

Capítulo I

Hacia una arqueología de la experiencia

Cuídate de las consecuencias.

Leibniz

1. El método

En esta primera etapa, esencialmente descriptiva, conviene señalar el alcance de los términos que emplearemos con más frecuencia. En primer lugar, digamos que *arqueología* describe un camino, un método determinado de investigación. Lo dice la palabra misma *arjé*: el método que se pregunta por los principios, y en una profundidad análoga a aquella en que trabaja el arqueólogo: el subsuelo de la realidad. Así, emplearemos el término tanto en el sentido etimológico: método que da razón de los fundamentos, de los principios; como en un sentido simbólico-histórico: la vía que conduce a cosas soterradas en el tiempo, invisibles para una conciencia.

Declarado esto, cabe inferir de inmediato que “la experiencia” a cuya realidad intentamos acercarnos arqueológicamente no puede por principio ser la experiencia personal de cada sujeto, en cuanto ésta es visibilidad, *presencia ante los sentidos* o clara evocación de dicha presencia.

Hacia otro lado se mueve nuestra búsqueda: hacia un hipotético subsuelo de principios sumergidos en esa experiencia individual; sumergidos y que, sin embargo, echan sus raíces hasta el fondo de ella, condicionándola al punto de hacerla, a veces, incomprensible para sí misma; se mueve, en fin, hacia el subsuelo de una experiencia común.

Pero antes de salir en tal búsqueda cabría preguntarse cómo estar ciertos de encontrar eso mismo que se busca; cómo estar ciertos de que al hablar de algo común no estemos sacando

adelante, de nuevo, nuestras propias y personales experiencias o, a lo sumo, la interpretación que este sujeto privado, yo, me formo de la experiencia ajena. ¿No es ésta una sospecha más que legítima y de difícil solución? ¿Y habrá algún camino, algún método que nos ponga al amparo de las insidias que nos tiende la subjetividad?

Preguntas casi tan añosas como la reflexión filosófica misma. Y cualquier respuesta fundada en mi opinión, en mi conocimiento y, por último, en mi experiencia será, justo por eso, una respuesta viciada. Una aporía.

Pese a sus dificultades, la búsqueda de un sentir común que *restituya* la credibilidad del discurso humano, no es por cierto tema que interese sólo a un sector delimitado de la filosofía teórica —como podría serlo una teoría del conocimiento, por ejemplo—. Interesa hoy como nunca a la cuestión dramática de la convivencia y, de ahí, directamente, a una filosofía política y a una teoría de la democracia.

Tal convicción nos tiene desde hace años en la búsqueda de un territorio relativamente sólido, relativamente confiable, desde el que podamos abordar sistemáticamente esta cuestión, ambigua por muchos respectos, de la experiencia común.

En el pasado, partimos de un hecho obvio, *objetivo*: esta experiencia cuya sustancia geológica intentamos extraer se transfiere de un modo decisivo en la comunicación, en el habla. Esto es casi una tautología. Al comunicarnos verbalmente somos solidarios —en pequeña medida en el plano consciente; en una gran medida en el plano inconsciente— de una experiencia histórica y social cuyas huellas pueden ser objetivamente rastreadas en una suerte de etimología fundamental; ser rastreadas hasta el punto lejano, impreciso, tal vez mítico, en que las palabras —y no sabríamos decir cómo— van a dar a las cosas¹.

Y es así como por mucho tiempo estuvimos dando vueltas alrededor del modo en que las cosas se dicen, en que el alma se dice, en que Dios se dice². Rara vez nos hicimos a las cosas mismas, en la certeza de que manteniéndonos así, a la espera, algo muy importante se recibe de las cosas en las palabras.

Hemos sido conscientes, con todo, de que un criterio exclusivamente etimológico, lingüístico, adolece de limitaciones. Y serias. Y que nos expone al peligro de tener que posponer o excluir perspectivas que el lenguaje en su generalidad tal vez no recoge.

El problema ha venido a centrarse desde entonces en la búsqueda de una nueva vía de acceso a la experiencia común, vía que hemos creído encontrar —o mejor, redescubrir— volviendo la mirada a un territorio que nos es relativamente próximo, pero también relativamente inexplorado; y que sólo o principalmente a partir de las incursiones de Martin Heidegger empezó a revelarse con una gran riqueza de desarrollo en diversos campos del saber. A partir de las investigaciones inaugurales de Edmund Husserl se podría hablar de tres grandes direcciones, de las cuales las dos primeras sólo ocasionalmente se encuentran en el camino de nuestro proyecto: 1) la sociológica, con el aporte originalísimo de Erving Goffman, y luego las investigaciones de Harold Garfinkel, de Gail Jefferson, de Mauro Wolf y tantos otros³; 2) la histórica, en la que el acontecer cotidiano, los oficios, la habitación, los juegos y los paseos se vuelven el objeto privilegiado de la investigación, en contraposición a la historia de las grandes gestas y de las potentes personalidades. Tal vez baste recordar la hermosa obra de Eileen Power, de 1924, sobre la vida en el medievo, o la de Jérôme Carcopino, de 1938, sobre la vida cotidiana en Roma⁴; y, por último, 3) la filosófica, acaso precursora de las otras dos.

La concepción de lo cotidiano, propia de Heidegger en *Ser y Tiempo*, supone una valorización pareja, sin matices, del territorio y el tiempo cotidianos (realidades que, por lo demás, no describe topológica, cronológicamente). Tal concepción supone, además, la identidad entre el ser cotidiano que somos irremediablemente y esa pertenencia a un mundo degradado, por lo general; rutinario, inauténtico. Discutiremos permanentemente esta concepción valorativa, casi sin disimulos.

Dentro de las reacciones al pensamiento heideggeriano, aunque desde perspectivas muy diferentes, resulta importantísima *Totalidad e infinito*, de Emmanuel Lévinas, y *La poética del espacio*, aquella obra de Gaston Bachelard llena de descubrimientos maravillosos. Pero nuestras investigaciones han tomado más bien impulso del pensamiento de Enrico Castelli; encontrado su inspiración en él. Concretamente, en la revalorización gnoseológica y ética que hace su obra de la experiencia común: "La experiencia común es un criterio absoluto de verdad..."⁵.

Hemos creído necesario, sin embargo, delimitar teóricamente el territorio propio donde esta experiencia se hace posible. Delimitarlo, describirlo, recorrerlo, interpretarlo. Este territorio es, como decíamos, la vida cotidiana; vida que desde la insignificante apariencia de su superficie ha de abrir el acceso, así lo pensamos, a una reflexión sobre aspectos esenciales de la existencia humana.

Al proponer este campo pretendemos instalarnos finalmente en medio de las cosas: concreta e inmediatamente, en *un mundo común* y, además, en la atmósfera de una comprensión también común del mundo y de nosotros en él.

2. Aproximación al fenómeno

No tenemos otro modo de ser rigurosos, si aquí cabe la palabra, que manteniéndonos fieles, primero, a lo que va apareciendo como estructura espacial de lo cotidiano (topografía) y, luego, a lo que mostraremos como la estructura temporal correspondiente (cronología). En ambos casos parece aconsejable que sea el fenómeno mismo el que nos señale el camino (método) hacia su sentido o fundamento. Hacia el *arjé* de nuestra arqueología.

Es el momento, pues, de precaver contra algo que bien pudiese obstaculizar este proyecto: el esperar que vengamos a proponer aquí una realidad más verdadera, al margen de lo cotidiano. En verdad, el camino por recorrer no lleva a ningún tipo de realidad más profunda, la cual, puesta al desnudo la apariencia e *inautenticidad* de nuestro vivir cotidiano, nos invitara a sustituirlo. Esto no puede ocurrir porque la cotidianidad es una categoría, un modo de ser de un ser que, viviendo, se reitera silenciosamente y día a día ahonda en sí mismo. La investigación recaerá, pues, sobre estructura y sentido de este modo insustituible de ser.

En su primera etapa, no quisiéramos señalar nada –ni postular ninguna entidad– que trascienda los límites del territorio que describimos. Por lo demás, los hechos que irán apareciendo al interior de tal territorio son intrascendentes también en el sentido de insignificantes, por tratarse de lo que "sin pena ni gloria" *pasa* entre los límites de lo cotidiano y de la rutina. La arqueología que sigue a esta descripción debería llegar a mostrarnos, sin embargo, que tales hechos son significativos, radicalmente significativos para la vida, y que un acceso adecuado a ellos puede conducirnos a las puertas de aquella experiencia común que buscamos.

Ahora bien, hablando de lo cotidiano, este término no parece merecer mayores precisiones. Se dice: Es algo comprensible de suyo. Y se comprende de suyo porque es este mismo existir cotidiano desde el que respondemos el que se encarga de aplanar niveles y de esconder o disimular sus propias profundidades. "El elemento crucial y más sutil del mundo cotidiano dado por descontado, es el hecho de que éste se dé por descontado"⁶. No debemos ni siquiera saltarnos esta facilidad del primer encuentro, si nos mueve el propósito de comprender el fenómeno *en el terreno mismo*. Por el contrario, desde ya tendremos que asumir las cosas tal como se nos aparecen a primera vista; mostrar de alguna manera el fenómeno cotidiano en la planicie de una primera visión y sobrevolar esta visión integral de punta a cabo. Es de esta metodología de acceso extensional –de esta *topografía*⁷ como la llamaremos– de donde deberán ir surgiendo los primeros signos y huellas que nos enderecen a la segunda instancia de nuestra investigación: a esta suerte de arqueología de que hemos hablado. Notemos de paso que esta segunda etapa correrá paralela a lo que denominábamos etimología fundamental, a propósito del lenguaje; que en ambos casos el método se aventura más allá de la convencionalidad de las palabras –hipótesis tan socorrida– o de la incomunicabilidad de las conciencias, hecho tan dramáticamente actual; que en ambos casos se aventura hacia un subsuelo común, vedado, invisible en una primera incursión, a la experiencia privada en cuanto tal.

Fijada, pues, la primera tarea: sobrevolar en una mirada extensional la totalidad del fenómeno –primero, topografía; luego, cronología de lo cotidiano–; a partir de este esquema *espacio temporal*, el mismo ámbito descrito y delimitado así superficialmente tendría que sugerirnos puntos estratégicamente adecuados para acceder a una exploración más profunda: para acceder,

primero, a los modos de decir cotidianos y, de ahí, a los modos de disponibilidad de sí y de reflexión.

En este momento nos limitamos a buscar un punto provisorio de acceso –una brecha teórica– en esta cotidianidad en la que estamos desde siempre. Y a buscarlo en la modalidad de quien está allí desde siempre. Un sujeto desprevenido ante la pregunta "¿cómo se le aparece este hecho básico y radical de su vida?, ¿cómo percibe *allí mismo* su experiencia cotidiana?". Tal es nuestra pregunta inicial.

Cotidiano –podría decir– es *lo que pasa* todos los días.

Es ésta una apreciación importante. Y habría que averiguar ahora cuál es el modo de *pasar* que caracteriza o mejor representa esta vida *pasajera* de lo cotidiano.

¿Qué símbolo más apropiado del pasar que la calle por donde transitamos todos los días? ¿No es ella el *topos* privilegiado del pasar, del acontecer ciudadano?

Tomemos, pues, la calle como punto provisorio de referencia. Esta calle por la que yo –como tantos otros– voy y vengo todos los días; en la que todos los días, a una hora consabida, *vuelven* a repartirse los periódicos, a barrerse las veredas, a levantarse las cortinas de las tiendas, a instalarse los vendedores callejeros, a pasar el recolector municipal, etcétera.

Desde esta perspectiva, cotidiano es justamente lo que pasa cuando no pasa nada. Nada nuevo, habría que agregar⁸.

A partir de esta simple constatación –lo que pasa cuando no pasa nada– se empieza a sospechar que no va a sernos fácil caracterizar un fenómeno tan anodino como éste. Salir a investigar la calle: qué pasa con esa vida que fluye, o se detiene en ella, hacer esta suerte de periodismo filosófico, ofrece el inconveniente propio de la invisibilidad de las cosas más próximas y familiares, a las que por el hecho de contar con ellas, de *tenerlas*

a la mano, ni siquiera las divisamos. Lo cotidiano es algo así: y entonces aparece –y entonces se nos desaparece– como el antimisterio por excelencia, como la más tosca y desabrida de las rutinas.

El término *pasar*, sin embargo, con el que ahora hacemos este primer intento de *approche* a lo cotidiano, es ambiguo en cuanto a su referencia: porque, por una parte, *pasa* lo que repentinamente se instala en medio de la vida, lo que irrumpe en ella como novedad (“¿qué ha pasado?!”). Por otra parte, significa lo fluyente, lo que en su transitoriedad no deja huellas, al menos visibles.

Nosotros, por ejemplo, pasamos por la calle: no somos en ella; transitamos, somos trans-eúntes hacia territorios que una topografía de la vida cotidiana va ahora a determinar. Y lo hará justamente a partir de la constitución *pasajera* de la calle.

3. Topografía

A fin de sobrevolar un terreno aún no delimitado –no definido, por tanto– partiremos de los datos más triviales, más fácilmente reconocibles en nuestra propia experiencia cotidiana. Trataremos luego de describir la articulación objetiva de esos datos, y de describirla en un esquema conceptualmente satisfactorio. Es a esta labor preparatoria a la que hemos llamado *topografía*.

Lo más accesible y común, lo más a la mano (comunicativo, por excelencia), decíamos, es la calle: la calle por la que solemos pasar rumbo a nuestros asuntos rutinarios o volver desde ellos, y que justamente ha sido abierta en algún momento de la historia de una ciudad o de un villorrio, a fin de comunicar los puntos claves o extremos de este ir y venir de la circulación cotidiana.

Observemos desde ya este hecho: la palabra rutina, que expresa una idea cercana pero no coincidente con la de cotidianidad, proviene de *ruta*⁹. De la ruta que vuelve a hacerse día a día; de un movimiento rotatorio que regresa siempre a su punto de origen. Pero, más que describir un espacio, la rutina señala el tiempo que vuelve a traer lo mismo: el tiempo solar (*rota anni*), las fases lunares, el tiempo recurrente de los instintos, de los hábitos, etcétera. Desde este momento el tema de la recurrencia no va a abandonarnos. Ahora, tratándose de una topografía, será preciso enmarcar y contrastar claramente las estaciones entre las que se desplaza este breve ciclo de la ruta cotidiana. Digamos, antes que nada, que el retorno a *lo mismo* queda topográficamente individuado por el punto en que se cierra el ciclo habitual: el regreso a la habitación (hábito, habitación)¹⁰. Para denotar con mayor énfasis el carácter circular y reiterativo del proceso, hemos preferido emplear el término domicilio, extraído de las especulaciones astrológicas, con lo que tratemos de evitar de paso cualquier connotación afectiva o valórica.

Y el ciclo que necesariamente empieza allí, en el domicilio, va a parar al otro extremo: al lugar de nuestros quehaceres habituales; al trabajo o, en sentido temporal, a la feria¹¹, para cerrarse con el regreso al domicilio. Así, pues, tenemos ya delimitado el trayecto rotatorio global por el que pasa la vida de todos los días. Mientras no pasa nada:

Domicilio → calle → trabajo → calle → domicilio...→

Y esta era la primera tarea que nos habíamos propuesto: recorrer el camino que nos permitiera divisar, como ya dijimos, la superficie total del fenómeno. Asegurada ésta, descrita, en la segunda etapa deberemos encontrar en el terreno mismo un punto en algún sentido privilegiado que nos permita iniciar el

descenso hacia los principios (*arjai*), hacia un hipotético subsuelo común de nuestra experiencia. Una tercera etapa estará guiada hacia la *restauración real* de aquella experiencia –guiada por un interés emancipativo, según el lenguaje de Jürgen Habermas–: tarea política, social, urbanística, que no encuentra cabida en el estado embrionario de estas indagaciones.

4. El domicilio

La rotación cotidiana se configura alrededor del punto *al* que se regresa siempre y *desde* cualquier horizonte. Este punto gana, entonces, la calidad de eje de todo el proceso.

Es cierto que podríamos imaginar a un vendedor viajero, por ejemplo, que siempre fuese a parar a otro punto del que salió a realizar sus comisiones. O a un fugitivo en perpetua huida. No es imposible imaginar –o aun llevar por breve tiempo– una existencia tal que deba rehacer cada mañana contornos y horizontes. Don Quijote, por ejemplo¹². Lo que afirmamos aquí es que tal existencia es radicalmente opuesta a la de un vivir cotidiano, y que quien ha experimentado cualquiera de estas situaciones ha sido durante esa experiencia un ser diverso de nosotros, seres domiciliados.

El domicilio representa, entonces, una *categoría* fundamental de la estructura que estamos describiendo; categoría que no deberá ser asociada en ningún caso a imágenes de convivencia familiar, a tradiciones y afectos. Ser-domiciliado lo es el hombre cavernario, de Platón; lo es el anacoreta –inmensamente domiciliado, diríamos–; el mendigo que se guarece bajo los puentes; el nómada, con su tienda ambulante; el universitario de provincia que vive en pensión; la asilada, en el prostíbulo; el conscripto, en el cuartel¹³.

Tampoco hemos de suponer esta categoría como privativa del ser humano: la animalidad más humilde también la detenta. Y ya sea desde la guarida o desde la madriguera o el nido materno, la tela o la concha –primera dimensión de mundos tan diversos e inconmensurables–, cada individuo empieza a rehacer la historia de la especie, a construir su mundo, a levantarlo, a tejerlo, a atisbar sus horizontes y crear, dentro de ellos, los surcos circulares de su biografía cotidiana.

Quisiéramos subrayar esto: que tal domicilio representa muchísimo más que un espacio cerrado en el que la bestia o el hombre se guarecen de las inclemencias del tiempo o de la codicia de sus enemigos. “La casa, más aún que el paisaje, es un estado del alma”¹⁴: cuando traspaso la puerta, el biombo, la cortina que me separa del mundo público; cuando me descalzo y me voy despojando de imposiciones y máscaras abandonándome a la intimidad del amor, del sueño o del ensueño, entonces, cumplo el acto más simple y real de un regreso a mí mismo; o más a fondo todavía: de un *regressus ad uterum*, es decir, a una separatividad¹⁵ protegida de la dispersión de la calle –el mundo de todos y de nadie– o de la enajenación del trabajo¹⁶.

El regreso a sí mismo –a un sí mismo cuya problemática no podemos discutir inmediatamente– está simbolizado por este recogimiento cotidiano en un domicilio personal conformado por espacios, tiempos y cosas familiares que me *son disponibles*. En resumen: por un orden vuelto sustancialmente hacia los requerimientos del ser domiciliado.

Mi identidad personal depende, no sabemos todavía en qué medida –pero ciertamente depende–, de que ese orden en mis dominios no se trastorne de la noche a la mañana siguiente. Por eso, si tuviera siempre que regresar como el fugitivo a otro punto de partida, y despertar en medio de objetos extraños y se-

res desconocidos, terminaría por perder tal vez aquella certeza con la que cada mañana me levanto, seguro de ser aquel que se acostó la noche anterior. El hecho de despertar cada mañana y encontrar la realidad circundante, allí, tal como la dejé, y los objetos en su mismo orden y con aquella pacífica sustantividad resguardadora de nuestro reposo, esto representa un hecho confirmatorio de que la vida no es sueño, la prueba cierta de que hay una continuidad espacio-temporal, de la que mi sueño fisiológico se descuelga cada noche y que mi sueño psíquico suele a veces perturbar profundamente. Este hecho cotidiano contribuye—digamos lo menos— a que difícilmente llegue a cuestionarme mi propia identidad.

En resumen: es el contorno inmediato y familiar que me construyo mediante la *reflexión*¹⁷ domiciliaria lo que me permite reintegrarme a la realidad, reencontrarla y contar con ella cada día. Y nos estamos preguntando si éste no es un modo, y fundamental, de reencontrarse consigo mismo. Pregunta que un reconocimiento meramente topográfico no nos permite contestar.

Pero hay más: el domicilio, a causa de esta función *reflexiva* que lo constituye, ha de ser la clave insustituible que me permite aventurarme más allá, hacia el mundo, en el proyecto cotidiano de “ganarme la vida” y regresar luego a él, desde cualquier horizonte, como a lo más propio. Así, pues, el centro de toda perspectiva no es lisa y llanamente mi yo, como pretende la filosofía subjetivista, ni tampoco exclusivamente mi ser en el mundo, como afirma Heidegger, sino *mi yo domiciliado*, que es algo distinto. Dice Lévinas:

El recogimiento necesario para que la naturaleza pueda ser representada y trabajada, para que se profile sólo como mundo, se realiza

como casa. El hombre está en el mundo como habiendo venido desde un domicilio privado, desde “lo en sí” al que puede retirarse en todo momento. No viene a él desde un espacio intersideral donde ya se poseería y a partir del que debería en todo momento recomenzar un peligroso aterrizaje... Concretamente, la morada no se sitúa en el mundo objetivo, sino que el mundo objetivo se sitúa con relación a mi morada¹⁸.

Todo esto nos lleva a suponer que el domicilio es indicio y símbolo fuerte de la singularidad humana, así como la calle—ya lo veremos— es símbolo de su universalidad, de su sociabilidad.

El hombre es a la vez *singulus* y *socius*, doble y conflictiva condición que ninguna ideología debiera eludir. Con todo, un reconocimiento meramente tópico no nos autoriza a profundizar este conflicto. Y la relación simbólica entre domicilio e identidad (mismidad) es un problema que quedará pendiente hasta los próximos capítulos.

5. El trabajo

Más allá del domicilio empieza el espacio público que ya se asoma en el vecindario, en el barrio, en la población, hasta perderse en el torrente anónimo de las arterias de la gran urbe. Es el espacio que debemos atravesar día a día a fin de alcanzar el otro *foco* alrededor del cual gira el ciclo cotidiano: el del trabajo.

Dado que en el domicilio hace frío, dado que en el domicilio se siente hambre, dado que se sienten urgencias que allí no es posible satisfacer, el animal empieza a internarse en el espacio externo, a abandonar su aparente separatidad protegida, a buscar el alimento, la leña, la compañera. Y aprende a intimar, a convivir con lo extraño a causa de que tiene que sobrevivir,

a causa de que tiene que asegurarse día a día esa mismidad que el domicilio parecía ofrecerle. De alguna manera y en algún momento de la vida individual esta salida a la intemperie representa una ruptura con la ensoñación unitaria previa a la expulsión del paraíso, tal como lo simboliza la narración mítica. O con la ensoñación unitaria, tal como la repite el esquizofrénico en la dramática construcción de espacios cerrados (protegidos).

Por lo demás, resulta plausible que el hombre histórico, al tiempo que se ha venido exponiendo fuera de esta especie de unidad intrauterina para ganar su ser de cada día, se haya venido apropiando también del ser del mundo (*homo faber, homo oeconomicus*). Este modo sistemático de apropiación es el trabajo.

El domicilio nos conduce así al otro foco de la estructura total que estamos analizando, a la razón cotidiana por la cual se abandonó el domicilio: el trabajo¹⁹. Ahora bien, mientras que el domicilio representaba un inmediato estar disponible para mí, espacio vuelto permanentemente a mis requerimientos, con objetos a la mano para mi uso y mi goce personales, el trabajo representa el lugar de mi disponibilidad para lo otro: disponibilidad para la máquina que debo hacer producir para el patrón, para el jefe, para la clientela; disponibilidad para el auditorio, para el consumidor. Un ser para otros a fin de ser para sí, en un tiempo externo y mediatizado. Tiempo ferial, lo llamaremos, en contraposición al tiempo festivo y domiciliario²⁰.

Y cabe afirmar que el grado de distancia y exterioridad de este ser para otro, respecto de un ser para sí, en otro tiempo y en otro lugar, define con bastante exactitud el tipo de sociedad a la que se pertenece: desde la sociedad en que el trabajador

vende, enajena sus fuerzas simplemente a cambio de una paga –la ignominia del trabajo como mercancía– hasta la sociedad en que el trabajo implica esencial y concretamente un ser para nosotros, esto es, una efectiva comunidad en la inteligencia y en el destino de la obra. El primer signo de un tiempo democrático, común.

No es nuestro intento postular aquí una nueva filosofía o una sociología del trabajo. Recordemos que ahora estamos abocados al propósito exclusivo de delinear una topografía del trayecto cotidiano, trayecto en que el trabajo constituye el lugar –o los lugares– de una disponibilidad para los otros, por lo general mediatizada²¹.

Ahora bien, estos modos de ser, que estamos examinando según el lugar, acarrearán también determinados modos de comunicación intersubjetiva. Aparece aquí en primer término la comunicación vertical, jerarquizada. El patrón, el auditorio, el cliente, “siempre tienen la razón”, y esta razón no discutida no proviene de otra fuente ni de otro principio que no sea él, su jerarquía funcional.

Tal es su autoridad. En segundo término, vista ahora desde una perspectiva horizontal, esta comunicación es competitiva, *agonal*: cada cual ha de demostrar, en efecto, lo mejor de sí pero a fin de sobresalir y aventajar a los otros en el escalafón funcional, en la competencia comercial o en “la carrera”, palabra ya de por sí competitiva. Visto así, desde un trabajo mediatizado, el mundo representa un sistema de signos, de *valores intercambiables*, de ofertas y postergaciones. El mundo es feria.

En último término, lo que se dice *adecuadamente* al interior del trabajo corresponde a un lenguaje meramente informativo, operacional: a una clave, a un código propio de un engranaje que ya tiene calculados todos los gestos y palabras del trabaja-

dor. Y donde cualquier otra forma de comunicar –la charla, por ejemplo– se juzga allí como un acto transgresor.

Para concluir este punto: es a partir de la estructura misma del trabajo, cual comunicación operacional, jerárquica y competitiva o cual modo de mediatización, de exclusión y antagonismo, que podríamos sostener que aun en una sociedad en la que el tiempo enajenado –el tiempo para los otros, pero en vista de *mí* mismo– se convirtiere en un tiempo democrático (en un tiempo común), aun ahí la realidad del trabajo vendría a marcar siempre una distancia respecto del tiempo que surge fuera de ella; que surge en el otro extremo del trayecto: en la separatividad protegida del domicilio. O, por último, en el espacio abierto de la calle.

Llegamos así a la tercera y última instancia de esta topografía cotidiana.

6. La calle

Yo soy el camino, la verdad y la vida.

Juan 14:6

Señalábamos al comienzo que emplearíamos provisoriamente como sinónimos los términos de *cotidianidad* y *rutina*. Provisoriamente, puesto que nos interesa sobremanera tenerlos bien separados.

Por lo pronto, es significativo, como decíamos, que el término *rutina* provenga de *ruta* y tal vez de *rueda*, esto es, del medio que hace posible la circulación; la circulación del tiempo cotidiano, en este caso.

Pues, esencialmente, la ruta, la calle, es eso: medio de circulación. En su oficio básico es la ruta por la que regresa todos los

días Immanuel Kant de su domicilio o por la que se dirige a la Biblioteca Municipal de Königsberg. O la ruta que hace el campesino rumbo al mercado del pueblo o el escolar rumbo a su escuela rural. La calle cumple así el oficio cotidiano de comunicar estos extremos: el lugar del ser para sí (domicilio) con el lugar del ser para los otros (trabajo). Propiamente hablando, es el medio primario, elemental de la comunicación ciudadana.

Lo es en el sentido indicado de comunicar, de unir los extremos de la ruta; pero lo es también en el sentido de hacer presente, de mostrar allí, en ese espacio ocasional de convergencia y apertura, lo que a los transeúntes pudiera detener e interesar: los productos del trabajo, representados, ofrecidos en llamativa propaganda, expuestos en vitrinas, pregonados por el comercio ambulante: todo a través de una técnica sofisticada que invade espacios y pausas, en el desmesurado intento de meterse en la conciencia desprevenida del transeúnte.

A este espacio comunicativo y abierto va a dar, además, la evanescente opinión pública con sus múltiples rostros: como protesta relámpago, por ejemplo, que quiere *tomarse la calle*, o como manifiesto mural que en un “¡Viva!” o un “¡Muera!” sintetiza sus preferencias; que va a dar allí como a su medio natural de exposición expansiva.

Pero la calle es comunicación también en el sentido de lugar de encuentros ocasionales entre los que van por sus propios asuntos²² y que en este ir y venir pre-ocupado conforman la humanidad patente, visible del prójimo.

Porque prójimo no son simplemente los otros: cualquier desconocido imaginario, lejano, que pueble el planeta. Mi prójimo –siempre se trata de mi prójimo– lo es propiamente esta humanidad concreta a mi alcance; estos hombres que se aproximan, que me salen al paso, que me lo cierran; con quienes

de alguna manera he de entenderme en la vida diaria, espiar sus intenciones, confiar, diferir, irme a las manos, este trayecto concreto y tenso –la calle– en el que se encuentra una humanidad que me trasciende por todas partes.

Tal encuentro eventual con la humanidad desconocida, pero no abstracta, que me circunda y me envuelve, pertenece primaria, *esencialmente*, al espacio abierto de la calle; condición ésta que va a definir en cierto sentido a la naciente democracia ateniense. Pues, ¿dónde sino en los espacios abiertos de la plaza (ágora) y del mercado va a producirse la convergencia ciudadana –la conciencia ciudadana– y el encuentro socrático?

Luego, con el andar de los siglos, la libertad de desplazamiento, la libertad de expresión pública, la libertad de encuentro, serán conquistas no sólo ganadas *en* la calle, sino además ganadas esencialmente *para* ella.

Pero aún habría otra característica que examinar. Decíamos que frente al domicilio y al trabajo, la calle aparece como un territorio abierto. Y esta expresión, “abierto”, significa en su mayor cercanía a la literalidad: lo que puede llevar a muchos lugares diversos de los extremos que conforman el trayecto consabido, fijo, de la rutina. En este sentido –al que ya volveremos más tarde– la calle, además de medio, es límite de lo cotidiano: permanente tentación de romper con las normas, con los itinerarios de una vida programada; permanente posibilidad de encontrarse uno en aquel *status deviationis* de que habla la teología. Y es justamente por allí que vamos a intentar pronto introducirnos en la arqueología del fenómeno.

Digamos por ahora que la calle tiene profundidades desconocidas e inquietantes. Y así como para el poeta la palabra es medio de comunicación, pero al mismo tiempo cosa, problema, resistencia, tentación; así, la calle es, por una parte, medio

expedito de comunicación espacial; por otra, territorio abierto en que el transeúnte, yendo por lo suyo, en cualquier momento puede detenerse, distraerse, atrasarse, desviarse, extraviarse, seguir, dejarse seguir, ofrecer, ofrecerse. Cabe afirmar, a este respecto, que la calle se convierte así en algo como un lenguaje que se dice a sí mismo, en cuanto no lleva necesariamente más allá –a un referente, a un término– sino que, en uno de sus juegos, puede sumergirnos en su propio significado, abierto hacia adentro.

Pero cabe aún que esta apertura *nos toque* de otra manera.

Es cierto que el transeúnte está en óptimas condiciones, como lo ha señalado Heidegger, para esconderse entre los otros en el anonimato del “se dice” (M. Pinar: “En las grandes urbes, la calle es como un tubo por el que son aspirados los hombres”). Sin embargo, esta condición anonadante nos lleva a un nuevo sentido de lo abierto.

Como espacio público, franco a la manifestación anónima, ella representa, en verdad, el lugar de todos y de nadie. En tal espacio soy un hombre indiferentemente igual a todos los demás.

Pero, entonces, no es que como individuo tenga simplemente la posibilidad de ocultarme entre los otros. Ocurre más bien que, si la tengo, es porque en medio de ese flujo humano, en la libre circulación callejera, logro en alguna medida desprenderme del peso, de la responsabilidad, del cuidado, de ese ser disponible para sí tal como lo somos en el domicilio, desprenderme de ese personaje en vistas de sí mismo, tal como lo somos preferencialmente en el trabajo.

Desprenderme: dejarme llevar por el encanto de las cosas, sorprenderme en un caminar sin rumbo, sin puntos por alcanzar ni tiempos de llegada, abiertos a los azares del encuentro

que la calle pone a nuestra disposición. Así, puede ocurrir que la apertura niveladora de la calle devuelva a la exacta dimensión de nuestra humanidad desnuda, sin trámites razonadores, sin jerarquías ni distinciones; que repentinamente nos revele nuestra condición de *humanidad imprevisible* en nuestra relación con otros: expuesta a los otros en nuestra transitoriedad.

De esta manera, el paso por la calle corresponde a una suerte de purificación simbólica de nuestra individualidad modalizada, calculada por la especialización en el trabajo y cultivada por la separatividad domiciliaria.

Finalmente, nos queda por describir una tercera caracterización simbólica de lo abierto. Y es la siguiente: mientras que la vida domiciliaria y la actividad laboral están regidas por una normatividad positiva –lo que hay que cumplir para habitar y convivir con otros o para mantener el trabajo–, en un sentido propio, a la calle la rige una normatividad invisible, una normatividad casi completamente sumergida en lo tácito y en lo negativo: lo que no debería hacer el transeúnte a fin de conservar su anonimato y llegar a su destino; por ejemplo, no atravesar con luz roja, no desnudarse en público, no pintarrapear las murallas. ¡Y que se pretenda traspasar estos límites invisibles de lo tácito! Porque entonces un poder también anónimo se hará allí presente, y con él la trama invisible que mantiene expedita la ruta (de la rutina).

En resumen: la calle no es sólo medio. También es límite: límite de la viabilidad de mis proyectos, de su normal expedición. Un solo paso más allá, un solo instante antes o después, y todo puede trastornarse en la vida del transeúnte.

Así, en este examen de la calle como medio y límite de la circulación diaria, llegaremos a tocar el subsuelo de lo cotidiano, donde justamente ha de empezar nuestra tarea arqueológica.

Sin embargo –y queremos dejar esto avanzado–, lo que pasa en la calle, lo que la convierte en límite, revela en grado máximo algo que no es ajeno en absoluto a las otras dos instancias de la estructura: lo abierto de cualquiera de ellas.

¿Abierto a qué?

Ya lo habíamos adelantado: al descubrimiento de la vida de los otros; a la posibilidad de un encuentro, de un desencuentro; a la posibilidad del desvío, de la evasión, del accidente. De la muerte. En una palabra: abierto a lo que puede *pasarnos*²³ en cualquier momento y quebrar provisoriamente el círculo inesencial pero férreo del *presente continuo de la rutina*: como a Saulo en el camino de Damasco.

Con todo, más que las otras dos instancias, es la calle el símbolo privilegiado de “aquel caminar en novedad de vida” del que después hablará San Pablo en *Romanos*.

7. La rutina de lo cotidiano

A modo de una primera delimitación del fenómeno de lo cotidiano –¿o rutina?, pues aún no establecemos la diferencia neta entre ambos términos–, decíamos que es lo que pasa cuando no pasa nada. Descripción trivial, ambigua, pero por eso mismo apropiada como punto de arranque. Intentaremos enriquecerla ahora que contamos con algunos elementos conceptuales.

Antes, una última mirada al camino recorrido.

Sobrevolada la superficie del fenómeno, determinado éste en su naturaleza externa y circular –domicilio, calle, trabajo, domicilio...–, en nuestros pasos siguientes nos fuimos desplazando hacia los límites del fenómeno visible a fin de establecer un punto de acceso hacia los fundamentos no visibles del

mismo. La calle, medio de circulación cotidiana, pero tan esencial como eso: *límite*, nos había parecido un punto privilegiado de excavación. Entre otras razones porque con una mirada un poco más atenta, un poco más penetrante, empezábamos a descubrir allí un entramado apenas visible, apenas implícito, de normas y proscripciones, de cuyo acatamiento depende justamente el que no pase nada y nuestra ruta sea humanamente expedita cada día.

El término ruta empezaba entonces a tomar un tinte existencial: presentamos la ruta como el camino construido sobre un entramado de normas, externas e interiorizadas, visibles o invisibles, que aseguran la llegada normal y regular a nuestro destino. Sin embargo, el destino de la rutina *se pega*, como veremos, a la ruta y al mero rodar; se vuelve pura vialidad.

A este entramado subyacente y *siempre ya constituido* pertenecen desde los hábitos domiciliarios y las normas que regulan la circulación peatonal y vehicular, el Código del Trabajo y las leyes de previsión social, hasta las leyes normativas más generales de la convivencia humana, como lo puede ser la Constitución política del Estado. Y no pertenecen menos las leyes teoréticas, destinadas por cierto a comprender lo que pasa en la naturaleza y en la sociedad, pero, esencialmente, destinadas a asegurarse la normalidad del acaecer físico y social, o prever sus cambios.

¿El sentido de la trama? Cerrar por todas partes el acceso a lo imprevisible, a lo que pudiera sobrevenir *desde fuera* y truncar la pacífica continuidad de nuestro trayecto. La socialización de la vida —la civilización— se inscribe en un tejido de normas y técnicas de carácter preventivo cada vez más complejo y, para decirlo paradójicamente, imprevisible en sus consecuencias específicas y planetarias.

Ahora bien, la rutina es regreso a lo consabido, a lo mismo; y este hecho está ligado, como acabamos de ver, a un continuo asegurarse la norma y la legalidad de las cosas. Vista ahora desde su cualidad temporal, la rutina consiste en una suerte de absorción de la trascendencia del futuro²⁴; absorción en la normalidad de un presente continuo e idéntico a sí. Caricatura de la eternidad.

Dicho de otro modo: una existencia rutinaria es tal en cuanto no se abisma en los abismos del tiempo, en cuanto nivela todas sus dimensiones y simplemente *es* lo que viene de ser (donde pasar y pasado se confunden), y espera ser lo que proyecta en un futuro sin distancia; como decíamos: en un tiempo continuo, pegado a la actualidad y movido por la norma. Tiempo quieto, intrascendente.

Esto no quita, por supuesto, que la rutina sea a veces afanosa. Pero su afán consiste precisamente en tapiar cualquiera trascendencia, en reducir el ángulo, para emplear un término futbolístico, de la amenaza de lo que el tiempo puede traer como imprevisto. Ella es leguleya, normativa, reglamentatista, por lo que concierne a la naturaleza y a la sociedad, y es esta actitud la que le permite marcar su derrotero con una reincidencia perfecta.

Y no es que no se haga planes a largo plazo. Se los hace. Pero ese largo plazo lo tiene de tal modo asegurado a los carriles de su presente, que termina siendo un plazo sin cisuras temporales; en el fondo, un futuro con trascendencia cero.

Tampoco puede decirse que no espera nada del futuro. Espera, pero sin salir al encuentro de lo esperado. Y es así como la rutina acaba por hacer inofensivos sus propios proyectos, por miedo a salirse del trayecto. Y es así como vive de pequeñas postergaciones, de quehaceres pendientes, como los ha lla-

mado la psicología: el hombre sometido, por ejemplo, que vive acariciando-postergando el proyecto de llegar *algún día* a ser independiente; el desterrado nostálgico, que sueña con regresar *algún día* al terruño natal; el estudiante eterno, que proyecta rendir su examen de grado... Siempre: *algún día*... Proyectos todos parasitarios de un presente continuo del que no se sale jamás.

Así, lo rutinario que nos mantiene, gracias a los imprevistos evitados, en una identidad no cuestionada, también nos mantiene *en la línea* de fines sumergidos, no separables ya de la visión de la ruta, indiscernibles en último término del trayecto mismo. En tal visión, el futuro no aparece ni como favorable ni como amenazante: parásito de un desértico hoy, llega continua, mansamente, como norma y normalidad.

Y así también el pasado: como lo que soy *pasando la vida*, irremediamente.

Previsión y fines sin distancia son, en resumen, los rasgos constitutivos de este presente continuo propio de la rutina de la vida cotidiana.

Y valga por el momento esta precisión: decimos *rutina de la vida cotidiana* pues tal mirada previsor de la vida —la cura de Heidegger— sólo caracteriza un aspecto, inseparable por lo demás, de lo cotidiano; no caracteriza en absoluto a la estructura de su integridad.

Es éste el momento, pues, de diferenciar el presente continuo de la rutina de otros aspectos que aparecen en la misma trama esencial de la vida cotidiana, y que aparecen como transgresiones a aquella temporalidad llana y desértica.

Por su estructura y sentido, la calle representaba justamente lo multidireccional, lo abierto. Afirmábamos que ella es símbolo, por una parte, de lo imprevisible temido: símbolo de quedar

expuesto a todas sus amenazas (“quedar en la calle”); símbolo de lo que pudiera acaecernos, de lo accidental (los accidentes callejeros); símbolo, como alguien dijera con tanta propiedad, de “la vulnerabilidad de las esquinas”.

Pero, por otra parte, la calle es nuevamente lo abierto, ahora en el sentido de mis propias posibilidades: posibilidad de detenerme ante lo desconocido, ante lo extraordinario, lo digno de ser narrado: lo narrable... y de dejarme seducir por ello; seguirlo. Y de allí, la posibilidad de *tomar otro camino*, la amenaza del desvío, del extravío; la posibilidad de que en virtud de un encuentro fortuito ocurra un cambio radical de la ruta; o en virtud de un reencuentro, una aventura con el pasado. O la posibilidad de hacerme oír en un foro público o de escribir en este muro la expresión de mis resentimientos, de mis entusiasmos o simplemente la confesión pública, anónima, de lo inconfesable. O la posibilidad de exhortar aquí mismo a la demolición de todas las normas. En otras palabras: a este mismo límite invisible (la calle) desde el que llega la amenaza indeterminada de lo imprevisible (natural o social), allégase la seducción transgresora que busca quebrar la continuidad de un tiempo en que no pasa nada, o bien invalidar esas mismas normas por las que lo imprevisible se pone continuamente fuera de nuestro alcance.

8. La transgresión

Sobre el concepto de transgresión, importantísimo en lo que sigue, habría que hacer algunas consideraciones preliminares.

Cabe que lo que se transgrede sea algún hábito de las normas familiares, de la normatividad social o del trabajo, o de las disposiciones municipales o las leyes del Estado: conductas tales como no llegar una noche al dormitorio conyugal, meterse

en un cine o ponerse a conversar de fútbol en horas de oficina, alterar el orden público o asaltar un banco... *Transgresión* es un término que hace referencia, pues, a una determinada normatividad, y mientras no aclaremos a cuál de ellas nos referimos, no podríamos decidir acerca de su alcance ni de su valor.

Declaremos, entonces, que emplearemos este término siempre en referencia al tiempo *inconclusivamente continuo* de la rutina y de las normas que lo hacen rodar.

Tal delimitación está ligada a tres caracteres propios.

Uno de ellos: que la transgresión, entendida así, como hecho cotidiano, tiene por lo general el aparente sesgo de lo banal e insignificante.

Entonces podemos entenderla, con Goffman, como cualquier conducta que se sale del marco (*frame*) pre-definido de una "ocasión social", y que "descoloca" a los otros respecto de los roles habituales por los que debían reconocerse mutuamente en esa ocasión-tipo²⁵.

Hechos, gestos, palabras insignificantes, sí, pero que conforman el *criterio último* de lo que llamamos conducta normal o anormal de un individuo; de lo que llamamos en fin de cuentas sensatez o locura. He ahí la importancia del *frame* y sus infracciones.

Un segundo carácter: que la transgresión cotidiana, por el hecho de ser cotidiana, tiende a volver, a reintegrarse a la estructura total a que pertenece. Y es así como puede ocurrir que ella misma termine por volverse norma, hábito, rutina. Un ejemplo: la supresión del quehacer; la santificación del sábado hebreo.

¿No ocurrió que Cristo —con escándalo del legalismo fariseo— transgrede el *día de guardar*? Transgresión de una transgresión que se había vuelto normatividad vacía.

Y otro tanto podría decirse de los ideales políticos, transgresores por excelencia del *status*, de la normatividad vigente y que, sin embargo, aspiran ellos mismos a instalarse como una nueva normatividad social; y de las revoluciones que a la larga suelen volverse meras normas maquiavélicas para la conservación del poder.

Veamos el tercer carácter: nosotros no hablamos aquí, puede ya adivinarse, de transgresiones que poseen una connotación esencialmente negativa, reprochable. Más bien lo contrario. La idea corriente de transgresión se comprende a partir de un proyecto individual de ser —de una conquista— que viola las normas de una comunidad y los derechos de sus integrantes. En cambio, punto clave de nuestro tratamiento es que aquí se examinan, más bien, modos de transgresión que significan una especie de *rescate* del tiempo —de unos seres— perdidos o dispersos en la línea sin regreso de la rutina.

Rescate de un tiempo que potencia lo que vuelve a tocar, un tiempo íntegro; rescate ontológico de lo sumido en *la objetividad*; rescate, en fin, de una experiencia fragmentada, dispersa en el tiempo del quehacer.

Para hacernos una idea de esto, pensemos que la conmemoración —la fiesta, en el sentido más propio— es transgresión de ese tiempo lineal de la rutina del que venimos de hablar. Y que, sin embargo, posee este rasgo esencial: se conmemora lo que fue —se le rescata— a fin de que en cierto sentido siga siendo. Muerte y resurrección cíclicas de los dioses y en el alma de los festejantes. En la fiesta se quiebra, pues, un tiempo que es continua pérdida de sí en lo indeterminado (el tiempo proyectante), a fin de rescatar otro, digno de rememorarse.

Igualmente es transgresión —soberana transgresión— el resca-

te ontológico que cumple el artista (pero no sólo él), dignificando las cosas, las palabras, los instrumentos, rescatándolos de la esclavitud a un tiempo y a un espacio funcionales (Neruda: "Amo las cosas loca / locamente").

Pero en este sentido de *transgresión a la rutina*, a la degradación de un tiempo continuamente inconcluso, transgresora lo es esencial y profundamente la conversación. Y lo es porque en ella acontece un tiempo del todo original en la existencia humana: tiempo mediante el cual la vida diaria se recoge de su dispersión, se expresa y se exhibe libremente como *restauración* de esa experiencia común que en definitiva nos permite ser una "comunidad". Pero esto lo veremos más adelante.

Para finalizar la etapa introductoria, digamos que este esquema inicial, tópico, sólo podía orientarnos en el plano visible, diurno y extenso de lo cotidiano. Esperamos haber mostrado en su globalidad lo propio del fenómeno: su *reflexión*, esto es, su circularidad. Y este otro hecho esencial: que es transgresión permanente a la circularidad, con continuo regreso a ella.

Pero dejemos señalado desde ya que la vida cotidiana describe circularidades más amplias, más accidentadas, más profundas que las del presente continuo y desértico de la rutina. Más amplias y más profundas que las que venimos de conocer en esta topografía.

Algo de estas profundidades empezará a aparecer a propósito del tiempo progresivo-regresivo del que trataremos en el próximo capítulo.

Notas

1. A propósito de etimología fundamental, algo señalaba en "*Cratilo* o acerca de la rectitud de los nombres", el capítulo II de mi libro *Desde las palabras*, Nueva Universidad: Santiago 1980.
2. *Ibid.*, capítulo IV.
3. Algunas obras importantes de dichos autores: a) Erving Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life*, Doubleday: New York 1959; *Interaction Ritual*, Doubleday: New York 1967; *Frame Analysis*, Harvard University Press: Cambridge 1975. b) Harold Garfinkel: *Studio in Ethnomethodology*, Prentice-Hall: Englewood Cliffs 1967. c) Gail Jefferson y Jim Schenkein, "Some Sequential Negotiations in Conversation: Unexpanded and Expanded Versions of Projected Action Sequences", *Sociology* 1, vol. 11: New York 1977, pp. 87-103; d) Mauro Wolf, *Sociologías de la vida cotidiana*, Cátedra: Madrid 1980; e) Norbert Lechner, "Chile - El arraigo de la democracia en la vida cotidiana", Documento de trabajo FLACSO n° 210, recogido en *Revista Latinoamericana de Desarrollo Humano*. PNUD: Santiago 2002.
4. Véase Eileen Power, *Gente de la Edad Media*, Nova: Buenos Aires 1945; y Jérôme Carcopino, *La vida cotidiana en Roma en el apogeo del Imperio*, Círculo de Lectores: Madrid 2004.
5. Enrico Castelli, *L'Indagine quotidiana*, Bocca: Roma 1956, p. 24. (La traducción es nuestra).
6. E. Natanson, citado por Wolf, *Sociologías de la vida cotidiana*, Cátedra: Madrid 1980, p. 120.
7. En el sentido del arte o técnica de describir y delinear detalladamente la superficie de un terreno.
8. No obstante, la novedad es algo que deberá ser cuidadosamente investigado más adelante, a propósito de la ruptura de la rutina cotidiana.
9. Tal vez de *rueda* (*rota, rotare, rotundus*).
10. El concepto genérico de casa, de habitación, está curiosamente asociado a términos como *ethos*, "palabra vinculada por su origen a morada o residencia" (José Echeverría, *Libro de convocaciones*, Anthropos: Barcelona 1986, p. 33); también está asociado a términos como *demora*, *dominio*, *Dios* (*domicilio*), *hábito* (*habitación*); a

- casamiento, incluso a conversación, como veremos más adelante.
11. "Días feriales" en contraposición a "festivos".
 12. José Echeverría, en su hermosa obra *Libro de convocatorias*, a propósito del *Quijote*, establece una fuerte relación entre regreso domiciliario y curación (regreso a sí, desde la enajenación): "Don Quijote, vacío ya en su proyecto, vuelve a su casa, vuelve a sí mismo" (*op. cit.*, p. 29). "El bachiller Sansón Carrasco... concibe un proyecto tan extravagante como el de Don Quijote mismo: disfrazarse de caballero andante a fin de combatirlo, vencerlo e imponerle a manera de sanción, pena o rescate, ese regreso a casa, al que atribuye la virtud de curarlo" (p. 28). "Por esta estructura de la novela, adquiere la casa una importancia singular; de ella sale Don Quijote, a ella vuelve; en ella el protagonista forja su proyecto o lo revigora por asimilación de la derrota sufrida, luego de los dos primeros regresos; a ella llegará a morir al término del libro. *Centro de gestación, de reflexión y de muerte*, matriz, prisión y sepultura, se constituye en foco del relato" (p. 19).
 13. "Quizá el espacio más pequeño que se recababa del territorio personal era la propia manta. En algunas secciones ciertos pacientes llevaban todo el día encima una manta, y en una acción considerada como marcadamente regresiva, se acurrucaban en el suelo cubiertos totalmente por la manta; dentro de este espacio defendido, cada cual conservaba su margen de control de la situación". Erving Goffman, *Presentation of Self in Everyday Life*, Doubleday: New York 1959, p. 8. (La traducción es nuestra).
 14. Gaston Bachelard, *La poética del espacio*, Fondo de Cultura Económica: México D. F. 1975, p. 104.
 15. "Separatidad" es la traducción que se hace habitualmente en español del término que emplea Erich Fromm en *El arte de amar*. Y lo hace para indicar más que una separación de hecho entre las conciencias, un estado y una disposición.
 16. "Frente a esta presión de lo social los hombres ya no buscan realizarse en el mundo público sino en la vida privada de la familia. Ésta es ya no sólo el centro de la región privada sino un refugio idealizado que protege contra las amenazas y las tentaciones de la vida pública". Norbert Lechner, "Chile - El arraigo de la democracia en la vida cotidiana", Documento de trabajo FLACSO n° 210, recogido en *Revista Latinoamericana de Desarrollo Humano*. PNUD: Santiago 2002. El punto de vista contrapuesto: "El Dasein queda aislado en cuanto estar en el mundo. El estar encubre el 'modo' existencial de no estar-en-casa". Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, traducción de Jorge Eduardo Rivera, Universitaria: Santiago 1997, capítulo VI, n° 40, p. 211.
 17. Con el término *reflexión*, así en cursivas, indicamos el regreso a sí tal como se cumple en el domicilio; regreso que define a la vida cotidiana.
 18. Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito*, Editorial Sígueme: Salamanca 1977, p. 170. Más áspera es la crítica de Bachelard a Heidegger: "Sin ella [la casa] el hombre sería un ser disperso. Lo sostiene a través de las tormentas del cielo y de las tormentas de la vida. Es cuerpo y alma. Es el primer mundo del ser humano. Antes de 'ser lanzado al mundo', como dicen los metafísicos rápidos, el hombre es depositado en la cuna de la casa". Gaston Bachelard, Fondo de Cultura Económica: México D. F. 1975, p. 37.
 19. No cambia la estructura por el hecho de que en ciertos períodos de la historia o en ciertas culturas (como en el medioevo o en la cultura china), el sitio del trabajo familiar o del trabajo individual hayan coincidido con el domicilio. Entonces, circularidad cotidiana vuelve a su origen esencialmente temporal y su descripción es tarea de una cronología como la que intentaremos en el capítulo siguiente.
 20. Véase el capítulo II.
 21. Hay una investigación histórica y sistemática sobre el trabajo, realmente valiosa: Martín Hopenhayn, *El trabajo, itinerario de un concepto*, Programa de Economía del Trabajo: Santiago 1988.
 22. El lugar privilegiado de lo fortuito en el sentido empleado por Aristóteles. Véase Aristóteles, *Física*, II, 5-196.
 23. El concepto de *pasar* va a tener una significación destacada en nuestro estudio.
 24. Y también la trascendencia del pasado.
 25. Véase Erving Goffman citado por Mauro Wolf, *Sociologías de la vida cotidiana*, Cátedra: Madrid 1980, pp. 28-33.