al mismo tiempo.

4.4.1 <<logomítica>> y <<estructuras de acogida>>: el ser humano entre la contingencia, la tradición y el cambio, para una crítica de la canonicidad de la <<vida cotidiana>>

Recuperando las reflexiones de Clifford Geertz, para quien toda etnografía es en parte filosofía y una buena dosis de *confesión* de una <<construcción biográfica>>, Duch observa que todo lo que dice el ser humano no es “realidad en-sí” (Kant) sino que siempre hay trabajo del sujeto cognoscente y al mismo tiempo conocer es transformar; asimismo, tanto desde el punto de vista de la <<vida cotidiana>>, como desde la filosofía, la antropología o la sociología, *en toda definición*, (etnográfica, teórica, discursiva) al mismo tiempo nos definimos a nosotros mismos, “confesamos nuestros mitos” que siempre se actualizan en los <<trayectos vitales>>, individuales y colectivos, es decir, los seres humanos siempre se encuentran en procesos de mitificación, porque la dimensión mítica es inalienable, igual que la dimensión lógica, “porque somos seres de naturaleza logomítica.”⁴⁶¹

Frente a las interpretaciones filosóficas, antropológicas y sociológicas que establecen para la <<vida cotidiana>> un “final de trayecto canónico”, (como la muerte, en Heidegger o la libertad en Lefebvre y Heller) en el cual ya se ha decidido todo de antemano, Lluís Duch considera que la existencia humana se asemeja más a un interrumpido <<trayecto hermenéutico>>, ya que en realidad el ser humano es un “animal hermenéutico” y tiene inclinaciones constantes a las “invenciones del espíritu”, asiduamente cambia sus *interpretaciones* y al mismo tiempo su mundo; por ello, Duch considera que en la historia de Occidente el lugar en el que con más claridad se ha puesto de manifiesto el “conflicto de las interpretaciones” (Ricoeur) ha sido el mito, el “universo mítico”.

Para el antropólogo catalán <<trayecto hermenéutico>> coincide muchas veces con el <<trayecto antropológico>> (Durand) y se conjugan en plural con el <<trayecto biográfico>>, según las preferencias y particularidades personales y los cambios culturales, la dimensión *logomítica* es transversal en estos trayectos por lo que pensar que el <<mythos>> desemboca inevitablemente en el <<logos>> (Heller, Lefebvre) es declarar un <<final de viaje canónico>>.

Nuestro autor constantemente nos recuerda que tanto la función *terapéutica* del *mythos* como la del *logos* hacen posible el paso del caos al cosmos, permiten establecer

⁴⁶¹ Lluís Duch, *Mito, interpretación y cultura*, p. 29.

<<praxis terapéuticas>> para que cada individuo y comunidad pueda restituirse en el centro de la corriente, muchas veces caudalosa y torrencial, de la <<vida cotidiana>>, cuando cada uno (*mythos* y *logos*) proceden por su lado, por vía de reducción, y pretenden instaurarse como el lenguaje verdadero, entonces aparecen los peligros totalizadores del discurso que llevan a prácticas sociales igualmente totalitarias, este es el riesgo que corre tanto la ciencia, la religión, la política, el arte y, por supuesto, la <<vida cotidiana>>, por eso para nuestro autor resulta fundamental afirmar constantemente la necesidad de asegurar que el <<trayecto hermenéutico>> no sea paralizado por el aura del *mythos*, ni por las luces del *logos*.

A partir de estas precisiones le es posible considerar que en todas las actividades del *homo sapiens*, sus actos, instituciones, teorías, y en general en su <<vida cotidiana>>, siempre se expresa tanto en términos míticos como en términos lógicos, y esto sucede consciente e inconscientemente, pretender eliminar uno u otro, acarrea problemas psicológicos, individuales y colectivos, porque se niega una parte constitutiva del ser humano y se reducen sus posibilidades de expresión y sus definiciones se vuelven cerradas, se congela el <<trayecto hermenéutico>> y aparecen las pretensiones de Verdad absoluta, lógicas o míticas, se potencializa el riesgo del totalitarismo, una situación que actualmente vivimos como crisis.

En este contexto, recalca Duch, las <<estructuras de acogida>> juegan un papel central, y especialmente la <<familia>>, porque es el primer ámbito en el que cada ser humano es reconocido, protegido y educado, es en donde se aprenden las primeras <<gramáticas>> del amor y del odio, en donde se es iniciado en los misterios del *mythos* y las revelaciones del *logos*, porque en medio del caos y la *contingencia* que acechan constantemente a la vida humana la *familia*, y después la *ciudad*, permitirán a cada individuo tomar posesión del mundo y hacerlo *su* mundo, hasta llegar, incluso, a poder transformarlo; sin la ayuda de las <<estructuras de acogida>> el ser humano estaría irremediablemente a disposición de la muerte, más sin embargo cuando nace no es “arrojado al mundo” (Heidegger) sino “acogido” (Duch) “en el seno de la maternidad del hogar” (Bachelard).

En el fondo de estas reflexiones del antropólogo creemos encontrar una crítica de las ciencias positivistas, del marxismo ortodoxo, e incluso del más heterodoxo, que pretenden eliminar la dimensión mítica de la vida humana, asimismo observamos una crítica de las filosofías *existencialistas* y de la *finitud*, que afirman “la caída” como <<trayecto vital>>; al mismo tiempo sus interpretaciones son una apología de lo humano,

que sin ‘romantizarlo’, afirma sus múltiples posibilidades, positivas y negativas, que le pueden permitir nuevamente instaurar un *cosmos* en medio del *caos*, es decir superar las crisis sociales en todas sus dimensiones (políticas, religiosas, económicas) tratando de armonizar el *logos* con el *mythos* sin eliminar ninguno de los dos.

En su diagnóstico de la modernidad, Duch observa que la historia contemporánea está marcada principalmente por las pretensiones de eliminación del *mythos*, haciendo del *logos* el único portador de conocimiento, con ello se ha “mitificado” al propio *logos* sin tener conciencia de que se instaura una “lenguaje totalitario” que pretende dominar todos los aspectos de la vida exclusivamente con base en el pensamiento logocéntrico. Superar esta situación reductiva permitiría que los seres humanos en la sociedad busquen recrear su <<vida cotidiana>> reconociendo en primer lugar a ambas dimensiones y enseguida tratando de armonizarlas. En este sentido, para nuestro autor, resulta fundamental la <<ética>> y la <<pedagogía>>, es decir, las “gramáticas cordiales” que se *transmiten* por medio de las <<estructuras de acogida>>.

Con esta interpretación incorpora a su análisis el factor de la “historia” y del cambio social, pues unas <<estructuras>> (*mythos*, *logos*) que pertenecen al conjunto del género humano, inevitablemente han de ser actualizadas, reactualizadas y transformadas en el curso de la historia y a través de las diferentes culturas, lo que si no se puede eliminar es su presencia permanente en la <<vida cotidiana>> individual y colectiva, pues su desaparición implicaría o bien la mutación de nuestra especie o su extinción. Lo mismo sucede con las <<estructuras de acogida>>, su *forma* y características tienen miles de rostros distintos que cambian indefiniblemente, pero Duch sostiene que mientras exista ser humano habrá relaciones cordiales de amor, comunidad y prácticas religiosas, la “acogida” es una estructura, todas ellas marcadas por la *ambigüedad*, el *logos* y el *mythos*. Para Duch, *estructura* e *historia* son indisociables en la vida individual y colectiva de todos los seres humanos.

El antropólogo observa que en la cultura occidental, a partir del siglo XIX, existieron dos grandes modelos para relacionarse con el pasado, 1) por medio de la *tradicción* y 2) por medio de la *historia*,⁴⁶² ambos han configurado formas distintas y hasta opuestas para posibilitar las *continuidades* y los *cambios* sociales, pues mientras la *tradicción* fundamenta su exigencia de continuidad en una autoridad sin restricciones, que trata de reducir la problemática de la “actualidad” y, por lo tanto, hasta más orientada

⁴⁶² Lluís Duch, *Antropología de la vida cotidiana. Simbolismo y salud*, p. 169.

hacia el *futuro*, la *historia*, como ciencia positiva, no trata de fundamentar el presente ni el futuro sino que trata de demostrar con verosimilitud lo que realmente aconteció, por lo que está más orientada al *pasado*, para la ciencia histórica el futuro está más o menos indeterminado y se puede llegar a afirmar la transformación total, inclusive de lo humano.

En consonancia con las reflexiones de Walter Benjamin, nuestro autor observa que estas dos formas de relacionarse con el pasado, *tradición* e *historia*, son “ficciones”⁴⁶³ sociales, individuales y colectivas, que hacen posible una reconstrucción de las experiencias y posibilitan la constitución de marcos sociales, legales, religiosos y culturales que permiten la convivencia y dan pie a procesos que legitiman el ejercicio del poder, por eso le es posible afirmar que en la sociedades no existe la transformación radical del mundo sino que siempre hay <<continuidad en el cambio>> y <<cambio en la continuidad>>, están *coimplicados*, porque igualmente el ser humano es <<continuidad>>, nace en una cultura, con costumbres, idioma, mitos, y es <<cambio>>, transforma su cultura mediante su reactualización o rechazo sin dejar de ser completamente lo que *es*, ya sea por afirmación o desprecio, el *anthropos* es *estructura* e *historia* indisolublemente; del mismo modo considera que en nuestra actualidad se requiere tanto de la *tradición*, para asegurar el futuro, como de la *historia* para reinterpretar el pasado y armonizar, con la ayuda de ambas, el presente.

Por eso nuestro autor considera que en la actualidad uno de los grandes problemas que no hemos podido comprender es cuáles son nuestras grandes “herencias” culturales, de dónde provienen nuestros mitos y cuáles han sido sus rostros, no sabemos cómo y qué ponderar de la *tradición* y qué rechazar, lo que lleva a una crisis de las <<estructuras de acogida>>, como vimos en el capítulo tercero, estos procesos son agudizados por el “aumento incesante de la velocidad” y la “sobrealimentación del tiempo y el espacio”, más adelante regresáramos a este problema.

Nos parece posible observar que para el antropólogo, la <<vida cotidiana>>, en el seno de las <<estructuras de acogida>>, es el punto nodal en el que se articula <<lo estructural>> con <<lo histórico>>, en ella se revela el mundo social, el pasado y las múltiples tendencias hacia el futuro y al mismo tiempo permite acercarse a la comprensión, siempre parcial e incompleta, de lo que es el *anthropos*; en la cotidianidad

⁴⁶³ En mi examen de candidatura a doctorado, celebrada el 15 de agosto de 2016, Duch explicó que para él no sólo la historia y la tradición son *ficciones*, sino también todas las construcciones sociales, siguiendo a Weber, mencionó que: “*facta sunt ficta*”, es decir, *los hechos son ficciones*. En este sentido la vida cotidiana es la transformación de los *facta* en *ficta*.

se expresa todo aquello que es constitutivo del ser humano, sus múltiples dimensiones estructurales, *homo faber*, *homo parlante*, *homo symbolycus*, *zoon politikon*, *homo religiosus*, *homo sapiens*, *logos*, *mythos*, en fin, ese “poliedro” y complejo de opuestos que es nuestra especie.

La <<antropología de la vida cotidiana>> de Duch es filosófica, teológica, histórica y sociológica, sus reflexiones no sólo tratan de responder a las interrogantes de la antropología, también son una recuperación de la tradición hermenéutica y la fenomenología, son una reflexión sobre el pasado y los procesos que han dado *forma* al mundo actual y son una crítica de la sociedad moderna, de sus limitaciones y de sus propios mitos, estas dimensiones articuladas en su conjunto permiten al antropólogo evitar plantear un discurso canónico para la <<vida cotidiana>> ya que al mismo tiempo que afirma la igualdad de nuestra especie, enfatiza el cambio y la *contingencia*, a la par que reconoce la importancia de la *historia* y la *tradición* observa que en el futuro el ser humano siempre *es* posible, es decir que hay <<cambio>> y <<continuidad>> al mismo tiempo y que éstos no se pueden definir de manera *a priori*.

Creemos que esta hipótesis se puede comprender mejor si recuperamos sus ideas en torno a <<lo religiosos>> y <<lo político>> como dos dimensiones estructurales que le permiten al ser humano realizar “praxis de dominación de la contingencia” en su <<vida cotidiana>>, es decir, que le posibilitan “habitar en el mundo” y construir relaciones sociales, con la naturaleza y con lo que le trasciende, asimismo, son una reflexión de la relación del ser humano con lo sagrado y lo divino, por lo que al hablar del *homo* habla inevitablemente de dios, en este sentido es que su antropología es también teología; además en estas reflexiones se revelan sus “mitos”, se deja ver su <<trayecto biográfico>> en articulación con su contexto social; también consideramos que sus reflexiones aportan una mayor comprensión de la *sociedad* por medio del *anthropos* y viceversa, por lo que plantea posibles salidas para la paulatina superación de la crisis y problemas de nuestras días, y en conjunto revelan su *praxis* antropológica basada en la <<ambigüedad>>, lo que nos permite sacar conclusiones sociológicas.

4.4.2 *Zoon politikon* y *homo religiosus* en el proceso histórico de la conformación de Occidente, para una reintegración holística en la comprensión del ser humano

En todas sus reflexiones antropológicas, Lluís Duch reconoce siempre que parte de su “perspectiva” cultural y social, así como desde su condición de monje cristiano y sus preferencias teóricas, además de sus prejuicios muchas veces inconscientes, por lo que su reflexión es “antropoteológica”, pero no se trata en absoluto de la afirmación de *su*

religión ni de una apología del cristianismo, menos aún de una negación de las otras religiones y creencias, al contrario, sus posturas son una crítica de la religión institucionalizada, no como denostación, sino como comprensión y ponderación de su importancia en la <<vida cotidiana>> del ser humano, reflexionando sobre el texto de Duch: *Un extraño en nuestra casa*, Manuel Lavaniegos comenta:

En su doble vocación asumida, como intelectual y como monje cristiano en la Abadía de Montserrat, nunca y menos que nada en este libro, se detiene ante algún prejuicio o barrera dogmática decretada por la autoridad eclesiástica que le impida dar cuenta de la humana *conditio* y sus enigmas; es más, en su muy basta producción teórico-ensayística, cuando ha realizado el abordaje de cualquiera de las facetas implicadas de la cuestión religiosa, siempre podemos ver cómo desborda los marcos restringidos de la exégesis teológica tradicional, para nutrir su problematización con los aportes hermenéuticos más recientes producidos por el amplio espectro de las ciencias humanas.⁴⁶⁴

Su <<trayecto biográfico>> y sus preferencias religiosas lo impulsan a la reflexión sobre la religión, pero su interés no está supeditado a los ámbitos ni a los intereses institucionales, ni a los dogmas eclesiásticos, al contrario, apuntan siempre a una transgresión de lo instituido como Verdad, es un pensador que trata de reconstruir la desarticulación, teórica y práctica, a la que ha sido sometida el ser humano en la sociedad moderna, reincorporando el *mythos* y el *logos* en la reflexión filosófica y la comprensión sociológica de los problemas actuales, tejiendo las múltiples estructuras del *anthropos* (*zoon politikon*, *homo religiosus*, *homo parlante*, *homo faber*, *homo sapiens*, *homo symbolicus*), a través del análisis de la <<vida cotidiana>>, para alcanzar una comprensión más profunda de sus límites y posibilidades.

En una entrevista con Blanca Solares y Manuel Lavaniegos el monje de Montserrat comenta que: “personalmente, no me interesan las cuestiones relativas a Dios “en sí”, sus atributos, su esencia, etc. De una manera un tanto detectivesca, lo que realmente me atrae es intentar seguir las huellas, casi siempre muy desfiguradas y ambiguas de Dios, en la vida cotidiana de los humanos. Descubrir o intuir los implícitos

⁴⁶⁴ Manuel Lavaniegos, “El Extraño y sus dialectos: la corporeidad de Dios. Acerca de Un extraño en nuestra casa de Lluís Duch,” en Blanca Solares, Manuel Lavaniegos y Capdevila Marcela, *Lluís Duch, antropología simbólica y corporeidad cotidiana*. CRIM-UNAM, 2008, p. 67. Lavaniegos, en su más reciente publicación, dedica un capítulo de su obra a analizar la hermenéutica antropológica de Lluís Duch, véase, Lavaniegos, Manuel, *Horizontes contemporáneos de la hermenéutica de la religión*, México, UNAM-IIFL, 2016.

en los explícitos, lo que esconden las imágenes más allá de su materialidad idolátrica, es algo que me fascina.”⁴⁶⁵

Como observamos en el capítulo tres, para plantear sus análisis antropológicos en general, y de manera muy particular sobre la religión, nuestro autor parte del hecho de que los seres humanos de todos los tiempos vivimos irremediablemente en la <<contingencia>>, que para él es: “lo indisponible de la existencia humana, lo directamente relacionado con el nacimiento y la muerte del hombre y con las insoslayables acotaciones de la libertad humana. La vida, la muerte, el mal. El bien, la beligerancia, las diferentes formas de la negatividad, etc., son los grandes términos que sirven para plasmar la insuperable presencia de la contingencia en la existencia humana.”⁴⁶⁶ Y más adelante menciona que “la contingencia puede ser considerada como una especie de “estado natural” que nunca deja de determinar, a menudo hartamente negativamente, la presencia, el pensamiento y las actividades del ser humano en este mundo.”⁴⁶⁷

En otra parte escribe que: “mientras la *contingencia* sea el “estado natural” del ser humano, no creemos que sea posible la superación definitiva de sus posibilidades religiosas (...) el ser humano, si se mantienen las preguntas fundacionales (¿por qué la vida, la muerte, el mal, el amor, el odio, etc?) que lo constituyen como ser finito e interrogativo y que indefectiblemente le acompañan desde el nacimiento hasta la muerte siempre será un posible *homo religiosus*.”⁴⁶⁸

En su introducción al tomo cuatro de *Antropología de la vida cotidiana, Armas espirituales y materiales: religión*, Duch explica que su aproximación a la <<cotranscendencia>> la hace en *coimplicación* con la política como expresiones de las *transmisiones* humanas, ya que en realidad *religión* y *política* son manifestaciones concretas de la *interioridad* y la *exterioridad* del ser humano, del *homo religiosus* y del *zoon politikon* que pertenecen a la <<estructura>> humana y que se articulan *históricamente* en una *coimplicación* permanente; teóricamente es posible distinguir entre ambas dimensiones, pero en la <<vida cotidiana>> se expresan al mismo tiempo, su

⁴⁶⁵ Blanca Solares y Manuel Lavaniegos, “Entrevista con Lluís Duch. Del trayecto autobiográfico al proyecto antropológico,” en, Blanca Solares, Manuel Lavaniegos y Capdevila Marcela, *Lluís Duch, antropología simbólica y corporeidad cotidiana*, México, CRIM-UNAM, 2008, p. 124.

⁴⁶⁶ Lluís Duch, “Hombre, tradición y modernidad”, en, Blanca Solares, Manuel Lavaniegos y Capdevila Marcela., *Lluís Duch, antropología simbólica y corporeidad cotidiana...* p. 177.

⁴⁶⁷ *Ibidem*. p. 177.

⁴⁶⁸ Lluís Duch, *La religión en el siglo XXI*, ... p. 21.

distinción práctica es posible sólo en función de distintas variables, como el trayecto biográfico, la memoria colectiva, los retos y las preguntas del momento histórico.

En su texto *Religión y política* el antropólogo observa que desde el periodo de la Ilustración hasta muy entrado el siglo XX, distintos pensadores han pugnado por la “superación” de la religión y algunos incluso han decretado su “defunción”, a menudo animados por los intereses más diversos y las ideologías más contrarias, sin embargo para nuestro autor no es posible afirmar estas ideas debido a que tal “superación” o “defunción” no ha ocurrido, al contrario, desde mediados del siglo XX han proliferado cantidad de prácticas religiosas y rituales que mezclan las ideas más disímiles, asimismo es posible observar que en términos prácticos y teóricos la *política* siempre contiene una carga, consciente o inconsciente, de religiosidad, ya que apela a una “legitimidad” y, como observamos en el capítulo anterior, toda forma de legitimación reclama, en última instancia, a “lo sagrado”, asimismo la religión siempre tienen apetencia políticas, porque busca influir en la vida pública de sujetos y sociedades.

En su libro *La religión en el siglo XXI* el antropólogo catalán observa que: “de la misma manera que es completamente irreal y absurdo afirmar el <<final de la historia>>, también lo es -y por las mismas razones- el del final de lo religioso aunque se produzcan importantes corrientes de desafección respecto a las religiones oficiales.”⁴⁶⁹ Para él, lo que se ha llamado “secularización”, más que una “superación de lo religioso” o un “desencantamiento del mundo”, es un “cambio de propietario del discurso teológico” aunado a un proceso de *individualización* de la experiencia religiosa, escribe: “la secularización no ha sido un síntoma del eclipse de lo religioso, sino más bien de la progresiva devaluación del sujeto religiosos *colectivo* que ha tenido lugar en las sociedades occidentales a favor del sujeto religioso *individual*.”⁴⁷⁰

Nuestro autor considera fundamental reflexionar sobre la *religión* en nuestra era porque ahí se encuentra una de las claves del malestar social, cultural e individual, de la <<vida cotidiana>>. Lo quiera o no, la cultura occidental, y en general todas las culturas occidentalizadas (colonizadas) como la nuestra, es heredera de la tradición mítica judeo-cristiana y de sus relaciones con otras religiones, conocer su actualidad, cambios y movimientos permitiría una mayor comprensión de los problemas sociales de nuestro tiempo. En una reflexión sobre la antropología de Duch y sus propuestas, Blanca Solares escribe:

⁴⁶⁹ Lluís Duch, *La religión en el siglo XXI*, Siruela, Madrid, 2012... p. 21.

⁴⁷⁰ *Ibidem*. p. 21.

Es en esta tierra virgen de la praxis colectiva, en la que la alta tecnología nos ha introducido, donde a mi juicio, la antropología de Lluís Duch, adopta un carácter sorprendentemente orientador. No se trata sólo de revisar la historia de la estructuración y desestructuración de los ámbitos de formación del hombre, como tampoco sólo de la crítica del desarrollo de los mismos, sino de una constante confrontación del pasado y el presente de cara a la puesta en peligro a escala planetaria de la existencia humana (...) El hombre, dice, es un aprendiz que no puede nunca marginarse o prescindir de los procesos de transmisión de las estructuras de acogida, ámbitos donde se ponen en juego las viejas cuestiones entre el ser y el deber, la causa y el fin, la naturaleza y el valor, - más allá de la ontología o del subjetivismo axiológico-, de manera directa, en el ámbito vital de la existencia, anclado en el ser.⁴⁷¹

La propuesta de Duch de recuperar la dimensión de <<lo político>> y articularla con <<lo religioso>> transgrede las concepciones clásicas de las ciencias sociales y humanas, incluso de las más “progresistas”, de las marxistas (Lefebvre, Heller, Prodohel) y las fenomenológicas (Husserl, Schütz), y pondera la importancia de ambos elementos para denunciar los reduccionismos antropológicos, filosóficos y sociológicos y evitar instaurar discursos, políticos o religiosos, con pretensiones de Verdad absoluta o que afirmen un “final de trayecto canónico”, es una reintegración teórica y práctica de dos dimensiones que habían pretendido ser separadas por el pensamiento ilustrado y las prácticas “revolucionarias” marxistas y es una afirmación de las posibilidades del ser humano de relacionarse con la trascendencia, lo divino y lo sagrado, más allá de las “religiones institucionales” y de los dogmas establecidos.

Para Duch, la religión y la política permiten instaurar “praxis de dominación de la contingencia” de manera siempre provisional, la propuesta consiste en no pretender eliminar ninguna de las dos sino buscar sus puntos de interés común y sus diferencias para que permitan relaciones cordiales con los otros, con la naturaleza y con lo trascendente, su escisión ha llevado a la sociedad a situaciones críticas que se expresan claramente en las <<estructuras de acogida>> de nuestros tiempos, vale la pena retomar estas reflexiones.

⁴⁷¹ Blanca Solares, “Un acercamiento a la antropología simbólica de Lluís Duch,” en, Blanca Solares, Manuel Lavaniegos y Capdevila Marcela, *Lluís Duch, antropología simbólica y corporeidad cotidiana...* 30-31.

4.4.3 La crisis actual de las <<estructuras de acogida>>: sobreaceleración espaciotemporal y <<vida cotidiana>>

Como observamos en el capítulo tres, Lluís Duch y Albert Chillón mencionan que desde el siglo XIX, con el desarrollo del ferrocarril, la invención de la electricidad y el telégrafo, comenzó una aceleración del *tiempo* y el *espacio* antropológicos; durante el siglo XX con el automóvil, la radio, la televisión y los aviones, las fronteras espaciotemporales fueron disminuyendo y, actualmente, con la masificación del internet y las tecnologías digitales la “velocidad” ha adquirido rangos “éticos”, se impone el criterio de la rapidez, la productividad, la eficiencia, a todos los ámbitos de la <<vida cotidiana>>, escribe Duch:

Ahora bien, entre otras cosas, el exceso de velocidad (la “cultura de la urgencia”) contribuye no sólo a la fragmentación de la exterioridad humana (la ciudad, por ejemplo), sino que también incide en la desintegración de la conciencia del ser humano. Desde mi punto de vista, la crisis de las estructuras de acogida constituye un rasgo característico de la modernidad occidental y de todas aquellas sociedades no occidentales que, a menudo muy negativamente, han recibido el impacto de la occidentalización (se trata de la llamada “ideología colonial”).⁴⁷²

De acuerdo a Duch y Chillón, una de las características de nuestros tiempos es la emergencia de la <<comediación>> como una nueva <<estructura de acogida>> muy propia del capitalismo de finales del siglo XX y principios del siglo XXI, que ha puesto en jaque a la *familia*, la *ciudad* y la *religión*, convirtiéndose en la principal *transmisora* de valores, normas, creencias y lenguajes; gracias a los *mass media*, al surgimiento del ciberentorno y el aumento de la velocidad, la <<comediación>> tienen un impacto en la <<vida cotidiana>> de individuos y sociedades que aún no ha sido estudiado y comprendido a profundidad.

Como vimos atrás, a esta situación contemporánea Duch y Chillón la califican como la “sobreaceleración espaciotemporal de la vida cotidiana”, y basta con recordar que con ella se ha fracturado la confianza en la <<codescendencia>>, la esfera mediática se ha impuesto sobre la <<corresidencia>>, y la *información* que arrojan los medios masivos y el internet regularmente pretende ser la “propietaria exclusiva del discurso teológico” denostando la labor de la <<cotrascendencia>>, es lo que estos autores llaman el nuevo “*sensorium*” de la <<vida cotidiana>>.

⁴⁷² Lluís Duch en, Blanca Solares y Manuel Lavaniegos, “Entrevista con Lluís Duch. Del trayecto autobiográfico al proyecto antropológico”, en Blanca Solares, Manuel Lavaniegos y Capdevila Marcela., *Lluís Duch, antropología simbólica y corporeidad cotidiana...* p. 151.

Creemos que esta situación no es exclusiva del mundo europeo, en sociedades como la mexicana la <<comediación>> tiene una importancia crucial en la cotidianidad y en la vida política y la exigencia de velocidad está a la orden del día. Demos rápidamente un ejemplo de ello:

El 5 de enero de 2009, el entonces presidente de México inauguró el “Tren Suburbano” de la Ciudad de México, que recorre 27 kilómetros desde Buenavista hasta Cuautitlán, aseguró que el tiempo de traslado se reduciría de 3 horas a tan solo 25 minutos;⁴⁷³ años después, el 4 de enero de 2016, el presidente en turno inauguró el “Mexicable”, un teleférico que sirve como transporte público, tiene una extensión de 4.8 kilómetros y unen la zona alta de la Sierra de Guadalupe con la Vía Morelos, aseguró que con este medio se reduciría el tiempo de traslado de 40 a tan sólo 17 minutos.⁴⁷⁴

Esto indica que el imperativo de la <<velocidad>>, en la Ciudad de México, adquiere rangos políticos, que sin duda afectan directamente la <<vida cotidiana>> de sus habitantes. Sin embargo y a pesar de estos “avances” la *movilidad* en la Ciudad sigue siendo uno de los más graves problemas de la urbe, según el Reporte Nacional de Movilidad Urbana en México, 2014-2015, emitido por el Senado de la República en colaboración con la ONU, en la Ciudad de México “el 29% del total de viajes diarios (alrededor de 6.3 millones) se realizan en automóvil privado y el 60.6% en transporte público concesionado de baja capacidad (microbús, combis, autobús suburbano y taxi); sólo un 8% se realiza en sistemas integrados de transporte público masivo (Metro, Metrobús, Tren ligero y Trolebús) y un 2.4% en bicicleta y motocicleta. La velocidad promedio se encuentra en franca caída y actualmente, en horas pico, se ubica entre 8 y 11 km/hora.”⁴⁷⁵

Sin duda esta contradicción, entre el imperativo de la velocidad y la baja movilidad, que se desarrolla en el seno de la Ciudad de México, crea muchos de los malestares sociales y las frustraciones personales de sus ciudadanos, reduciendo su calidad de vida, haciendo más difícil el trabajo de la memoria, fomentando la obsolescencia y el individualismo. Por eso Duch considera que: “una de las tareas más

⁴⁷³ Información tomada de la página oficial de la Presidencia de México: <http://calderon.presidencia.gob.mx/2009/01/inaugura-el-presidente-calderon-tramo-lecheria-cuautitlan-del-tren-suburbano/>

⁴⁷⁴ Información tomada de la página oficial de la Presidencia de México: <http://www.gob.mx/presidencia/articulos/sistema-de-transporte-publico-teleferico-mexicable-ecatepec>

⁴⁷⁵ Tomado de la página oficial de la ONU-México: <http://www.onuhabitat.org/Reporte%20Nacional%20de%20Movilidad%20Urbana%20en%20Mexico%202014-2015%20-%20Final.pdf>

urgentes de las estructuras de acogida (especialmente, de la codescendencia y de la cotranscendencia) tendría que ser la promoción del sosiego, la desaceleración del enloquecido tiempo vital de nuestras sociedades.”⁴⁷⁶

No es necesario volver a recordar toda la “crítica” de la <<vida cotidiana>> moderna que hace Duch través del análisis de la sobreaceleración espacio temporal, lo que interesa enfatizar es que nos encontramos frente a una “crisis pedagógica” y social que requiere ser enfrentada con todas las “armas espirituales” de la *religión* (piedad, precaución, circunspección, temor, pudor, ceremonia, vínculos) y las “armas materiales” de la *política* (ética, poder, tecnología), tanto desde la *interioridad* como desde la *exterioridad*, con ayuda del *logos* y del *mythos*.

La crisis de nuestros tiempos modernos abarca todas las esferas sociales, políticas, culturales y económicas, pero de acuerdo con Duch se expresa de manera radical en lo que él llama “crisis gramatical”, comenta: “desde hace muchos años, estoy convencido de que la crisis de nuestro tiempo es una crisis gramatical que viene de lejos y que ha reducido el poliglotismo humano al monolingüismo de lo económico como el lenguaje adecuado para expresar el polifacetismo del hombre.”⁴⁷⁷ Reflexionando sobre la *banalización* de la palabra y esta crisis gramatical, escribe: “en algunas ocasiones, provoca incluso peligrosas reacciones, en unos casos con comportamientos de carácter violento, en otros, induciendo fuertísimas desestructuraciones psicológicas y, en un número muy grande, da lugar a actitudes de pasividad, indiferencia y aburrimiento, es decir, a la falta de solidaridad y empatía.”⁴⁷⁸

La importancia del *lenguaje* es central en toda la antropología de Duch,⁴⁷⁹ por eso, como vimos en el capítulo tres, ha creado el neologismo “empalabramiento”⁴⁸⁰ y

⁴⁷⁶ Lluís Duch en, Blanca Solares y Manuel Lavaniegos, “Entrevista con Lluís Duch. Del trayecto autobiográfico al proyecto antropológico”, en, Blanca Solares, Manuel Lavaniegos y Capdevila Marcela, *Lluís Duch, antropología simbólica y corporeidad cotidiana...* p. 151.

⁴⁷⁷ *Ibidem*. p. 159.

⁴⁷⁸ Duch, Lluís, *La banalització de la paraula*, Barcelona, Centro de Cultura Contemporània de Barcelona, 2012, p. 7. (Traducción propia).

⁴⁷⁹ Para un análisis en profundidad de la importancia del lenguaje en Duch Véase, Ferrer Borrier, Elies, *La centralitat del llenguatge en l'antropologia de Lluís Duch: reflexió filosòfica sobre la noció d'emparaulament*, Tesis doctoral en Ciencias Humanas y de la Cultura, de la Universidad de Girona, Catalunya, España, 2014. tomado de <http://hdl.handle.net/10803/362664>

⁴⁸⁰ Recordemos que para él: “empalabramiento” es el acto de “poner en palabras” a la realidad por parte del individuo que es, al mismo tiempo, el constructor y el habitante de la realidad, o sea, de su espacio y de su tiempo antropológicos (Merleau-Ponty). El “empalabramiento” no es sino la actualización de la lengua materna (con las transmisiones que conlleva) en los diversificados contextos de la vida cotidiana de las personas. “Empalabramiento” es la energía física y espiritual del ser humano concretada en las múltiples palabras que utiliza el ser humano para construir (o destruir) su habitación, es decir, su forma específica de vivir que, manteniendo en pie el aire de familia que hay entre todos los seres vivos, establece la diferencia fundamental que hay entre él y los restantes seres vivos.” Véase, Lluís Duch en, Blanca Solares y Manuel

considera que actualmente: “lo económico se ha establecido como “lenguaje imperial”, omnipotente, omnisciente y ubicuo, que no sólo se limita a la administración de bienes materiales, sino que también pretende incidir decisivamente sobre las conciencias.”⁴⁸¹ Por lo que se han reducido las capacidades de empalabramiento de la sociedad en general y los individuos en particular, su crítica a lo económico y a la alienación es más radical que la del marxismo, desborda las relaciones de producción y abarca a la totalidad de la sociedad y del *anthropos*.

Por esta situación resulta fundamental para nuestro autor recuperar la capacidad poliglota del ser humano, para que nuevamente se pueda expresarse a través de todos sus lenguajes, con la *razón* y la *imaginación*, para que pueda “empalabrar” sus “sueños despiertos” (Bloch) y sus *deseos* más íntimos. Porque según la perspectiva de Duch, para el ser humano sólo existe lo que puede nombrar y en este sentido es que puede *crear* y *recrear* su mundo a través de sus expresiones, ya que el lenguaje es, en última instancia, configurador de la realidad del ser humano, nombrar lo que aún no existe es al mismo tiempo abrir las posibilidades de seguir construyendo un futuro que no se supedita a los imperativos de la *sobreaceleración* de la <<vida cotidiana>> y del imperialismo de lo económico y el logocentrismo.

Por eso en toda su obra se dedica a crear nuevos conceptos y son centrales las nociones de “memoria”, “simbolismo” y “comunicación” porque a partir del “recuerdo” y del “olvido”, con ayuda de lo *simbólico* se puede volver a *comunicar*, aunque siempre parcialmente, los “deseos” de una “vida humana mejor” para todos.

En suma, creemos que para nuestro autor es posible afrontar la crisis de nuestros días y para ello se requiere, entre otras cosas, la “reducción” de la velocidad en la vida diaria para fomentar nuevamente el <<trabajo de la memoria>> y ponderar la *tradición* y la *historia* para que sea posible nuevamente la “comunicación” de cara al “rostro del Otro” y con una “ética” que expresa la *interioridad* y busque armonizarla con la *exterioridad*, es decir con la vida pública-política de la sociedad, que la *codescendencia* sea capaz de transmitir confianza y la *corresidencia* de crear un espacio público común para el diálogo y la convivencia, y todo ello permita la relaciones humanas con la *trascendencia*, en suma reintegrar los elementos dispersados por la “sobreaceleración de

Lavaniegos, “Entrevista con Lluís Duch. Del trayecto autobiográfico al proyecto antropológico”, en, Blanca Solares, Manuel Lavaniegos y Capdevila Marcela, *Lluís Duch, antropología simbólica y corporeidad cotidiana....* p. 159.

⁴⁸¹ *Ibidem.* p 160.

los trayectos vitales”, que sea posible nuevamente un *zoon politikon* y un *homo religiosus* que “empalabre” su mundo por medio de la *logomítica*, que sin dejar de ser lo que *es* pueda abrirse un camino adecuado a sus deseos, en el *futuro* inmediato y de más largo aliento. En general estamos de acuerdo con estas interpretaciones y las consideramos vigentes para nuestra sociedad.

Conclusiones generales. Vigencia de las tres perspectivas teóricas de la <<vida cotidiana>>: para un estudio confrontativo

Queremos concluir reflexionando rápidamente sobre la vigencia de las reflexiones de Lefebvre, Heller y Duch a nuestra sociedad contemporánea (mexicana) a partir de los problemas que detectamos siguiendo sus interpretaciones; asimismo insinuaremos como podríamos retomarlos desde distintas situaciones concretas con el fin de plantear las bases para futuros estudios de la <<vida cotidiana>> en nuestra época y en nuestras sociedades occidentalizadas (colonizadas). Presentaremos nuestra propuesta, no como una “convergencia”, sino, como una *confrontación* que busca subvertir las fronteras epistemológicas sin destruir los cuerpos teóricos, reconociendo las tradiciones y las diferencias, al final propondremos a la novela como ese *campo de confrontación*.

A. Vigencia del pensamiento lefebvriano para una reflexión contemporánea de la <<vida cotidiana>>: ¿los problemas del siglo XX han quedado atrás?

A mediados del siglo XX la población mundial comenzó una migración permanente a las urbes, proceso que se aceleró durante las últimas décadas, y a principios del siglo XXI más del cincuenta por ciento de los seres humanos vive en ciudades; tan sólo en México, de acuerdo al INEGI, alrededor del setenta por ciento de la población vive en zonas urbanas y la Ciudad de México es una de las más pobladas del mundo y la más poblada del país,⁴⁸² a nivel nacional es la que mayor riqueza económica produce,⁴⁸³ y paradójicamente más de la mitad de su población vive en condiciones de pobreza;⁴⁸⁴ es la ciudad más contaminada de México⁴⁸⁵ y, aunque quizá no lo sea, es considerada como una de las más peligrosas.⁴⁸⁶

Sin duda, la sociedad mexicana del siglo XXI es heredera de los grandes problemas no resueltos durante el siglo XX, como dejan ver los datos estadísticos: la

⁴⁸² El Distrito Federal tiene una población aproximada de 8 millones, junto con los municipios conurbados del Estado de México, que conforman la Zona Metropolitana de la Ciudad de México (ZMCM), llegan a sumar más de 20 millones de habitantes. Fuente INEGI. Censo de población y vivienda 2010. (www.inegi.gob.mx)

⁴⁸³ Entre 2001 y 2009, el Distrito Federal y el Estado de México produjeron más del 26% del Producto Interno Bruto del país. Fuente INEGI. (Sistema de Cuentas Nacionales de México. Producto Interno Bruto por Entidad Federativa, 2001-2009).

⁴⁸⁴ Tan sólo en el año 2000 fueron contabilizados más de 10 millones de pobres, entre —pobres extremos y pobres moderados, Véase: Christof Parnreiter, “Ciudad de México: el camino hacia una ciudad global”, Revista Eure, Vol. XXVIII, N° 85, pp. 89-119, Santiago de Chile, diciembre de 2002.

⁴⁸⁵ En un estudio realizado por el INEGI, entre 2000 y 2009, se comparó la calidad del aire en 18 ciudades de México y resultó ser la Ciudad de México la que reportó mayores índices de contaminación atmosférica. Fuente: —El estado de la calidad del aire en México: 18 ciudades!: www.inegi.gob.mx

⁴⁸⁶ En la Encuesta Nacional Sobre Inseguridad 2010, el INEGI ubica al Distrito Federal como la segunda entidad federativa con mayores índices de percepción de inseguridad, con un 86.3% de la población, tan solo un punto por debajo de Chihuahua, que ocupa el primer lugar. Fuente ENSI-INEGI: www.inegi.org.mx

enorme desigualdad económica y la extrema pobreza producidas por el modo de producción capitalista se profundiza (crisis económica), la contaminación de las ciudades y del medio ambiente en general ponen en jaque no sólo los ecosistemas sino el futuro mismo de nuestra especie (crisis ecológica), la concentración demográfica y la migración hacia las ciudades (crisis social) se *acelera* constantemente y con ello se agudizan los problemas, el control y dominación de la población por parte de los Estados y gobiernos, se siguen utilizando mecanismos de coerción y medidas totalitarias, aunado a la despolitización de amplios sectores sociales (crisis política).

En este contexto, las reflexiones del filósofo marxista pueden ser recuperadas no sólo para seguir desarrollando las consecuencias de sus planteamientos y comprender mejor la génesis de nuestros problemas contemporáneos, lo que resulta fundamental, sino también para no olvidar el camino ya recorrido en la reflexión teórica y, por lo tanto, superar lo *impasses* teóricos y las aporías mal planteadas, como el problema de la religión y su concepción de *anthropos*, dicho de otra manera, creemos que es importante no perder de vista que hay unas “tradiciones teóricas” que requieren ser repensadas porque, además, han dejado huella, no sólo en la filosofía y las ciencias sociales, también en los ámbitos sociales.

Cuando Lefebvre reflexiona sobre los problemas urbanos está viviendo el fin de la “era industrial” urbana y el paso a la tercerización de la economía, lo que después Saskia Sassen⁴⁸⁷ llamó <<desindustrialización>> de las ciudades y su paso a la economía de servicios; uno de los grandes méritos del filósofo marxista fue detectar la importancia que tenía la ciudad para la organización del conjunto de la sociedad y observar como la ciudad fue convertida en mercancía entrando en la lógica de valorización del valor, pero además, y esto nos resulta aún más trascendental, observó que cualquier transformación de la sociedad y la superación de la crisis económica, política y social, tendría que pasar necesariamente por la transformación de la ciudad, por su reapropiación por parte de los ciudadanos y habitantes.

En este punto, como ya mencionamos, el concepto de <<derecho a la ciudad>> resulta fundamental para la articulación de una <<vida cotidiana>> subversiva, antiestataria y anticapitalista que logre re-unir la <<vida privada>> con la <<vida pública>> ¿es vigente esta reflexión, o los problemas que detecta Lefebvre ya han sido superados? ¿se debe abandonar la crítica del capitalismo y del Estado, por medio de la

⁴⁸⁷ Saskia Sassen, *La Ciudad Global, Nueva York, Londres, Tokio, Argentina*, Eudeba, 1999.

crítica de la vida cotidiana, o se requiere reactualizarla? ¿la ciudad ha dejado de tener importancia para la reflexión en las ciencias sociales y humanas o sigue siendo un centro neurálgico del mundo moderno? Creemos que se puede recuperar la reflexión lefebvriana, que no se debe abandonar la crítica y que la ciudad sigue siendo central para la vida cotidiana moderna, es primordial seguir luchando por el *derecho* a la ciudad.

Como hemos mencionado, los cuatro grandes temas que Lefebvre desarrolló a lo largo de su vida (revolución, ciudad, vida cotidiana y literatura) están íntimamente unidos entre sí y forman un conjunto teórico y epistemológico que revela las principales aportaciones del filósofo a la construcción de un conocimiento interdisciplinario de la sociedad, a la comprensión de sus problemas sociales y posibles salidas emergentes, es también una aportación a una teoría crítica de la sociedad que rebasa por mucho las concepciones del marxismo ortodoxo. Lefebvre es un pionero en los estudios de la <<vida cotidiana>> desde la perspectiva marxista, y ésta es una de sus aportaciones fundamentales al conocimiento de los procesos sociales contemporáneos.

Recordamos que nos distanciamos de su <<antropología optimista>> y sus limitaciones con respecto a la comprensión de la religión y de la historia, asimismo resulta importante sostener, junto a él, que es en la <<vida cotidiana>> donde se articula y configura el “sentido de la vida”, antes que en el Estado, las instituciones o las ciencias, vale la pena citar lo siguiente: “la verdad, en el sentido filosófico, se encuentra entre el viejo Heráclito -todo se convierte en otro, todo se acaba y metamorfosea, no te bañas jamás en las mismas aguas del río- y el antiguo eleatismo: todo se identifica, todo se establece en lo Mismo. La verdad está en la lucha entre lo Mismo y lo Otro. Y en esa lucha a muerte se corren grandes riesgos.”⁴⁸⁸ Este comentario del filósofo deja ver que en la <<vida cotidiana>> no hay transformación sin cierta continuación y tampoco el mundo es estático, sino que siempre hay cambios y que no se puede hablar de la Verdad, con mayúscula, sino de verdades, o mejor aún, aproximaciones a ciertas verdades, en general compartimos esta visión de Lefebvre.

⁴⁸⁸ Henri Lefebvre, *Tiempos equívocos*, p. 256.

B. Vigencia del pensamiento de Agnes Heller: de la <<ética>> y la <<política>> como imperativos categóricos

De acuerdo con las investigaciones de Gerardo Esquivel,⁴⁸⁹ en México en el año 2012 menos del uno por ciento de la población con mayores ingresos concentraba el 43% de la riqueza nacional y especialmente cuatro personas (Carlos Slim, Germán Larrea, Alberto Bailleres y Ricardo Salinas) acumulan el 9% del Producto Interno Bruto. Estas cifras revelan no sólo la acumulación brutal de la riqueza en pocas manos y la desigualdad económica, sino que Esquivel ha detectado que sus fortunas se han hecho a partir de la privatización de empresas públicas, como Teléfonos de México, Televisión Azteca, la concesión de explotación minera, es decir se revela una simbiosis entre el Estado y las empresas privadas que devienen en una “monopolización de la política y de la economía”.

El Estado mexicano no sólo privatiza los servicios, sino que además crea políticas fiscales favorables a la concentración de capital, y por otra parte la gran mayoría de los ciudadanos es excluida de las decisiones políticas y cada vez más aumenta la pobreza: según el Consejo Nacional de Evaluación, institución del gobierno mexicano, en el año 2014, 55.5% de la población viven en condiciones de pobreza y pobreza extrema;⁴⁹⁰ pero según Julio Boltvinik en su informe sobre la evolución de la pobreza y la estratificación social en México⁴⁹¹ más del 80% son pobres. Cualesquiera de las dos cifras son alarmantes y sumamente dramáticas.

En la jerga filosófica de Heller, esta situación de la sociedad mexicana representa “la escisión radical entre <<vida privada>> y <<vida pública>>”, unos cuantos, los empresarios y los agentes del Estado, menos del uno por ciento de la población, acumulan gran parte de la riqueza económica y toman las decisiones políticas que afecta negativamente a la mayor parte de la población y tienen sumido al país en una crisis inédita, que se agudiza con las “reformas estructurales” (privatización de la educación, de la energía, precariedad laboral) impulsadas por el actual gobierno. Del mismo modo, podemos decir, utilizando los conceptos de Heller, que en México vivimos una

⁴⁸⁹ Esquivel, Gerardo, *Concentración del poder económico y político en México*, México, Oxfam, 2015. Gerardo Esquivel es profesor investigador del Centro de Estudios Económicos de México, del Colegio de México, licenciado en economía por la UNAM y doctor en economía por la Universidad de Harvard.

⁴⁹⁰ Véase, <http://www.coneval.org.mx/Medicion/Paginas/PobrezaInicio.aspx>

⁴⁹¹ Conferencia presentada en el COLMEX, en julio de 2015. Véase, Boltvinik, Julio, *Evolución de la pobreza y la estratificación social en México 2012-2014*, México, COLMEX, 2015., tomado de: <http://www.julioboltvinik.org/images/stories/pobreza%20presentacin%20de%20resultados%202014%20conferencia%20de%20prensa.pdf>

<<dictadura de las necesidades>> impuesta por esta situación dramática de abuso de poder.

Separándonos de su concepción pesimista del ser humano y de su teoría de la historia como progreso de valores, podemos afirmar, con Heller, que su diagnóstico crítico de la modernidad por medio del <<trabajo>> y la economía es vigente en nuestra sociedad y, por lo tanto, muchos de los problemas del siglo XX siguen persistiendo agudamente en nuestra época y el reto de la “superación” de la escisión entre <<vida privada>> y <<vida pública>> sigue pendiente ¿debemos abandonar la idea de que es posible reorganizar la distribución de la riqueza y evitar la concentración económica y el monopolio de la política? ¿es inimaginable superar la <<dictadura de las necesidades>>? Creemos que si es posible una redistribución de la riqueza y se debe enfrentar diariamente la <<dictadura de las necesidades>>.

Desde sus primeras reflexiones Agnes Heller está preocupada por el *problema del mal*, no sólo como categoría filosófica y antropológica, sino especialmente como concreción en la <<vida cotidiana>>, sus experiencias biográficas como mujer, en el holocausto y la dictadura comunista, influyen determinantemente en sus propuestas; en los últimos años, sus reflexiones políticas buscan una articulación entre lo “mejor” del romanticismo radical de izquierda y la visión liberal, y concretamente cree que la mejor opción posible en nuestro contexto actual es organizar un “Estado de bienestar” y escribe: “quisiera evitar dar la impresión de que tengo una alternativa nueva. No creo que hoy en día haya tal alternativa al Estado de bienestar. Pero sí creo que debe haber alternativas suficiente mente diferenciadas dentro del Estado de bienestar, dentro de este prototipo del ordenamiento sociopolítico moderno.”⁴⁹²

Para ella, en la actual “sociedad global” no hay muchas alternativas y sus posturas revelan una crisis del pensamiento crítico, incluso asume que ella sólo puede imaginar una posibilidad para superar las contradicciones y los problemas dentro de lo ya existente, observa que:

La mayoría de la población de la tierra no vive en Estados de bienestar. Lo que les ha tocado en suerte es más bien una combinación del sistema premoderno de adjudicación de necesidades con el mecanismo cuantificador del mercado. Aunque la estructura social es moderna en casi todo el mundo, la dinámica de la modernidad está ausente en muchos lugares. Los conflictos no se resuelven, las necesidades no son readjudicadas,

⁴⁹² Agnes Heller, *Una revisión de la teoría de las necesidades*, ... pp. 105-106.

el uso de la fuerza bruta todavía es corriente. Ciertamente, en todos estos lugares el modelo del Estado de bienestar es merecedor de imitación o emulación.⁴⁹³

Por nuestra parte creemos que sigue siendo vigente afirmar que, a pesar de la grave crisis social, política y del pensamiento crítico, es posible *imaginar* una <<vida cotidiana>> que tome las riendas de la <<política>>, es decir que influya en las decisiones que organizan la *forma* de la sociedad, al margen y en contra del Estado, y que en este punto cobra relevancia central la <<ética>>, entendida no cómo preceptos y categorías filosóficas, sino como una constante búsqueda de relaciones que no utilicen al *Otro* y a la naturaleza como simples *medios* para *fin*es, es decir que es posible luchar permanentemente contra la instrumentalización de la vida, peligro siempre latente. También creemos que la *teoría* (entendida como *praxis*) cobra un lugar central, pues, ante la catástrofe y contra ella, se debe seguir teorizando críticamente las posibilidades de *otra* <<vida cotidiana>>, no se puede aceptar *a priori* que la crisis del pensamiento crítico signifique el triunfo del Estado (de bienestar) y del capitalismo.

Porque el trayecto de vida del ser humano no está predestinado, ni la historia se dirige irremediamente a ningún *fin*, sino que siempre es posible un futuro distinto, dentro de las posibilidades que ofrece el mundo actual, pero sin que esto constituya una limitación absoluta. Desde nuestro particular punto de vista, superar la alienación en el aspecto subjetivo comenzaría por descolonizar el pensamiento que no logra imaginar una <<vida cotidiana>> al margen y en contra del Estado y del capitalismo, además de llevar a la práctica, con Heller, relaciones cotidianas que tengan al *Otro* por *fin*, y no por *medio*, es decir, la apuesta helleriana que reivindicamos ante la crisis es la *ética* y la *política*, rechazando su pesimismo antropológico.

C. Vigencia de la antropología de la vida cotidiana de Duch: “esperanza” y “responsabilidad” como fundamentos para las relaciones sociales y el cambio

Ya mencionamos antes que el imperativo de la “velocidad” afecta de manera catastrófica a la sociedad mexicana, especialmente a la Ciudad de México en la que es sumamente complicada la *movilidad*, como vimos, existe una contradicción práctica entre la exigencia de la velocidad y sus posibilidades concretas, no vamos a profundizar más en ello, lo que nos interesa ahora rescatar de Duch son sus aportes a la comprensión del *anthropos* por medio de su noción de *ambigüedad*, queremos extraer de esta postura las consecuencias que tienen para la comprensión de la <<vida cotidiana>>, asimismo,

⁴⁹³ *Ibidem.* p. 105.

queremos desprender unas conclusiones “parciales” de sus aportes; al final regresaremos a tejer las reflexiones que hemos destacado de cada uno de los autores para establecer una posible *confrontación* de sus teorías con vías a futuras investigaciones.

Como mencionamos atrás, Duch practica una <<antropología de la ambigüedad>>, que no considera al ser humano como *bueno o malo a priori*, sino que lo comprende como un ser “responsorio”, que da respuestas frente a la *contingencia*, y “contextual”, que se actualiza en cada momento de la *historia* a través de las múltiples culturas, lo que implica que está abierto hacia el futuro, entonces las respuestas que da siempre son parciales y provisionales.

Cuando analizamos el pensamiento de Lefebvre observamos que esboza una <<antropología optimista>>, que en última instancia afirma que el ser humano es bueno y por lo tanto puede vivir en libertad, sin Estado, a través del mutuo acuerdo y el “contrato social” (Rousseau), en anarquía; en cambio cuando reflexionamos sobre la antropología de Agnes Heller detectamos un “pesimismo” que la hace decantarse por la idea de la necesidad de un <<Estado de bienestar>>, que procure el desarrollo y cumplimiento de las <<necesidades radicales>>. Creemos que Lluís Duch, en cambio, al reconocer que el *mal* y el *bien* son parte de la “humana *conditio*” afirma al mismo tiempo que, en la <<vida cotidiana>> de individuos y comunidades, hay anarquía y orden, hay “deseos que se mantienen siempre como deseos” y “tradiciones” e “instituciones” que orientan las aspiraciones humanas, las guían o las obstaculizan, por lo tanto, para no cerrar el <<trayecto hermenéutico>>, por las interpretaciones de las “instituciones”, se necesita de <<lo utópico>>, y esto es también *estructural* en el ser humano.

Por eso resulta muy pertinente para Duch anclar su <<antropología de la vida cotidiana>> en el <<principio de esperanza>> de Ernst Bloch, que afirma la dimensión simbólica del ser humano y su capacidad “*deseante*”, y en el <<principio de responsabilidad>> de Hans Jonas, que se plantea una <<ética>> frente al “rostro del otro” para afrontar las posibilidades del *mal*. En su interpretación que hace Solares del pensamiento de Duch, y específicamente de estos dos principios, escribe: “Así, la dialéctica caos/cosmos se resuelve, según la antropología de Duch, en la coimplicación esperanza/responsabilidad aprendida en las estructuras de acogida. La facultad de

deshacer y de rehacer el mundo es universal, está presente en cada uno de nosotros y nos es indispensable.”⁴⁹⁴

El propio Duch comenta que “la suma de <<principio esperanza>> y <<principio responsabilidad>> da como resultado: reconciliación, desalienación en el reconocimiento responsable del rostro del otro; en la respuesta a sus demandas que, justamente, es posible porque, una esperanza fundamental, pero infundamentable empíricamente, más allá de las “lógicas”, nos asegura, por lo tanto, para hablar como Dietrich Bonhoeffer, que “lo último”, incoativamente, ya se halla en “lo penúltimo”; que en el simbolizante, ni que sea alusivamente e, incluso elusivamente, ya hay las huellas del simbolizado.”⁴⁹⁵

Duch menciona que detrás de su concepción del principio de <<esperanza>> blocquiano está su tesis de <<lo utópico>>, como una *estructura* humana que revela su capacidad deseante; esto nos hace pensar que el monje catalán reivindica, *implícitamente*, un pensamiento anarquista cercano al del joven Ernst Bloch, pero que seguramente tiene raíces en su propio <<trayecto biográfico>>, cuando en sus años de juventud tuvo acercamiento a pensadores anarquistas y a los ideales republicanos que se practicaban en Barcelona, esta postura no es incompatible con su pensamiento cristiano, que representa su principio de “responsabilidad” y de ética, porque su afirmación de Dios no es la de la imagen que está en el cielo, sino la que se manifiesta en la <<vida cotidiana>> de todos los seres humanos a lo largo de la historia, él procura siempre ver en el “rostro del otro” la *imagen* de algo que le trasciende.

Si Dios creó al ser humano o el ser humano creó a Dios es irrelevante para las <<ciencias del espíritu>> y para su <<antropoteología>>, lo cierto es que desde que hay presencia del ser humano en el mundo, y se ha registrado, siempre han existido expresiones religiosas e imágenes divinas, cotidianamente, desde nuestros orígenes hasta hoy en día, seguimos siendo “contemporáneos de Dios”, ambos existen y la desaparición de uno significaría la extinción del otro.

En su texto *Del cel y de la terra*, siguiendo las reflexiones de Paul Feyerabend, epistemólogo anarquista, Duch considera que Ernst Bloch es un pensador “heterodoxo”, o mejor un “hereje”, porque “argumenta voluntariamente contra el sistema”, asimismo observa que desde sus primeros escritos, en su reflexiones hay una mezcla sumamente

⁴⁹⁴ Blanca Solares, “Un acercamiento a la antropología simbólica de Lluís Duch,” en Solares Blanca, Manuel Lavaniegos y Capdevila Marcela, *Lluís Duch, antropología simbólica y corporeidad cotidiana...* p. 34.

⁴⁹⁵Lluís Duch, en Solares, Blanca y Lavaniegos, Manuel, “Entrevista con Lluís Duch. Del trayecto autobiográfico al proyecto antropológico”, ... p. 135.

explosiva de “mesianismo judío”, “milenarismo cristiano” y pensamiento “escatológico-apocalíptico”; según el antropólogo, Bloch, a pesar de sus matices y cambios conserva en sus reflexiones una actitud “místicolibertaria”, a veces muy difuminada, y reivindica el *pasado* de los “vencidos” (Benjamin) como “misticorevolucionario”, escondido pero potencialmente activo, desde estas ideas le es posible sostener a Bloch su tesis de “los sueños despiertos” o lo “aún no encontrado” o “el paso hacia lo aun no consciente” que están en el fondo de su principio de *esperanza*.

Para Duch, “el concepto clave de la metafísica blochiana de la esperanza, de la utopía, es la categoría de salvación, idónea para superar, transformar, iluminar el estado inacabado del mundo mediante el enriquecimiento y la superación progresiva de la inevitable esencia fragmentaria de todos los objetos.”⁴⁹⁶ Creemos que Duch, en general, está más o menos de acuerdo con la idea de los “sueños despiertos” blochquianos y la categoría de *salvación* ya que en última instancia revelan el carácter deseante del ser humano, el “deseo” como categoría antropológica resulta central en el pensamiento duchiano ya que afirma la *esperanza*, no como espera, sino como modo de enfrentarse a la *contingencia* y abrir camino hacia un futuro en donde, parafraseando a Horkheimer, el *mal* y la muerte no tendrán la última palabra, habría que decir que para Duch, igual que para Bloch, “el auténtico deseo es el que permanece siempre como deseo.”

Entrevistado por Lavaniegos y Solares, sobre sus influencias del pensamiento alemán, el antropólogo comenta: “en Alemania, descubrí otro marxismo, el llamado <<marxismo cálido>>, con el que aún me siento bastante identificado.”⁴⁹⁷ En los diálogos filosóficos con Albert Chillón, hablando sobre las personas que lo influenciaron a ingresar al Monasterio de Montserrat dice “el padre Camps era la persona más libre que he conocido, un anarquista en el sentido excelente del término, y seguramente quien más ha influido en mi vida, tanto que me considero un mediocre discípulo o imitador suyo.”⁴⁹⁸ Por eso no le resulta incompatible la *responsabilidad*, las normas, la ética y las instituciones, con la *esperanza*, el cambio, la anarquía y la libertad, creemos que es posible denominar a Duch como un monje “*hereje*”, en el sentido que le da esta palabra Feyerabend, porque “argumenta voluntariamente contra el sistema” religioso, económico

⁴⁹⁶ Lluís Duch, *Del cel y de la terra. Assaigs d'antropologia*, Publicaciones de la Abadía de Montserrat, Barcelona, 2014, p. 106. (Traducción propia).

⁴⁹⁷ Lluís Duch, en Blanca Solares, y Manuel Lavaniegos, “Entrevista con Lluís Duch. Del trayecto autobiográfico al proyecto antropológico”, en, Blanca Solares, *et al.*, *Lluís Duch, antropología simbólica y corporeidad cotidiana*. CRIM-UNAM, 2008, p. 123.

⁴⁹⁸ Lluís Duch en, Albert Chillón, *La condición ambigua*, ... p. 135.

y político de nuestras sociedades contemporáneas y, más que dar respuestas definitivas a las interrogantes de nuestra era, busca replantearlas de nuevo y profundamente bajo su óptica de la *ambigüedad*.

Como observamos en los apartados anteriores, algunos de los problemas que detectan Lefebvre, Heller y Duch, son vigentes en nuestras sociedades contemporáneas, como el <<declive de lo político>>, la <<sobreaceleración de la vida cotidiana>>, la obsolescencia, el individualismo, la concentración demográfica en las grandes urbes, la concentración de la riqueza económica y el aumento de la pobreza, frente a este panorama, sin duda, el <<principio de responsabilidad>> y el <<principio de esperanza>>, cobran una vigencia indiscutible.

D. Reflexiones finales. La *novela* como ámbito para el estudio de la <<vida cotidiana>>: una hipótesis para futuras investigaciones

En distintos momentos de este trabajo hemos hecho hincapié en la importancia de la *novela* para la “descripción” de la <<vida cotidiana>>, esta tesis aparece tanto en Lefebvre como en Duch, nosotros proponemos considerar a la *novela* como un posible *campo de confrontación* entre las tres perspectivas teóricas que hemos trabajado, expliquemos brevemente.

Creemos que la importancia de la *ciudad* en la <<vida cotidiana>> moderna de nuestra sociedad mexicana es indiscutible no sólo por la concentración demográfica que representan sino porque es un centro de poder político y económico (Lefebvre) y que se puede observar sin dificultades que las relaciones sociales en el ámbito del <<trabajo>> impactan negativamente a todo el país produciendo una concentración de la riqueza y al mismo tiempo extrema pobreza (Heller) sumado a ello la “sobreaceleración espaciotemporal” y la *individualización* de todos los aspectos de la vida, y especialmente en el ámbito de la *religión* (Duch), nos mantienen en una crisis multifacética y multidimensional. Todos estos elementos pueden ser rastreados en distintos momentos a partir del estudio de la *novela*.

Planteamos que es posible observar en la <<vida cotidiana>> de nuestra sociedad mexicana, plasmada en la *novela*, como la separación radical entre <<vida privada>> y <<vida pública>> (Lefebvre, Heller) o el llamado <<declive de lo político>> (Duch) se expresan con radical fuerza en el seno de la *ciudad* (Lefebvre), es decir de la <<corresidencia>> (Duch); como la <<sobreaceleración de la espaciotemporalidad>> (Duch) de la <<vida cotidiana>> se agudiza en el seno del <<trabajo>> alienado (Heller) y se potencializa con el desarrollo de la tecnología; como los <<valores>> y las

<<necesidades radicales>> (Heller) son sometidos a la “dictadura de lo económico” (Duch) igual que el <<lenguaje>> (Heller) y la “capacidad polifónica del ser humano” (Duch), y como la cotidianidad pretende ser totalmente manipulada por el Estado y el capitalismo (Lefebvre).

Podemos intuir que en la novela urbana de la Ciudad de México (*Los parientes ricos, Santa, La región más transparente, Ojerosa y Pintada, Los detectives Salvajes, Hotel D.F.*, y un largo etc.) se narran y describen con aguda penetración todos estos procesos y problemas sociohistóricos, no porque la novela se lo proponga sino porque como observa Lefebvre, la novela ofrece de por sí un conocimiento detallado de la <<vida cotidiana>> y, según Duch, especialmente de la <<vida urbana>> moderna. Además, expresa la coimplicación permanente entre <<lo religioso>> y <<lo político>>, narrando los mitos, leyendas, fábulas, cuentos y creencias que se materializan y expresan en el espacio urbano y las múltiples y distintas relaciones sociales, individuales y culturales.

La *confrontación descriptiva* de la <<vida cotidiana>> a través de la *novela* no sólo permitiría un ejercicio de esfuerzo transdisciplinario (sociología, antropología, filosofía, historia) sino también un ejercicio creativo-narrativo que franquearía las fronteras entre las disciplinas científicas que utilizamos con el arte literario novelesco.

Cuando dos cuerpos sólidos chocan entre sí es muy difícil producir una fusión o una mezcla de ambos sin que no se rompan sus *formas* primeras, o al menos se vean alteradas, a veces muy gravemente, para el caso de las dos tradiciones teóricas que venimos trabajando, materialismo histórico y fenomenología, dos cuerpos sólidos de conceptos y presupuestos teóricos, no es necesario ningún choque, ni fusión ni *convergencia*, mucho menos un *eclecticismo* forzado, ni se requiere crear un “monstruo” que tome la forma parcial de ambos, mejor, *rodeamos* sus *fronteras* y llegamos al *centro* de sus presupuestos teóricos para *confrontarlos* en la *descripción narrativa* de la <<vida cotidiana>>, plasmada en la novela, así, las fronteras se difuminan prácticamente solas y los cuerpos permanecen sólidos, quizá fisurados, aportan conocimientos y desarrollos que permiten ser reconstruidos, reactualizados y, en algunos puntos, abandonados. Esta es nuestra propuesta inicial para futuras investigaciones.

Tampoco es nuestra intención considerar a la novela como un documento etnográfico, ni como un tratado filosófico, o un estudio social y antropológico, sino que respetamos su autonomía como “arte” que desde una perspectiva simbólica aporta a la observación de la <<vida cotidiana>> desde un ángulo al que a las ciencias sociales y humanas les es sumamente difícil acceder, así, con ayuda de las múltiples “*perspectivas*”

filosóficas, antropológicas, sociológicas, históricas y artísticas vamos observando las distintas caras, máscaras, apariencias, ficciones, que tienen la <<vida cotidiana>> sin pretender alcanzar la exhaustividad sino la multiplicidad de *perspectivas*, porque, siguiendo a Duch, la <<vida cotidiana>> es la transformación de los *facta* en *facta*, y creemos que del mismo modo lo es la novela.

Esta postura teórica es coherente con nuestra reivindicación de la necesidad de los estudios transdisciplinarios, de la reincorporación del *mythos*, el símbolo, y lo ausente, al *logos* filosófico y sociológico, del reconocimiento de la riqueza de la multiculturalidad y del pensamiento crítico de Occidente, que desde sus entrañas es desarrollado por algunos de sus principales pensadores, y de la necesidad de construir una perspectiva propia con conciencia de nuestra *tradición*, *historia* y nuestra condición como sujetos de una sociedad occidentalizada (colonizada), por eso es justificable también *confrontar* tradiciones teóricas con tradiciones artísticas.

Porque para pensar, crear y transformar el mundo y afrontar la catástrofe que azota cada día más a México, en particular, y al mundo, en general, no podemos prescindir de todos los recursos que estén a nuestro alcance para socavar desde la *teoría-praxis* las raíces de la colonización, explotación y dominación del conjunto de la población mexicana.

Seguramente fue Dilthey uno de los primeros pensadores en darle un lugar de importancia básica a la <<vida cotidiana>> para el desarrollo de las <<ciencias del espíritu>>, desde entonces distintos pensadores han destacado su importancia, aunque en muchas ocasiones caracterizándola de forma negativa o positiva, más allá de los polos y las características es posible plantear que la <<vida cotidiana>> es el espacio por excelencia que permite acercarse a la comprensión de cada momento histórico, de sus problemas, de sus retos y procesos, esto vale para las ciencias sociales y humanas en particular y de manera general para el arte y la religión, porque todo aquello que existe en este mundo y en el universo, incluidos los dioses y demonios, no son sino predicciones, ficciones y manifestaciones que día a día *crea* el ser humano a lo largo y ancho del mundo entero en el que habita.

Creemos que no se puede obviar la respuesta a qué es la <<vida cotidiana>>, sólo se puede dar en términos descriptivos, aproximativos, parcial y provisionalmente, tampoco podemos homogeneizar todas las expresiones humanas como cotidianas, ni se puede pasar ligeramente sobre ella sin al menos plantear una descripción y unas bases para su interpretación, pues la <<vida cotidiana>> *es* la base y el techo de todo lo que es,

ha sido y puede llegar a *ser* el ser humano, desde el centro hasta las periferias y los márgenes (críticos), en la cotidianidad se revela y esconde el *anthropos*, se desarrolla, paraliza o potencializa la historia y los procesos contemporáneos que van orientando el rumbo del camino que, individual y colectivamente, vamos andando diariamente, y esto ocurre en todas las actividades, científicas, artísticas, religiosas, políticas, económicas, lúdicas, en fin, en todo lo que hace, siente y piensa el ser humano, en su sociedad cotidianamente.

Bibliografía:

- Amador, Julio, *Comunicación y cultura. Conceptos básicos para una teoría antropológica de la comunicación*, México, UNAM, 2015.
- Amador Bech y Quintero, Jennie, "La humanidad de lo humano: aproximaciones a la antropología de Lluís Duch", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, México, septiembre-diciembre, 2012, pp. 25-40.
- Arendt, Hannah, *La condición humana*, Buenos Aires, Paidós, 2005.
- Baudelaire, Charles, *El pintor de la vida moderna*, introducción, edición, traducción y notas de Silvia Acierno y Julio Baquero, Madrid, Langre, 2008.
- Baudrillard, Jean, *Crítica de la economía política del signo*, México, Siglo XXI, 1999.
- Berman, Marshall, *Todo lo sólido se desvanece en el aire: la experiencia de la modernidad*, traducción de Andrea Morales Vidal, México, Siglo XXI, 1989.
- Blumenberg, Hans, *El mito y el concepto de realidad*, Barcelona, Herder, 2004.
- Boltvinik, Julio, *Evolución de la pobreza y la estratificación social en México 2012-2014*, México, COLMEX, 2015
- Boella, Laura (et. al.), Entrevista con Agnes Heller, en Agnes, Heller, *La revolución de la vida cotidiana*, Barcelona, Ediciones Península, 1998.
- Busquet, Georgy y Garnier, Jean-Pierre, "Un pensamiento urbano todavía contemporáneo. Las vicisitudes de la herencia lefebvriana". *Revista Urban, Artículos y Notas de Investigación*, Universidad Politécnica de Madrid, NS02, septiembre 2011- febrero 2012, pp. 41-57.
- Campbell, Joseph, *Las máscaras de dios*, 4 tomos. Madrid, Alianza Editorial, 1969.
- Cassigoli, Rossana, *Morada y memoria. Antropología y poética del habitar humano*, Barcelona, Gedisa, 2011.
- Cassirer, Ernst, *El mito del Estado*, México, FCE, 1985.
- _____, *Antropología filosófica*, México, FCE, 2006.
- Castells, Manuel, *La cuestión urbana*, México, Siglo XXI, 1980.
- Chillón, Albert, *La Condición ambigua. Diálogos con Lluís Duch*, Barcelona, Herder, 2010.
- Chillón, Albert y Duch, Lluís, *Un ser de mediaciones, Antropología de la comunicación*. Vol. 1, Barcelona, Herder, 2012.
- Certeau, Michel, *La invención de lo cotidiano, I. Artes de hacer*. México, Universidad Iberoamericana, 1996.

- Dilthey, Wilhem, *Introducción a las ciencias del espíritu: ensayo de una fundamentación del estudio de la sociedad y de la historia*, Madrid, Alianza, 1980.
- _____, *Dos escritos sobre hermenéutica: el surgimiento de la hermenéutica y los Esbozos para una crítica de la razón histórica*, Madrid, Ediciones Itsmo, 2000.
- Donoso Salinas, Roberto, “Aproximación a Henri Lefebvre”, en Revista Verdades, México, UAM-Xochimilco, primer semestre de 2004, pp. 11-25.
- Duch, Lluís, *Simbolisme i salut Antropologia de la vida quotidiana 1*, Montserrat, Publicacions de la Abadia de Montserrat, 1999.
- _____, *Escenaris de la corporeïtat. Antropologia de la vida quotidiana 2, 1*, Montserrat, Publicacions de la Abadia de Montserrat, 2003.
- _____, *Ambigüitats de l'amor Antropologia de la vida quotidiana 2, 2*, Montserrat, Publicacions de la Abadia de Montserrat, 2004.
- _____, *Llums i ombres de la ciutat. Antropologia de la vida quotidiana 3*, Montserrat, Publicacions de la Abadia de Montserrat, 2000.
- _____, *Armes espirituals i materials: Religió. Antropologia de la vida quotidiana 4, 1*, Montserrat, Publicacions de la Abadia de Montserrat, 2001.
- _____, *Armes espirituals i materials: Política. Antropologia de la vida quotidiana 4, 2*, Montserrat, Publicacions de la Abadia de Montserrat, 2001.
- _____, *Antropología de la vida cotidiana, Simbolismo y salud*, tomo I, Madrid, Editorial Trotta, 2002, 403 p.
- _____, *Mito interpretación y cultura. Aproximación a la logomítica*, Barcelona, Herder, 1998.
- _____, *La religión en el siglo XXI*, Madrid, Siruela, 2012
- _____, *Del cel y de la terra*, Montserrat, Publicacions de la Abadia de Montserrat, 2014.
- _____, *Religión y comunicación*, Barcelona, Fragmenta, 2012.
- _____, *Religión y política*, Barcelona, Fragmenta, 2014.
- _____, *Antropología de la Ciudad*, Barcelona, Herder, 2015.
- _____, *La banalització de la paraula*, Centro de Cultura Contemporània de Barcelona, Barcelona, 2012.
- Durand, Gilbert, *De la mitocrítica al mitoanálisis: figuras míticas y aspectos de la obra*, México-Barcelona, Editorial Anthropos, 1993.
- _____, *La imaginación simbólica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1971.
- _____, *Las estructuras antropológicas del imaginario*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005, 453 p.
- _____, “la mitocrítica paso a paso”, en, Acta Sociológica, núm. 57,

- enero-abril 2012, pp. 105 – 118.
- Eliade, Mircea, *Lo sagrado y lo Profano*, Barcelona, Editorial Paidós, 1998;
 - _____, *Tratado de historia de las religiones*, México, Biblioteca Era, 2005.
 - _____, *El mito del eterno retorno*, Buenos Aires, Emece, 1952.
 - Esquivel, Gerardo, *Concentración del poder económico y político en México*, México, Oxfam, 2015.
 - Ferrer Borrier, Elies, *La centralitat del llenguatge en l'antropologia de Lluís Duch: reflexió filosòfica sobre la noció d'emparaulament*, Tesis doctoral en Ciencias Humanas y de la Cultura, de la Universidad de Girona, Catalunya, España, 2014.
 - Foucault, Michel, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1999.
 - Gadamer, Hans Georg, *Verdad y método: Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Sígueme, 1977.
 - _____, *Mito y razón*, Barcelona-México, Paidós, 1997, 133 p.
 - Garagalza, Luis, *Introducción a la hermenéutica contemporánea: cultura, simbolismo y sociedad*, Barcelona, Anthropos, 2001.
 - García Cotarelo, Ramón, "La Escuela de Budapest", en *Revista Española de la Opinión Pública*, N° 49, julio-septiembre, 1977, pp. 188-193.
 - Harvey, David, *Ciudades rebeldes. Del derecho a la ciudad a la revolución urbana*, Madrid, Akal, 2013.
 - Hegel, Friedrich, *Fenomenología del espíritu*, Valencia, Editorial Pre-Textos, 2009.
 - _____, *Fundamentos de la filosofía del derecho*, Madrid, Librerías Prodhufi, 1993.
 - Heidegger, Martín, *Ser y tiempo*, Madrid, Editorial Trotta, 2003.
 - Heller, Agnes, *Sociología de la vida cotidiana*, Barcelona, Ediciones Península, 1987.
 - _____, *La revolución de la vida cotidiana*, Ediciones Península, Barcelona, 1998.
 - _____, *Hipótesis para una teoría marxista de los valores*, Barcelona, Grijalbo, 1974.

- _____, *Historia y vida cotidiana. Aportaciones a la sociología socialista*, Barcelona, Grijalbo, 1972.
- _____, *Instinto, agresividad y carácter*, Barcelona, Península, 1994.
- _____, *Una revisión de la teoría de las necesidades*, Barcelona, Paidós, 1996.
- _____, *El hombre del Renacimiento*, Barcelona, Península, 1980.
- _____, *Historia y futuro, ¿sobrevivirá la modernidad?*, Barcelona, Paidós, 1991.
- _____, “¿Dónde estamos en casa?”, en *Una revisión de la teoría de las necesidades*, Paidós, Barcelona, 1996.
- Heller Agnes y Fehér, Ferenc, *Sobre el pacifismo*, Madrid, Editorial Pablo Iglesias, 1985.
- Hiernaux, Daniel, “Introducción a Henri Lefebvre: ciudad y vida cotidiana”, *Revista Veredas*, México, UAM-Xochimilco, primer semestre de 2004, pp. 7-11.
- _____, “Henri Lefebvre: del espacio absoluto al espacio diferencial”, *Revista Veredas*, México, UAM-Xochimilco, primer semestre de 2004, pp. 11-25.
- Hobsbawm, Eric *Historia del siglo XX*, Barcelona, Ed. Crítica Grijalbo, 1995.
- Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México, UNAM-FCE, 2013.
- Lavaniegos, Manuel, *Horizontes contemporáneos de la hermenéutica de la religión*, México, UNAM-IIFL, 2016.
- _____, “El Extraño y sus dialectos: la corporeidad de Dios. Acerca de Un extraño en nuestra casa de Lluís Duch,” en, Blanca Solares, *et al.*, *Lluís Duch, antropología simbólica y corporeidad cotidiana*. CRIM-UNAM, 2008.
- Lawrence Costes, “Del derecho a la ciudad de Henri Lefebvre a la universalidad de la urbanización moderna”, *Urban. Artículos y notas de investigación*, septiembre de 2011 febrero de 2012. Tomado de: www.dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3762679.pdf
- Lefebvre, Henri, *El derecho a la ciudad*, Barcelona, Editorial Península, 1973.
- _____, *El materialismo dialéctico*, Buenos Aires, La pleyade, 1974.

- _____, *Nietzsche*, Paris, Editions sociales internationales, 1939.
- _____, *Critique de la vie quotidienne*, Paris, Editions Bernard Grasset, 1947.
- _____, *Problèmes actuels du marxisme*, Paris, Presses universitaires de France, Collection 'Initiation philosophique' 4th edition, 1970.
- _____, *Le manifesté du romantisme révolutiounaire*, Paris, NRF, 1957.
- _____, *Critique de la vie quotidienne II, Fondements d'une sociologie de la quotidienneté*, Paris, L'Arche. 1961.
- _____, *La vida cotidiana en el mundo moderno*, Madrid, Alianza Editorial, 1980.
- _____, *La révolution urbaine*, Paris, Gallimard, Collection *Idées*, 1970. Traducción: *La Revolución Urbana*, Madrid, Alianza Editorial, 1972.
- _____, *De lo rural a lo urbano*, Buenos Aires, Lotus Mare, 1976.
- _____, *La producción del espacio*, Capitan Swing, España, 2013.
- _____, *Tiempos equívocos*, Editorial Kairós, España, 1976.
- _____, *Critique de la vie quotidienne, III. De la modernité au modernisme (Pour une métaphilosophie du quotidien)* Paris, L'Arche, 1981.
- _____, *La violencia y el fin de la historia*, Buenos Aires, Editorial Leviatan, 1986.
- Lindón Villoria, Alicia, *De la trama de la cotidianidad a los modos de vida urbanos: el Valle de Chalco*, México, El Colegio de México-El Colegio Mexiquense, 1999.
- _____, “La ciudad y la vida urbana a través de los imaginarios urbanos”, *Revista Eure*, Vol. XXXIII, N° 99, Santiago de Chile, agosto de 2007, pp. 7-16.
- Luckmann, Thomas y Berger, Peter, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu Editoriales, 2003.
- Lukács, György, *Estética. La peculiaridad de lo estético*, tomo 1 de 4. Barcelona-México, Ediciones Grijalbo, S.A. 1966.
- Márquez Pulido, Ulises, “Valor de uso y espacio urbano: la ciudad como eje central de la conformación política, cultural y simbólica de la sociedad”, *Revista*

Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales, vol. LIX, núm. 222, septiembre-diciembre, México, UNAM, 2014, pp. 167-186.

- Martínez Mellado, Asunción, “Agnes Heller y el feminismo”, en *Revista de Filosofía*, España, N°17, 1998, pp. 177-18.
- Marx, Karl, *El capital*, tomo I, La Habana, Editorial en Ciencias Sociales, 1973.
- _____, *Introducción general a la crítica de la economía política*, 1857, México, Siglo XXI, 1997.
- Melich, Joan-Carles, Ignasi Moreta y Amador Vega, coordinadores, *Empalabrar el mundo. El pensamiento antropológico de Lluís Duch*, Barcelona, Fragmenta, 2011.
- Nash, Mary y Marco, Yolanda, “Es una suerte nacer mujer. Entrevista con Agnes Heller. México, D.F. abril de 1980”, *Revista Arenal*, volumen 22, julio-diciembre de 2015.
- Parnreiter, Christof, —Ciudad de México: el camino hacia una ciudad global, en: *Revista*
- Pérez Quintana, Antonio, "Agnes Heller: una filosofía de la libertad, una ética de la elección", *Revista Laguna*, N. 16, marzo de 2005, pp. 117-144.
- Ramírez Velásquez, Blanca, “Lefebvre y la producción del espacio, sus aportaciones a los debates contemporáneos”, *Revista Veredas*, México, UAM-Xochimilco, primer semestre de 2004, pp. 61-73.
- Revueltas, Andrea, “1968: la revolución de mayo en Francia”, *Revista Sociológica*, año 13, número 38, septiembre-diciembre de 1998, pp. 169-192.
- Ricoeur, Paul, *Finitud y culpabilidad*, Trotta, Madrid, 2004, Eure, Vol. XXVIII, N° 85, pp. 89-119, Santiago de Chile, diciembre de 2002.
- Rombach, Heinrich, *El hombre humanizado. Antropología estructural*, Barcelona, Herder, 2004.
- Sassen, Saskia, *La Ciudad Global, Nueva York, Londres, Tokio*, Argentina, Eudeba, 1999.
- Schütz, Alfred y Luckmann, Thomas, *Las estructuras del mundo de la vida*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2001.
- Solares, Blanca, Lavaniegos Manuel y Capdevila Marcela, *Lluís Duch, Antropología simbólica y corporeidad cotidiana*, CRIM-UNAM, México, 2008.