



La “reflexión” cotidiana
Hacia una arqueología de la experiencia

Humberto Giannini



EDITORIAL UNIVERSITARIA

EL SABER Y LA CULTURA

La “reflexión” cotidiana

© EDITORIAL UNIVERSITARIA S.A. 1987
Inscripción N° 66.835, Santiago de Chile.

Derechos de edición reservados para todos los países por
© Editorial Universitaria, S.A.
María Luisa Santander 0447. Santiago de Chile.

editor@universitaria.cl

Ninguna parte de este libro, incluido el diseño de la portada,
puede ser reproducida, transmitida o almacenada, sea por
procedimientos mecánicos, ópticos, químicos o
electrónicos, incluidas las fotocopias,
sin permiso escrito del editor.

ISBN 956-11-1720-7

Texto compuesto en tipografía *Palatino* 9^{1/2} / 12

Se terminó de imprimir esta
Sexta edición
de 1.000 ejemplares,
en los talleres de Imprenta Salesianos S.A.,
General Gana 1486, Santiago de Chile,
en agosto de 2004.

www.universitaria.cl

IMPRESO EN CHILE / PRINTED IN CHILE

ADVERTENCIA

ESTA ES UNA COPIA PRIVADA PARA FINES
EXCLUSIVAMENTE EDUCACIONALES



QUEDA PROHIBIDA
LA VENTA, DISTRIBUCIÓN Y COMERCIALIZACIÓN

- El objeto de la biblioteca es facilitar y fomentar la educación otorgando préstamos gratuitos de libros a personas de los sectores más desposeídos de la sociedad que por motivos económicos, de situación geográfica o discapacidades físicas no tienen posibilidad para acceder a bibliotecas públicas, universitarias o gubernamentales. En consecuencia, una vez leído este libro se considera vencido el préstamo del mismo y deberá ser destruido. No hacerlo, usted, se hace responsable de los perjuicios que deriven de tal incumplimiento.
- Si usted puede financiar el libro, le recomendamos que lo compre en cualquier librería de su país.
- Este proyecto no obtiene ningún tipo de beneficio económico ni directa ni indirectamente.
- Si las leyes de su país no permiten este tipo de préstamo, absténgase de hacer uso de esta biblioteca virtual.

"Quién recibe una idea de mí, recibe instrucción sin disminuir la mía; igual que quien enciende su vela con la mía, recibe luz sin que yo quede a oscuras",

—Thomas Jefferson



sin egoísmo

Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com

o puede escribirnos a
lecturasinegoismo@gmail.com

Referencia: 2669

Humberto Giannini

La “reflexión” cotidiana

Sexta edición ampliada y corregida



EDITORIAL UNIVERSITARIA

ÍNDICE

<i>Prefacio</i>	XI
-----------------	----

PRÓLOGO	XVII
---------	------

Primera Parte: LA “REFLEXIÓN” COTIDIANA

CAPÍTULO I

<i>Hacia una arqueología de la experiencia</i>	23
1. El método	23
2. Aproximación al fenómeno	26
3. Topografía	29
4. El domicilio	31
5. El trabajo	34
6. La calle	37
7. La rutina de lo cotidiano	41
8. La transgresión	45
<i>Notas</i>	48

CAPÍTULO II

<i>Cronología de lo cotidiano</i>	51
1. Hecho cotidiano y sentido	51
2. Conmensurabilidad y sentido. “La narración” de los tiempos	52
3. De <i>Hebdomadibus</i>	55
4. El regreso a Sí, temporal	57
<i>Notas</i>	62

INTERLOQUIO I. <i>La plaza</i>	65
<i>Notas</i>	74

CAPÍTULO III	
<i>Rutina y transgresión en el lenguaje</i>	76
1. Delimitación del concepto de 'transgresión lingüística'	76
2. El lenguaje informativo	78
3. El diálogo	79
4. La polémica	83
5. Mitos y logos	84
6. La narración	86
7. La conversación	88
<i>Notas</i>	94
Interloquio II: <i>El Bar</i>	96
<i>Notas</i>	102
CAPÍTULO IV	
<i>La degradación de la vida cotidiana</i>	103
1. El sorpresivo 'nada que hacer' domiciliario	103
2. Diferencias tópicas y tonos afectivos	105
3. Curricula de la pereza y del ocio	107
4. Historia de una usurpación: acedía y pereza	109
5. El horror al aburrimiento	112
6. Las estratagemas del aburrimiento para no llegar a ser	116
7. La conciencia inhóspita	118
8. El demonio del mediodía	120
9. La tristeza del bien interno	123
10. La conciencia hospitalaria	124
<i>Notas</i>	126
CAPÍTULO V	
<i>'La reflexión'</i>	128
1. Las variantes de la disponibilidad	128
2. Reflexión psíquica y "reflexión" cotidiana	132
3. Desarrollo temporal y nexo	134
4. Actos intencionales y actos intencionados	138
5. Lo revelante y el revelado	142

6. La seducción	148
7. El presente	150
8. Experiencia de lo común y bien	154
9. 'Reflexión' e identidad	157
10. Últimas consideraciones	159
Notas	161

APÉNDICES

<i>Almas domiciliadas y almas callejeras</i>	171
<i>Elogio al diálogo</i>	177
1. Topografía del Fedro	177
2. Sobre los discursos. Elogio al diálogo	179
3. Acerca del alma (Alma y Universo)	191
4. 'La residencia en la Tierra'	195
5. El primer acto de hospitalidad del alma caída	201
6. Elogio a la locura	204
Notas	212

Segunda Parte: LA EXPERIENCIA MORAL

<i>Introducción</i>	217
 CAPÍTULO VI	
<i>A modo de re-flexión</i>	221
Notas	226
 Capítulo VII	
<i>Marco terminológico</i>	227
Notas	237
 CAPÍTULO VIII	
<i>Conocimiento y comunicación</i>	239
A. El conocimiento	239

B. Conductas transitivas y trans-acciones	248
<i>Notas</i>	260
CAPÍTULO IX	
<i>Espacio civil y experiencia moral</i>	263
<i>Notas</i>	276
CAPÍTULO X	
<i>El diálogo moral</i>	278
<i>Notas</i>	291
CAPÍTULO XI	
<i>Enjuiciar</i>	293
<i>Notas</i>	302
CAPÍTULO XII	
<i>Justificar-se ante otro</i>	303
<i>Notas</i>	316
HOMENAJE A JORGE MILLAS A 20 AÑOS DE SU MUERTE	
ACERCA DE LA DIGNIDAD DEL HOMBRE	317
<i>Notas</i>	332
Obras del mismo autor	333

PREFACIO

de Paul Ricoeur

Se me ha pedido presentar al público francés la obra que el filósofo y escritor chileno Humberto Giannini consagra a la *Reflexión cotidiana*. Lo que ha retenido esencialmente mi atención es el aspecto insólito del libro.

Ya no es banal que un filósofo busque ganar la vida reflexiva, que se piensa íntima, a partir de la vida cotidiana, que se piensa pública. Aún menos corriente es buscar en esta última un primer modelo de reflexividad, susceptible de renovar las filosofías reflexivas clásicas. Y lo es todavía menos, descubrir que, para acceder a la reflexión, será necesario primero atravesar las zonas de desolación en las que la cotidianidad más bien parece atascarse y perderse.

El autor quiso subtítular este libro, para mí triplemente insólito, "Hacia una arqueología de la experiencia". Lo que aquí se propone es, un efecto, una excavación en el subsuelo de la vida cotidiana, aparentemente sin espesor. Pero, ¿qué es la vida cotidiana? ¿En qué consiste su movimiento reflexivo? No andamos lejos de Heidegger si decimos que lo cotidiano es lo que pasa cada día. Pero lo que Heidegger no vio —o no le interesó— en la modalidad del "pasar" es que ella constituye el primer esbozo de la repetición de la cual emergerá la reflexión, luego del episodio trágico del que se hablará más adelante. He aquí el primer rasgo insólito de este libro. Lo que da a la cotidianidad su carácter de *rutina* es que ella se deja aprehender como doble circularidad: circularidad topográfica, por un lado, configurada por el trayecto que lleva desde el domicilio al trabajo, pasando

por la calle y que regresa, otra vez por la calle, al domicilio. Circularidad temporal, por otro lado, homóloga a la precedente, que consiste en la vuelta de la semana y del domingo, repetición en la que se enmarcan los tiempos respectivos del hogar, el trabajo y los encuentros en la vía pública. Es claro que, en ambos casos, es la calle, más que el domicilio, la que ofrece las profundidades más desconocidas, más inquietantes, ya que es allí donde todo puede ocurrir. Sobre todo es en sus atajos donde la rutina puede ser, quizás —diría yo— desviada de su insípido trayecto de retorno. Desde este punto de vista, la trasgresión —el abandono de la vía recta— aparece pronto como un concepto clave, símbolo de vuelta de la rutina contra sí misma.

Esta especie de cortocircuito —digámoslo— que el libro instaure entre la circularidad de lo cotidiano y la reflexión de las filosofías reflexivas, ha sido nuestra segunda ocasión de asombro. Lo más inesperado no es que la reflexividad inscrita en los lugares y en los tiempos sea elevada al nivel reflexivo que se piensa como interior, después de todo el lenguaje se encarga bien de ello, al mostrar la circularidad de las voces intercambiadas en la conversación. Lo inesperado es que este intercambio sea la ocasión de una trasgresión específica de la rutina, que el autor llama trasgresión lingüística. Esto es, la apertura de la conversación a otra cosa que un intercambio de información, a algo que pueda ser disputa, conflicto, enfrentamiento de convicciones y, de este modo, aspiración a una experiencia común. Experiencia común en la que el retraimiento domiciliario inicial se transmuta en hospitalidad. A la vez, la contaminación en sentido inverso de la reflexión de los filósofos por la reflexividad cotidiana, no es menos sorprendente e instructiva. El conflicto no podría jugar un papel menor en el plano de la vida reflexiva que en el de la vida cotidiana. Ya sea por la voz del mito o de la narración, el contenido *agonístico* de la reflexión aparece como imposible de ser superado. Lo único que podría superar el con-

flicto sería una manera de mostrarse mutuamente las cosas. Este “mostrar mutuo” se revela como lo único capaz de librar del desierto de la rutina.

La palabra desierto, deslizada subrepticamente en esta breve presentación, no ha sido pronunciada en vano. Ella es la ocasión del tercer motivo de nuestro asombro. Hemos hablado del cortocircuito entre dos niveles reflexivos, el cotidiano y el especulativo. Sin embargo, cortocircuito no quiere decir camino corto. Si así fuera no se podría hablar de arqueología, que implica lo penoso y difícil contenido en la idea de excavación. Se ha hablado ya una vez de trasgresión de la rutina, con ocasión del fenómeno de habla que es la conversación. La capa que ahora hay que perforar es la de los modos *degradados* de la vida cotidiana, que el autor ve ejemplificados en la *pereza* y el *aburrimiento*. Las páginas que consagra a estos dos estados de ánimo son absolutamente notables. Allí la arqueología de los sentimientos pone en movimiento una arqueología de las palabras y una travesía de las tradiciones, iniciada justamente en el desierto, en compañía de los anacoretas cristianos de Oriente. En el desierto es donde fue “descubierta” la *acedía* como pecado capital, esta pereza viciosa, que es el rechazo mismo de avanzar en la ruta. En este punto, la fenomenología se construye sobre la base de una sintomatología a nivel de lo vivido y, a la vez, sobre una exégesis a nivel de las creaciones verbales. De este modo se constituye, de proximidad en proximidad, la red de la indolencia, de la pereza, de la incuria, del “horror al vacío” (Vico), de la “tristeza del bien interno” (Santo Tomás). Al regreso de esta excavación en profundidad, la rutina se revela en su verdad disimulada, como desolación desértica.

A partir de esta etapa, la referencia no es ya la fenomenología neutra de Heidegger, sino la visión trágica y casi apocalíptica de Enrico Castelli. Me complace encontrar aquí la ocasión para rendir homenaje a su memoria, en el recuerdo imborrable de los coloquios romanos que, aún des-

pués de su muerte, continúan llamándose “Coloquios de Enrico Castelli”. Para quienes han leído las fascinantes e inquietantes obras del filósofo romano, lo importante no es ya aprender a entrar en la vida reflexiva por la puerta estrecha de la vida cotidiana, sino no ceder a la fascinación del vacío que la cotidianidad segrega solapadamente.

El último capítulo titulado “La reflexión” (subtitulado Hospitalidad y Soberbia), aborda el estatuto de *sí mismo* “como referente de todos los fenómenos que concurren en la trayectoria progresivo-reflexiva de una existencia”. Si no se consiente en identificar la reflexión con una fuga de lo cotidiano, la única salida que queda, *so pena* de arruinar el proyecto entero, es la de examinar nuevamente el lazo simbólico, supuesto desde el comienzo, entre reflexión corporal y reflexión psíquica. Quizás sólo el precio de una nueva excavación más profunda se podrá, esta vez, alcanzar el dinamismo que subtiende el simple trayecto topográfico y temporal antes evocado, ese dinamismo del cual la pereza y el aburrimiento marcan la degradación. Reencontrar el dinamismo de unificación y de encadenamiento de los momentos que concebimos como momentos de *sí* fue ya el problema de Dilthey. Pero Dilthey era un filósofo aún no debilitado por la desolación de los tiempos muertos y todavía imbuido de orgullo de un *cogito* invulnerable. Aquel que no ha estado a punto de morir de la “enfermedad mortal” de la que hablaba Kierkegaard, no ésta a la altura de las exigencias de una auténtica filosofía de *sí mismo*. Pero, ¿cómo la reflexión primera de lo cotidiano podría aun socorrer a una reflexión que ha descubierto su propia vulnerabilidad? Pareciera que, para el autor de nuestra obra, la tarea sería reanimar los *actos significativos* implicados en los trayectos cotidianos y, asimismo, las relaciones que los unen a un *acto significativo único*. Sin embargo, ¿cómo podría la reflexión ser otra cosa que simple retorno a un *sí mismo* ya constituido? Aquí el autor encuentra una intuición evocada al comienzo de su obra. Antes

de ser acto de repliegue sobre sí mismo, la reflexión consiste en un *ser afectado por lo que pasa*. Lo que pasa es un poder que adviene y despierta al yo para sí mismo. La libertad cesa, entonces, de mostrarse como disponibilidad gratuita y permanente de sí mismo, ella debe ser aún despertada y revelada a sí misma.

Sería necesario poder rehacer el trayecto del domicilio al trabajo, pasando por la calle, y el retorno a casa, otra vez pasando por la calle, bajo el signo de esta pasividad fundadora a la que el autor da el bello nombre de *hospitalidad*. Pues ella no se ejerce sólo en casa, sino en todo lugar.

Una de las interrogantes que este libro asombroso y a la vez desconcertante, propone al lector es saber si este enigmático "lo que pasa" puede conjurar, por su virtud seductora, la otra seducción, la de la *acedía*, que asola las travesías desérticas.

(Traducción de Patricia Bonzi)

PRÓLOGO

*Perecen los hombres
por no saber unir
el principio con el fin.*

ALCMEÓN DE CROTONA

Cuando se dice que la filosofía tiene un aspecto esencialmente autobiográfico —o incluso, diarístico¹— se está diciendo de otro modo que la filosofía, si quiere conservar su seriedad vital, sus referencias concretas, no debe desterrar completamente de sus consideraciones el modo en que el filósofo viene a encontrarse implicado y complicado en aquello que explica.

Se puede ir más lejos todavía y fijar el análisis justamente en el *nexo*, es decir, en el modo más universal, menos privado, por el que las cosas, el Universo, la vida misma, entran en estado de problematización filosófica.

Y esto lleva, a nuestro parecer, a abordar directa, sistemáticamente, el tema de la vida cotidiana; que es lo que haremos en los próximos capítulos.

Sin embargo, quisiéramos decir algo previo a estos desarrollos:

La vida cotidiana describe un movimiento no diremos 'espiraliforme', pues justamente no sabemos en qué sentido progresaría una existencia, ni hacia dónde; lo llamaremos más bien 'movimiento reflexivo', sin pretender *todavía* relacionar este término con aquel homónimo con que se nombra un fenómeno fundamental de la vida psíquica.

Digamos por ahora que este movimiento es 'reflexivo' simplemente porque, 'a través de otras cosas', regresa constantemente a un mismo punto de partida (espacial y temporal). Esquemática, cinéticamente, en eso consiste el trayecto, el ciclo cotidiano.

¹El diario de vida, como método filosófico.

Pues bien, cuando este movimiento 'reflexivo' se vuelve, ahora sí, reflexión en el sentido psíquico, espiritual del término; cuando el pensador se encuentra, por así decirlo, en camino entre 'la reflexión' espacio-temporal y la reflexión psíquica, entonces, nos parece, puede decirse que se encuentra implicado y complicado en aquello que explica; entonces, se encuentra, lo más humanamente posible, en el centro del drama humano.

Nuestro propósito es, pues, seguir reflexiva, filosóficamente, este camino que hemos denominado 'reflexión cotidiana'. He aquí el aspecto diarístico —pero no subjetivo— de nuestra investigación.

En todo caso, se trata de un método de aproximación a la vida humana, y de ahí, eventualmente, a todas las cosas.

Tal aproximación se muestra hoy práctica y teóricamente como una empresa ardua y dolorosa.

Más bien domina en el alma contemporánea un sentimiento de desolación: la experiencia de que el prójimo aparece en 'mi' vida más para 'verificar' o producir mi soledad que para suprimirla. Así, la experiencia de nuestro tiempo es a tal punto desoladora que incluso esta expresión 'nuestro tiempo', se vuelve teóricamente problemática y embarazosa.

Grande el mérito del pensamiento existencialista aunque no fuera sino por el hecho de haber testimoniado certeramente esta situación.

Experiencia de *un desierto* no buscado (como el de los anacoretas); de una convivencia desolada (*deserta*) en que todo es tangencial, difícilmente convergente. Encuentro ilusorio de vidas que permanecen, en el fondo, inconmensurables: cada cual en, y hacia lo suyo propio.

Esta y no otra es la experiencia de la soledad.

Por eso, el subtítulo 'Hacia una arqueología de la experiencia', declara la preocupación básica y última que nos mueve por estos terrenos relativamente nuevos de la investigación filosófica: se trata en verdad, de buscar una experiencia en que converjan las temporalidades disgregadas de nuestras

existencias. Búsqueda de una experiencia común, o lo que es lo mismo: de *un tiempo realmente común*.

Los primeros dos capítulos estarán, pues, dedicados a delimitar territorio y tiempo civiles: *topología y cronología, respectivamente*.

A éstos sigue un análisis de 'los estilos' lingüísticos propios de la vida cotidiana como tal: *Rutina y transgresión en el lenguaje*, Cap. III.

Luego, a partir de los esquemas descriptivos ganados en los primeros tres capítulos, se intentará un primer descenso arqueológico. Centraremos la atención, entonces, en ciertos estados de ánimo por los que la vida cotidiana tiende a degradarse en rutina (es decir, en un tiempo ontológicamente insolidario): *Degradación de la vida cotidiana*, Cap. IV.

Termina la parte sistemática en el Cap. V, dedicado a establecer las conexiones posibles entre 'reflexión cotidiana' (en el sentido ya señalado) y reflexión en el uso propio y usual de la palabra. Este es, además, el capítulo más especulativo.

Pese a que todos nuestros temas pertenecen de un modo estricto al mundo, y en gran parte, al mundo de las insignificancias, quisiéramos decir que Platón ha sido siempre nuestro gran inspirador. En primer término, hasta donde cabía mostrarlo —sobre todo, en el Cap. V—, el nuestro no es un pensamiento sobre la puridad del ser: *sobre ese ser en cuanto ser*, que abre la metafísica pura de Aristóteles. Más bien, nuestra atención recaerá sobre la cualidad que lo hace resplandecer al unísono como ser y valor. Y esto es absolutamente platónico, agustiniano, buenaventuriano.

Y es platónica también la búsqueda de una medida común que haga realmente *con-mensurables* las experiencias; que acomune y haga converger los espíritus, como ocurre de modo sublime en el *Fedro*.

De ahí, la inclusión de un Apéndice: *Elogio del diálogo* (o de la conversación, que a estas alturas casi no tiene sentido el diferenciarlos), en el que se analiza aquella obra de Platón.

Se introduce, además, entre los capítulos II y III, y luego

entre el III y el IV, una suerte de pausa: algo que por ser más suelto, más narrativo más conversacional y breve que un capítulo, hemos denominado 'interloquio'.

Cada uno de estos interloquios habla de una realidad por la que 'se quiebra' de alguna manera el mero transitar cotidiano a lo largo de su estructura espacio-temporal.

Una de estas realidades es la Plaza, con su carácter de pausa en el camino del quehacer. De ella se habla en el primer interloquio.

El segundo, está dedicado al Bar, pausa, o más bien, transgresión respecto de la linealidad del tiempo rutinario, *oscura búsqueda de la experiencia común*.

Nada más, en cuanto a método y contenido de la obra. Pero permítasenos aún dos palabras sobre el modo en que presentamos estas reflexiones:

A falta de un lenguaje más propio o ya establecido, nos hemos visto casi obligados a dar un nuevo matiz conceptual o simbólico a ciertos términos sacados del uso corriente: feria, trámite, trayectoria, ruta, domicilio, calle, trans-eúnte, desierto, etc. O a emplear el lenguaje técnico ya conocido en una acepción algo inusual. Por ejemplo: reflexión, o intencionalidad o transgresión.

Finalmente: quisiéramos agradecer a tantas personas su colaboración, su consejo, su saber, su tiempo disponible. Especialmente a mis amigos Cecilia Sánchez, Adriana Valenzuela y Tirso Troncoso, con quienes compartí unas hermosas sesiones de trabajo —un tiempo común— en torno a la realidad de la plaza y del bar chilenos. Lo que se dice en los ya nombrados interloquios proviene en gran parte de esas sesiones inspiradoras.

PRIMERA PARTE

REFLEXIÓN COTIDIANA

CAPÍTULO I

Hacia una arqueología de la experiencia

Cave a consequentiariis

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 sotradas 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 ex-

clusivamente '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 Martín Heidegger empezó a revelarse con una gran riqueza de desarrollo en diversos campos del saber. A partir de estas investigaciones inaugurales de Husserl, se podría hablar de tres grandes direcciones, de las cuales, las dos primeras sólo ocasionalmente se encuentran en el camino de nuestro proyecto, a) *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; b) *la histórica*, en la que el acontecer cotidiano: los oficios, la habitación, los juegos, 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, allá por el año 23, *Gente de la Edad Media*⁴; o la de Jerónimo Carcopino, *La vida cotidiana en Roma*, 1938; por último, c) *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 del tiempo cotidianos (realidades que, por lo demás, no describe topológica, cronológicamente). Tal concepción supone, además, la identidad entre el ser cotidiano que somos irremediabilmente y esa pertenencia a un 'mundo', degradado, por lo general; rutinario, inauténtico. Discutiremos permanentemente esta concepción valorativa, casi sin disimulos.

Como reacciones al pensamiento heideggeriano, aunque

desde perspectivas muy diferentes: importantísima, *Totalidad e infinito* de Emmanuel Levinas; y aquella obra de Gastón Bachelard, llena de descubrimientos maravillosos: *La poética del espacio*.

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 pudiere 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 quién está allí desde siempre.

A 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, 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.

Y ¿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, 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, etc. 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 feria'¹¹, 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 Jurgen 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 ambulan-

te; 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, o 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 separatibilidad¹⁵ 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 seres 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 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:

"El recogimiento necesario para que la naturaleza pueda ser representada y trabajada, para que se perfile 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 intersidereal donde ya se poseería y a partir del que debería en todo momento recomenzar un peligroso aterrizaje... Concretamente, la morada no se si-

túa en el mundo objetivo, sino que el mundo objetivo se sitúa con relación a mi morada"¹⁸.

Todo esto nos lleva a suponer que el domicilio es indicio y símbolo fuertes de la singularidad humana, así como la calle —ya lo veremos— 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 siente urgencias que allí no es posible satisfacer, el animal empieza a internarse en el espacio externo, a abandonar su aparente separabilidad 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 tienen 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, un 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 el 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, acarrean 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 el de su jerarquía funcional.

Tal, 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 funcionario, 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 propios de un engranaje que ya tiene calculados todos los gestos y palabras del trabajador. 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 'mi' mismo— se convirtiere en un tiempo democrático (en un tiempo común), aun así, 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 separatibidad 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’.

(Jn. 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 escuelita 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, expuestas 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 ca-

lle', 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 ser 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, en 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 el 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 convierta 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' ('En las grandes urbes, la calle es como un tubo por el que son aspirados los hombres' (M. Pinard)). 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 nos 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 los otros: expuesta a los otros en nuestra transitoriedad.

De esta manera, el paso por la calle corresponde a una suerte de purificación simbólica de esta nuestra individualidad modalizada, calculada por la especialización en el trabajo, y cultivada por la separatibidad 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 sólo instante antes o después, y todo puede transtornarse 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 cotidiana-

no; 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 (*Rom*, 6:4).

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: presentemos 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, y 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, reglamentista, por lo que concierna 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 llamado 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', irremediabilmente.

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 en 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 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 este 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 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, el punto clave de nuestro tratamiento es que aquí más bien se examinan modos de transgresión que significan una especie de *rescate* del tiempo —y 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, de 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 rescate 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 ('Amo las cosas loca/locamente' Neruda).

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 señalábamos en *Desde las palabras*, Nueva Universidad, 1980, Stgo. Cap. II 'Cratilo' o Acerca de la rectitud de los nombres.
2. Op. cit., Cap. IV. En cuanto al alma 'que se dice', ver nota al Cap. VI de este estudio sobre la vida cotidiana.
3. Algunas obras importantes de dichos autores: a) The presentation of Self in Everyday Life, New York, Doubleday, 1959 (trad. española: 'La presentación de la persona en la vida diaria', Amorrortu, Bs. Aires, 1971). Interaction Ritual, Doubleday, N. York, 1967 (trad. española: Ritual de la Interacción, T. Contemporáneo, Bs. Aires, 1970). Frame Analysis, Cambridge Harvard, University Press, 1975. b) Garfinkel: Studio in Ethnomethodology, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1967. c) Jefferson G., Schenkein J. Some sequential Negotiations in Conversation: unexpanded and Expanded Versions of Projected Action Sequences, Sociology 1, pág. 87-103, 1977; d) Mauro Wolff, *Sociologia della vita cotidiana*, Ed. Espresso, Roma, 1979 (trad. española: Ed. Cátedra, Madrid, 1980); e) En Chile: Norbert Lechner: *Vida cotidiana y ámbito público*, Flacso, Chile, 1980; *Los métodos como problema político*; Rev. Saber, Barcelona, 1986.
4. Elleen Power, *Gente de la Edad Media*, Ed. Nova, 1924.
5. Enrico Castelli, *L'Indagine Cotidiana*, Prefazione alle 2ª edizioni. Bocca Ed. 1954.
6. E. Natanson (citado por Wolff) op. cit. pág. 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 investigada 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 las Convocaciones*, Pág. 33. Y el autor cita a J.L. Aranguren, *Ética*, Madrid, Rev. de Occidente, 1958); a 'demora', a dominio, a Dios (domici-

- lio); a 'hábito' (habitación); a 'casamiento' (casa); incluso a 'conversación', como veremos más adelante.
11. 'Días feriales' en contraposición a 'festivos'. Cap. II, pág. 50. cita José Echeverría.
 12. José Echeverría en la hermosa obra recién aparecida, *Libro de las Convocaciones*, I, Ed. Anthropos, Barcelona, 1986, 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' (pág. 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, (pág. 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' (pág. 19).
 13. 'Quizá el espacio más pequeño que se recavaba 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'. Goffman, 1961, 266, citado por Wolff.
 14. Gastón Bachelard, *La poética del espacio*, Breviarios, F. de Cultura, Méjico, 1975 (Seg. Edición), pág. 104.
 15. 'Separatibilidad' es la traducción que se hace habitualmente en español del término que emplea Erich Fromm en *El Arte de Amar*. Y lo hace más que para indicar 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. Esta 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, *Vida cotidiana y ámbito político en Chile*, Flacso, Stgo., 1980.

'No sentirse en su propia casa debe concebirse en términos ontológico-existenciales, como el fenómeno más originario'. Heidegger, *Ser y Tiempo*, N° 40. Desgraciadamente, el filósofo no profundizó en este fenómeno.

17. Con el término 'reflexión', así entre comillas, indicaremos siempre el regreso a Sí tal como se cumple en el domicilio; regreso que define a la vida cotidiana.
18. Emanuel Levinas, *Totalidad e Infinito*, Ed. Sígueme, Salamanca, IV, pág. 170, 1977. 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'. Gastón Bachelard, op. cit., pág. 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, la 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. Cap. II.
21. Ojalá para estos días haya encontrado editor una investigación histórica y sistemática, realmente valiosa, sobre el trabajo: 'El trabajo, itinerario de un concepto'. Su autor, Martín Hopenheim.
22. El lugar privilegiado de lo fortuito, en el sentido empleado por Aristóteles (Phys. II, 5-196 b).
23. El concepto de 'pasar' va a tener una significación destacada en nuestro estudio.
24. Y también la trascendencia del pasado.
25. Goffman, la 'Presentación de la persona en la vida diaria', citado por Mauro Wolf, , págs. 28/33.

INTERLOQUIO I

La Plaza

*'La tarde se asolea
azul, en la Plaza...'*

ARMANDO RUBIO, *El ciudadano*

¿Queda exhaustivamente caracterizada una existencia como proyecto de ser?

Se sabe que, entre otros, Ortega hizo de esta apreciación uno de los pilares de su filosofía¹, y que los pensadores americanos la han acogido con general beneplácito.

Uno podría explicarse esta entusiasta identificación con el modelo voluntarístico, neopelagiano, en el fondo, ya sea de Ortega o de Sartre; explicarse asimismo la recepción verdaderamente apoteótica de la idea —o de la Ideología— de Progreso, formulada por Augusto Comte y por el pensamiento positivista en el siglo pasado²; explicarse tales actitudes por el hecho de que ellas dan cauce teórico a una de las disposiciones más típicas del hombre americano: a un privilegio de nacimiento, si pudiéramos llamarlo así, de América (tanto del Norte como del Sur). Y la disposición es ésta: los pueblos 'jóvenes' de América hemos entendido, más bien, sentido la existencia, como voluntad histórica, como *disponibilidad permanente e incondicionada* para el futuro.

Será preciso, pues, volvernos algunos instantes sobre aquel nacimiento privilegiado, que nos ha marcado tan patéticamente con tal disponibilidad.

Para empezar, es importante situarse en el momento de la historia europea en que 'ocurre' América. En tal momento, el pasado recolecto, intimista, junto a su sabiduría, está vitalmente agotado, o parece estarlo; intelectualmente, en tela de juicio: algo nuevo ha estado

ocurriendo en 'la teología de la Naturaleza'³ de los franciscanos; algo que ha terminado por revolucionar las ciencias de la Naturaleza y, con ellas, la filosofía y la misma teología. Paralelamente, algo nuevo en el arte. Una brisa refrescante recorre el continente, y Europa, recogida hasta ese momento en los textos y en el cuidado de sus tradiciones, se hace a la mar. Y en esta disposición se encuentra con América, así, por azar, camino de las Indias.

Otro antecedente: la psicología del conquistador; el alma de los Pizarros, de los Aguirres, su voluntad de poder, que no sabe de frenos, y que al soltar las amarras de un puerto de Palos cualquiera, con el Viejo continente deja atrás en cierto modo, las viejas tradiciones, la autoridad del pasado.

Y otro antecedente todavía: el estado de 'naturaleza' —de potencialidad, en el sentido aristotélico— con que el ojo europeo percibe o sueña el nuevo mundo: la 'naturaleza buena' del nativo; la naturaleza virgen e inexplorada de sus tierras y mares.

En resumen: Europa descubre en América las condiciones ideales para refundar la historia, a lo divino: a partir de la nada.

No vamos a profundizar en estos antecedentes. Quisiéramos, sin embargo, indicar un solo gesto que, nos parece, los simboliza y los engloba: llamémoslo 'el gesto fundacional'.

El gesto fundacional no fue —y no es⁴— otra cosa que la certeza de la omnipotencia de la voluntad humana no sólo para hacer la historia; sino como decíamos, para iniciarla absolutamente en medio de una naturaleza 'sin historia'; en medio de una realidad 'sin mundo', para recordar unas polémicas anotaciones de viaje de Ernesto Grassi⁵.

Quisiéramos, pues, detenernos en este gesto, significativo al máximo, a nuestro entender:

Trátase —y éste es el privilegio americano— de nuestro modo de habitar el mundo a partir de una fundación *ab origine*: de una creación sin más supuestos que los que carga y trae la subjetividad del descu-

brido. Y esto es lo significativo: tal gesto parece anunciar aquella otra expresión de la voluntad humana —esencialmente de su voluntad— por el que se inicia simbólica y realmente la edad moderna occidental: 'la fundación' de todo lo percibido a partir de las verdades puras incondicionadas del Yo percipiente. O si queremos, antes de Descartes: la deformación donquijotesca de lo percibido por la voluntad de percibir. Momentos de la 'salida', del hacerse al mundo del Yo, con sus categorías invasoras.

El primer momento de esta aventura, de esta arremetida de la subjetividad corresponde, pues, a la ambigua odisea de Colón, en el siglo xv; al también ambiguo des-cubrimiento de un mundo que el conquistador sólo anhela llenar de sí —fundar— en un proyecto que aún no formula teóricamente: que sólo sueña en un sueño infinito de autoafirmación. Más que un descubrimiento, entonces, una invención de sí. Y el drama de América es haber quedado cubierta, quizá definitivamente, después de este descubrimiento.

Volvamos al gesto. Imaginémonos al Yo fundador: detener su caballo, empinarse sobre la montura y, dando una larga mirada de inspección, indicar con el brazo estirado —aquí o allá, a su arbitrio— el lugar exacto en que ha de empezar la nueva historia civil. Entonces, los sacerdotes del séquito plantan la cruz, y el Capitán general se desmonta, deposita sus penates y se dispone a orar.

En aquel momento solemne se está fundando la *Plaza Mayor*.

Así, a partir de aquel centro imaginario se trazan ahora las coordenadas, cartesianas *avant la lettre*, de la nueva ciudad. *More geometrico*, 'a cuerda y regla', según el decir de la época⁶. Y más tarde alrededor de aquel centro se han de levantar los edificios que alberguen tanto el poder temporal como el espiritual de la ciudad; y los símbolos de su respetabilidad: la cárcel y la horca, entre otros⁷.

Tal empieza, pues, la historia civil de la ciudad hispanoamericana. Y es esta determinación tan exacta y profundamente datable uno

de los privilegios de la Plaza Mayor, de la plaza fundacional, por sobre todas las plazas de la tierra.

Sin embargo, nosotros queremos hablar de la plaza —no sólo de la plaza sudamericana, no sólo de la plaza fundacional, con toda la importancia que ésta tiene—; hacerlo, más bien, a propósito del sentido del transitar cotidiano y de los elementos más significativos por los que pasa y en los que se detiene ese transitar (Espacio y tiempo civiles).

La vida cotidiana es como un círculo: regreso al punto de partida para volver a partir y regresar nuevamente... ya lo hemos dicho: la cotidianidad es esencialmente 'reflexiva'. Pero hay unos componentes de ella —como vimos, por ejemplo, el domicilio— que son más reflexivos que otros, o que lo son de distinta manera. Por eso, el tema de la 'reflexión' será una preocupación permanente a lo largo de este libro.

Pues bien, nuestra plaza —o lo que más se le asemeja en el pasado: el ágora, la platea, el foro, la cancha⁸— es 'reflexiva' por el hecho de estar en la línea circunferencial de lo cotidiano. Ya sólo por eso. Pero, por el hecho de estar en un punto determinado de esa línea diremos que tiene una función *eminente* 'reflexiva'.

Lo que requiere por cierto de algunas palabras aclaratorias.

Como ya hemos señalado, la idea de 'reflexión' que aquí empleamos no tiene directamente que ver con lo psíquico. 'Directamente'. En estas investigaciones el término posee una connotación predominantemente topológica, espacial. Digámoslo así: es el lugar concreto de retorno, y en cierta medida, de restauración de un 'pasajero' que continuamente vuelve a partir. De este modo 'reflexión' y cotidianidad vienen casi a coincidir conceptualmente.

Si recordamos, nuestro primer capítulo⁹, el domicilio simbolizaba: 'regreso a lo más propio', el lugar de en-si-mismamiento del individuo, restauración del desgaste público, en fin: 'reflexión'.

Ahora bien, la plaza, en general, a su manera posee también una función 'reflexiva', pero esta vez, es 'función reflexiva' de la comunidad.

'Reflexiva', en primer lugar, en cuanto *por* ella —en virtud de ella— la comunidad vuelve periódicamente a congregarse, a converger a propósito de todo lo que pudiese importar a una *experiencia común*: la preocupación política, la devoción, la defensa de sus murallas, etc.

'Reflexiva', también, en cuanto alrededor de ella se levantan las instituciones por las que el ciudadano mantiene un trato directo o indirecto de intercambio permanente con los demás conciudadanos. Aquel fue el sentido del ágora ateniense que diera nacimiento a la democracia; ese, el sentido del foro romano o de los espacios sorprendivos o irregulares que abre la ciudad medieval para expresarse como experiencia común. Sin esos nuevos modos de unidad 'reflexiva' la ciudad se hubiese ido convirtiendo en un conglomerado de 'domicilios' (*isolae*) sin ventanas a la comunidad, para decirlo al modo de Leibniz.

La plaza sudamericana tiene, además, el privilegio de ser 'reflexiva' en el sentido de que por ella —en virtud de ella— el individuo puede 'salirse' del tiempo lineal dominante en la calle y en el trabajo, detener su camino y, en la pausa de un breve descanso, poner las cosas a distancia, llevarlas a poner incluso en 'su punto de partida' (¿La plaza misma no es el punto cero en la historia de la ciudad?). Este salirse de la mundanidad del tiempo (tiempo funcional), flexionándolo sobre sí mismo a fin de que no se pierde totalmente por sus extremos. Es auténtica reflexión.

En pocas palabras: 'la reflexión' desde un punto de vista comunitario, es la posibilidad siempre allí de un reencuentro ciudadano. Del reencuentro de una existencia con otra —eventualmente, del reencuentro consigo mismo— al margen del tiempo lineal que parece

atravesar las calles y las almas de los transeúntes. Y esta función la han cumplido en mayor o menor medida el ágora, el foro, las plazas medievales; la han cumplido incluso esas creaciones monumentales del Renacimiento, ideadas más para generar belleza y admiración que otra cosa. Función estética que, por lo demás, también heredó la plaza americana.

Pero, nosotros quisiéramos ir más allá de un mero constatar la función 'reflexiva' de la plaza; quisiéramos saber por qué ella despierta esta disposición alrededor suyo; por qué ella vuelve reflexivas a personas y cosas que se ponen a su amparo.

¿Será simplemente por esta condición suya de ser la apertura de la calle, con su capacidad física para contener a los conciudadanos y re-unirlos? ¿Es que basta un espacio físico para provocar un encuentro? Por último, ¿no corresponde a un hecho más que físico el que los hombres hayan pensado en 'detener el curso de la calle'?

Intentaremos responder a estas preguntas que, ya se puede ver, retoman en pleno la cuestión de la ruta cotidiana (el rodar) y sus posibles transgresiones.

Los griegos contaban con otra familia de términos, tal vez más genérica pero más rica en consonancias lingüísticas, para nombrar la plaza (además de 'ágora'): En efecto, *πλάζ* (*πλαζτετα*) significaba un espacio amplio, abierto: y el sustantivo *ή πλατεια* calle, plaza. Ahora, el hecho de ser asequible (físicamente) se decía *πλατος*, *ή, ου*, mientras que la cualidad espiritual de serlo, *πλαθω*: acercarse, tener comercio. Las consonancias aparecen de inmediato: espacio, platea, playa, (*πλαταμωδη*). Después en latín, acaso: (*pateo*) 'hacer patente'. Ahora, toda esta vasta familia de significaciones, apunta a lo mismo: extensión que deja abierto, *patente*, un horizonte justo para la mirada. Pero, podríamos preguntarnos, ¿qué tiene que ver esta condición suya evidente, casi tautológica, de apertura, con aquella ciertamente más compleja de 'reflexión'?

Esa era propiamente nuestra pregunta.

Mucho; o todo, a nuestro entender. Pues ya se trate de una 'reflexión' física, como la aquí propuesta, o de una reflexión mental, en ambos casos, el requisito para que ella ocurra es no ir montados sobre ese falso tiempo común: el tiempo funcional, objetivo. El requisito: despegarnos por un momento de las cosas que consideramos, que hacemos, que empleamos; poner distancia a fin de lanzar la mirada más allá de lo que nos ocupa, lanzarla hasta lo Otro, lo que simplemente se presenta en la apertura de esa pausa. Para volver a saber de nosotros sólo en virtud de este reposo.

En otras palabras: significa 'hacer espacio' a una presencia. Lo que sólo puede ocurrir en lo abierto: en la apertura física de un espacio y en la apertura espiritual de cierta disponibilidad para lo Otro (no estar ocupado).

Objetivamente considerada, la plaza, es la apertura de la calle: el suspenso de su condición tramitadora. Desde un punto de vista subjetivo, es toma de distancia respecto de lo que en el mero tránsito no alcanzamos a ver a causa de su proximidad funcional. La plaza es la distancia precisa, justa, que media entre la lejanía y el uso (Lo que no interesa y lo que por estar muy cerca, no se ve).

Cuando interpretábamos la calle como símbolo cotidiano, decíamos que en contraposición a la clausura domiciliaria¹⁰, aquella representa lo abierto. Pese a su sentido unidireccional, pese a su función primariamente conectiva, la calle en sí, es posibilidad actual de des-vío, de transgresión de los proyectos; riesgo de quedar en la calle o, lo que parece más definitivo, de perder el rumbo y entonces, la identidad rutinaria que esa ruta resguarda. Representa lo abierto, además decíamos, porque en ella, yendo cada cual a sus asuntos, ocurre el encuentro con el prójimo en su gratuidad y desamparo.

Sin embargo, la calle es esencial y primariamente mediación funcional: *trayecto* entre un proyecto y su fin.

Ahora bien, el sentido funcional de la calle muere en la Plaza; repentinamente ábrese allí en una multiplicidad de direcciones, de elecciones posibles. Esto, lo primero.

Hay algo más: la plaza era la posibilidad concreta de detener mi camino, de suspender, como ocurre en el domingo, mi condición de hombre pre-ocupado, siempre más allá de mí mismo. Esto ya lo dijimos. Repentinamente se abre, como ese espacio justo en que las cosas se vuelven espectaculares y desde todos los puntos del horizonte, van a dar a la plaza, simplemente *para dejarse ver*: cosas, personas, pensamientos. En otros tiempos, este espacio festivo, gratuito, al que las cosas vienen a mostrarse, en los días de fiesta empezaba a animarse lentamente de movimiento humano: de vidas que se daban cita para redescubrir el goce de entrar, también ellas, en este espectáculo circular: de mostrarse en las miradas, en el saludo, en las palabras. El goce de dejarse encontrar.

Rito del 'encuentro en la plaza', que dominó hasta la mitad del presente siglo en la provincia chilena. A la salida de misa, los domingos, la gente mayor, elegantemente ataviada, 'endomingada', se paseaba solemne, saludando con el sombrero en alto, a diestra y siniestra, al compás de viejos aires interpretados por el orfeón del lugar. Al atardecer cambiaba el espectáculo humano: ahora eran alegres muchachas las que circulaban en grupo —vuelta y vuelta— dejándose admirar y piroppear por enjambres de galanes.

Reencuentro dominical; alegría de un tiempo fugazmente común, vivido en el intercambio significativo de una mirada, de un gesto, de una palabra.

En la semana, la plaza volvía a adquirir un carácter de intimidad, de claustro propiamente, en el corazón agitado de la ciudad: grupos pequeños de colegialas, devueltas a casa antes de la hora; pero, sobre todo, parejas, hombres solitarios, jubilados, afuerinos, que se insta-

lan largo rato en los escaños en actitud de descanso o de contemplación, en busca de charla o 'de enganche'.

Incluso, hoy¹¹.

Porque parecería que estamos hablando de una función pasada de la plaza, y traspasada ahora a los innumerables espacios de expansión y recreo de la ciudad: jardines y parques, por ejemplo, a los que se va a 'pasar' un domingo para hacer pic-nic, encumbrar volantines o a jugar fútbol; o a los paseos peatonales, por los que se pasa diariamente y en los que confluyen trajín y contemplación, vitrineo y descanso, comercio establecido y ambulante, trabajo y mendicidad.

Todas estas son, sin embargo, otras realidades, distintas de la plaza.

Podría decirse que justamente porque hoy a la plaza no se va, como a un parque, porque se pasa por ella, porque se la encuentra y, repentinamente, aparece desde diversas perspectivas de nuestra actividad, por eso, ella muestra lo Otro de sí, no a sí misma (como un parque); que en esa su apertura justa de reflexión, muestra el espectáculo de la ciudad, de sus edificios, de su gente, de nuestra propia conciencia. Ese es su modo de ser en medio de la ciudad: es, en fin, la revelación de lo que podríamos llamar 'la esencia de lo ciudadano' *'reflexionándose'*, como un espejo de aguas. Incluso, hoy.

Recorramos una vez más con la mirada, sus escaños, o esos viejos cedros con inscripción de origen y de edad, y los monumentos a los hombres ilustres del lugar. Todo aquí en la plaza es narración y retención de la temporalidad.

Incluso el fotógrafo con su arcaico trípode, ¿qué hace sino ayudar, por ejemplo a esa pareja de afuerinos que anhela retener estas horas de paso por el corazón de la gran urbe?

La plaza es 'el tiempo reflexivo' de la ciudad; el *aquí* inicial que aspira a volver a sí mismo, a mantenerse en sí mismo, y que en esta su atmósfera todo lo contagia de temporalidad reflexiva.

NOTAS

1. Esta es una de las afirmaciones esenciales del pensamiento orteguiano: que la existencia humana no tiene, propiamente hablando, naturaleza: que es historia.
2. Habría mucho que decir sobre la influencia del positivismo en América. Por lo que respecta a Chile, fue un estudioso chileno, Juan Enrique Lagarrigue, el que tradujo algo libremente al español la obra de Comte.
3. Con 'teología de la naturaleza' nos referimos a la nueva visión del mundo natural, propia del franciscanismo. Remito a un artículo nuestro, 'Filosofía del desprendimiento', Revista de Filosofía, 1979.
4. El gesto fundacional se prolonga por la historia americana como un ritual, casi como un automatismo: la obsesión de estos pueblos de empezar cada cierto tiempo, todo da capo; en política, en educación, en economía; la obsesión de lo discontinuo y de no dejar rastros tras sí, como si sólo a través de la destrucción pudiera construirse algo. Un antiplatonismo natural. Diríamos, el olvido como técnica para avanzar. El horror al pasado.
5. Ernesto Grassi, *Assenza di mondo*, en La diaristica filosofica, Archivio di filosofia, 1959.
6. Ordenanzas de Felipe II (111/114) de 1573, citadas por Jaime Matas, Andrés Necochea y Pilar Balbontín, en *Las Plazas de Santiago*, Ed. Univ. Católica, 1983.
7. Vicente Pérez Rosales, *Recuerdos del Pasado*, págs. 9-10.
8. La Kancha mapuche.
9. Cap. 1.
10. Cap. 1.
11. Tengo a la vista un estudio del Prof. Andrés Recasens sobre la Plaza de Armas de Santiago (Heterogeneidad Urbana y Subculturas, 1979). Una mirada acuciosa y perspicaz a la vida actual de la Plaza de Armas. Sobre el tema en general, además de las obras citadas: Memorial del Viejo Santiago, de Alfonso Calderón, A. Bello, 1984; Raúl Irarrázaval, Arquitectura Chilena, Ed. Nueva Universidad, 1978; El modelo Clási-

co de Ciudad Hispanoamericana, de René Martínez. Existe además una obra publicada en España, del historiador chileno Miguel Rojas M., que me ha sido imposible obtenerla en Chile.

INTERLOQUIO II

El Bar

LUVINA

*'Pidamos otra cerveza, aunque no
sea más que para quitar
el mal sabor del recuerdo'*

JUAN RULFO,
Luvina

Imaginémoslo vagando por un pueblo desconocido, miserable, fantasmal; tal vez haciendo hora para pescar el bus interurbano. Pero quién dice que allí exista un bus interurbano, y no tenga que ingeniárselas para convencer al taxista del lugar, a que lo lleve más al interior aún, a una aldea metida quizá dónde entre esos cerros de allí, y a la que el joven maestro ha sido destinado.

Perdido, imaginémosle ahora entrando en la cantina del pueblo, y, para ganarse el derecho a las preguntas, plantarse con una cerveza frente al mesón. Esperar paciente el momento propicio.

—¿A Luvina?... Pregunta a su vez el cantinero y se pone a limpiar el mesón como para sacarle algún pensamiento...

—¿Y qué diablos se puede ir a hacer a Luvina?

Cuando el maestro está por terminar de decírselo, el cantinero levanta finalmente los ojos de su operación de limpieza:

—Mire, ahí hay uno —y señala un bulto arrinconado en la penumbra—, maestro también, que hace tiempo volvió de Luvina... Mejor pregúntele a él...

Y en ese punto empieza el relato de Rulfo¹.

Prescindamos de la maestría de quien lo relata: lo que allí se dice, modo de decirlo, ritmo, no podrían ocurrir en cualquier sitio. 'El estilo' pertenece a un espacio y a un tiempo *marginados* del mundo (del quehacer). Pertenece al bar, a la cantina. Y es sobre este aspecto

que vamos a hacer unas cuantas reflexiones; una suerte de fenomenología.

Por lo pronto, la marginalidad es también un carácter de su estructura interna: en el bar no hay centro alguno que arme y configure su espacio interior (ni hablar de un tiempo común). Todo está, por decirlo así, desfocalizado; todo tiende a convertirse en rincón, a arrinconarse. De tal modo que al entrar, lo primero que se percibe es el murmullo de voces de muy distinta procedencia espacial, de muy 'distintos tiempos' (ritmos): núcleos de comunicación, arrinconado cada cual en lo suyo, pequeños universos conversatorios cerrados.

Alguien los ha llamado con acierto 'núcleos confesionales'. Y la imagen es rica por cuanto lleva a descubrir por ese camino el significado más íntimo y esencial de lo que ocurre en la cantina.

Y pensando en la naturaleza, en la atmósfera 'confesionales' e incluso en la forma de un bar típico, como podría ser el bar en que imaginábamos se instalan a conversar los personajes de 'Luvina', o uno de los tantos que sobreviven en la calle San Pablo, por ejemplo, en Santiago, parece que la imagen del templo con que se le ha bautizado² no resulta en absoluto impertinente.

Pero, agreguemos, de un templo en esa semipenumbra que antecede o sigue a los oficios; antes o después de que las almas penitentes se encuentren, unánimes, convergiendo hacia el altar. Un templo antes de volverse *ecclesia*³ (el lugar físico de una experiencia común).

En la semipenumbra y en el rumuroso silencio de los rincones de un bar no hay convergencia fuera del núcleo confesional. Cada núcleo parece estar sumergido en búsqueda tan intensa, tan vital, de una comunicación verdadera que no da cabida a trascendencia alguna. Cada núcleo permanece espacialmente inexpugnable.

Pero, tampoco hay cabida en el círculo penumbroso confesional para los relojes, es decir, para la irrupción del tiempo mundano con su regularidad fragmentaria y huidiza, con su objetividad ilusoria. El

del bar, es un *tiempo cualitativo*, indivisible, por tanto; o que en todo caso sólo puede ser medido por la cualidad íntima que lo genera. Así, por ejemplo, 'conversarse tres botellas de vino', es, de un modo muy real, expresar *cualitativamente* la temporalidad que se da en esa dimensión (estrictamente cualitativa).

Hasta aquí una mirada extensiva, topológica al fenómeno 'bar'. Simbólica, además.

Sería preciso examinar en seguida hasta qué punto a esta topología la sustente una estructura real; qué conceptos corresponderían *stricto sensu* a las imágenes sugeridas en esta primera visión totalizante.

Es cierto que la estructura del bar y su naturaleza recuerdan muy directamente *la experiencia religiosa de la confesión*. Y es aquí donde la analogía entre templo 'de la conversación' e iglesia parece ganar cierta profundidad.

Dejemos, pues, atrás rasgos sintomáticos como el de la omnipresencia de los rincones, el de la penumbra atmosférica, la detención de los relojes, etc. Para seguir con la analogía matriz, lo que ocurre en el bar es un cierto estado de *comunidad*. O, visto desde la perspectiva de 'las transgresiones en el lenguaje' (Cap. III), representa una comunicación que anhela ser esencialmente comunidad. Este, el punto clave.

Ahora bien, tal estado de comunidad aparece como en dos planos absolutamente discontinuos (una discontinuidad semejante a la que existe entre *templum* y *ecclesia*) y que afecta a su estructura espacial, visible (sin centro). Veamos ahora estos dos planos:

De uno de ellos hemos hablado a propósito de los núcleos confesionales: en cada núcleo, en cada mesa aislada quien está frente a nosotros anhela trascender allí, en el círculo mágico de la conversación, el rol que la rutina le ha endosado: ser 'mero compañero de trabajo', ser 'mero cliente'; incluso, ser 'mero hermano', ser 'mero padre'⁵. Trascenderlo, tal vez, a fin de conquistar su sentido verdade-

ro; o mejor, a fin de rescatarlo como decíamos en otra parte⁶, de las demoliciones de un tiempo lineal y heracliteano. Así, pues, ésta en el bar, es búsqueda *de un tiempo perdido*: el tiempo de las cosas no dichas; el tiempo de los sueños sofocados; el tiempo que, por pura falta de tiempo, se nos ha vuelto casi inconfesable.

Tal búsqueda —*búsqueda de un tiempo común*— supone o exige más bien, lo que antes nos parecía sólo un signo o un síntoma del fenómeno global: exige la 'puesta en estado de penumbra' del mundo, con sus trajines y proyectos, la abolición del tiempo que se devora a sí mismo (tiempo mundano), la irrealización de los relojes⁷.

Son los núcleos conversatorios, como decíamos, los que expresan esta realidad: una cierta urgencia confesional, pero, en una intimidad que aún quiere conservar su anonimato.

Pero, he aquí que un contertulio, repentinamente, salta por así decirlo, del núcleo en que se encuentra, se dispara de la mesa al mostrador, a la barra⁸.

Es éste —el de la barra— el lugar de los más osados, de los más solitarios, de los más necesitados de un dios directo y urgente. En este plano, el murmullo confesional que dejamos en las mesas, se vuelve ahora discurso anacoluto, sin contexto, imprevisibilidad pura. Aquí la confesión se vuelve reto.

Irrumpe, pues, el retador, en la barra. O se planta allí frente a un vaso, muy atento a los demás, a la espera de la oportunidad de arremeter.

Cabe preguntarse si nosotros no estamos ahora realizando también un salto conceptual desde 'confesión' a 'reto'; si algo tiene que ver aquélla con éste.

Mucho, diríamos: retar a alguien es hacer públicamente una declaración de fe (Confesar: 'Yo soy...'), la cual, por el modo de hacerla, pretende obligar al otro a declarar también públicamente la suya. Por

tratarse de una fe en pugna con otra en esta confesión desafiante, el retador, sobre todo en la barra, se juega la vida. Tal es el reto: un modo de testimoniar⁹.

Quisiéramos detenernos un instante en este punto.

No estamos aludiendo aquí al testimonio jurídico sino al existencial. Existencialmente se testimonia 'lo que se ha visto' y este juicio testimonial actual actúa como prueba a favor o en contra de algo que es importante, esencial, para la existencia propia y la de quienes nos escuchan. En otras palabras: lo que ha visto y lo que va testimoniando por su propia iniciativa el sujeto percipiente es de tal cualidad de ser que lo *convierte* a¹⁰ lo percibido; el percipiente se vuelve la cosa percibida (un valor de vida). Así, en esta acepción tan conocida en la teología joánica, testimoniar significa¹¹ 'volver a revelar'... Hasta el martirio¹².

Pero, a la intemperie de la barra, el testimonio reduce su acción testimonial a un tiempo y un espacio en los que la mundanidad del mundo ha sido 'puesta en penumbras', suspendida. ¿Qué valor tiene, entonces, su confesión de fe, si ésta por principio debería ocurrir 'ante el mundo'?¹³. Parece pues, que aquí, en el altar público del bar, tal confesión (tal testimonio) se vuelve un gesto, por decir lo menos, contrahecho, contradictorio.

Esto, sin embargo, no debiera importarnos tanto. Ahí está la contradicción y hay que indagar su sentido. Por lo que más bien cabría preguntarse: ¿Qué revelará, al fin de cuentas, este gesto testimonial autoinvalidante, contradictorio? Simplemente, como gesto cuya 'Idea' ha olvidado, ¿no testimoniará la falta de nuestro testimonio en el mundo? ¿No testimoniará contra nosotros mismos?

Es un hecho que nosotros, ciudadanos de estas ciudades del sureste de América, en el trayecto diario de nuestra ruta trabajo-domicilio así como en el trayecto largo de nuestra historia personal, nos encontramos con la realidad del bar: una realidad-tropiezo en la

ruta habitual, una realidad transgresora a las normas del trabajo, del domicilio e incluso, a las de la vía pública.

¿Cuál es el significado de esta realidad transgresora?

Abrir fuera del espacio y del tiempo mundanos, la posibilidad, como decíamos, de que la comunicación que se arrastra se vuelva comunión. Intentar de cualquier modo, sacar fuera, hacer común, esa intimidad que sofocada nos arrincona en el mundo como una colección de soledades afanadas. Tal vez, eso.

Un examen de la vida cotidiana, no abstracto, no desde cualquier punto del mundo, sino desde aquí, desde la ciudad en la que el investigador vive, no debiera, en nuestro caso, pasar por alto esta posibilidad —el bar— que está a la orilla de su camino habitual de regreso cotidiano al tranquilo Sí mismo domiciliario. Y que puede conmoverlo todo.

NOTAS

1. Juan Rulfo, *El Llano en Llamas*, F. Cultura Económ., pág. 96.
2. Luis Tirso Troncoso, 'Seminario sobre lugares de encuentro y vida cotidiana'. Documento de trabajo.
3. Ecclesia, en el sentido de asamblea.
4. Sobre la religiosidad, como experiencia del pecado y la confesión, Paul Ricoeur, 'Hermenéutica de los símbolos', Anales U. de Chile, 1965.
5. En las clases bajas se practica una suerte de 'iniciación' a la virilidad en el bar (desprendimiento del muchacho del lazo materno y domiciliario).
6. Cap. III, 6.
7. En el bar, el viejo reloj octogonal tiene una función meramente decorativa.
8. El nombre 'bar' proviene de la barra que hay bajo el mostrador, a pocos centímetros del suelo, y que sirve para apoyar un pie.
9. A este respecto la hermosa obra de P. Ricoeur, ya citada, *Texto, testimonio y narración*. También: Hans-Georg Gadamer, *Témoignage et affirmation*; Karl Rahner *Interprétation théologique du témoignage*, Archivio di Filosofia, Padova, 1972.
10. En el sentido de 'hacerlo girar hacia...' hasta transformarse totalmente en aquello hacia lo cual se ha vuelto: convertirse en...
11. 'Lo que hemos visto y oído, eso os anunciamos, para que también vosotros tengáis comunión con nosotros' Jn. 1, 2-3.
12. Mártir en griego significa testimonio.

OBRAS DEL MISMO AUTOR

- *Reflexiones acerca de la convivencia humana*, Ediciones de la Universidad de Chile, 1965.
- *El mito de la autenticidad*, Ediciones de la Universidad de Chile, 1968.
- *Sócrates o el Oráculo de Delfos*, Editorial Universitaria, Cormorán, 1970.
- *Vida inauténtica y curiosidad*, Escritos Breves, Prensa Latinoamericana, 1971.
- *De la Tolerancia*, Salesianos, 1974.
- *Esbozo para una historia de la Filosofía*, Vera y Giannini, 1976.
- *Desde las palabras*, Nueva Universidad (Universidad Católica), 1981. Premio Municipal de la I. Municipalidad de Santiago, 1981.
- *Tiempo y espacio en Aristóteles y Kant*. Editorial Andrés Bello, 1982.
- *La re-flexión cotidiana*, Editorial Universitaria, 1987 (2ª edición).
- *La re-flexión quotidienne*, Alinea, París, 1991.
- *La experiencia moral*, Editorial Universitaria, 1992.
- *Del Bien que se debe, del Bien que se espera*, Dolmen, 1997.
- *Breve Historia de la Filosofía*, Editorial Universitaria, 2001 (18ª edición).
- *Cuando los dioses callaron*, Flisfich y Giannini, Lom, 2001.
- *Del pasar del tiempo y su medida*, Humberto Giannini y otros, Editorial Universitaria, 2001.

NOTA FINAL

Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.

Súmesese como voluntario o donante, para promover el crecimiento y la difusión de la Biblioteca



Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Referencia: 2669

La “reflexión” cotidiana

Hacia una arqueología de la experiencia

Humberto Giannini

“He aquí el libro de Humberto Giannini, un producto de preocupación filosófica en mi país. Y su texto, en su excepcional sujeto reflexivo, nos ha llamado la atención y nos ha hecho sorprendernos...”. Jorge Acevedo, *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*, 1981.

“Me parece indiscutible que Humberto Giannini inaugura un modo nuevo, que yo no conocía, de filosofar; un filosofar adherido a las cosas, a las vivencias más comunes de cada día, sin por ello abdicar del rigor, sin renuncia tampoco de nuestros anhelos de eternidad...”. José Echeverría, *Diálogos* 57, Puerto Rico, 1991.

“Existe una razón principal para decir que la obra numerosa y generosa de Humberto Giannini da testimonio de un ineludible ejercicio pensante: está gobernada por una vocación de realidad...”. Pablo Oyarzún, “Artes y Letras”, *El Mercurio*, 26 de octubre de 1997.

“La capa que ahora hay que perforar es la de los modos degradados de la vida cotidiana, que el autor va ejemplificando en la pereza y el aburrimiento. Las páginas que consagra a estos dos estados de ánimo son absolutamente notables”. Paul Ricoeur, *La Ré-flexion Quotidienne*, Ed. Alinea Paris- 1991 y Prefacio a este mismo libro.

Humberto Giannini es Profesor Titular de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile. Autor de numerosas obras y artículos en revistas especializadas de América y Europa. Profesor Honoris Causa de la Universidad de París VIII; Premio Nacional de Ciencias Humanas y Humanidades (1999); Premio Jorge Millas, de la Universidad Austral (1992); Premio Manuel Montt (1993); Primer Premio Municipalidad de Santiago (1981).

ISBN 956-11-1720-7

REFLEXION COTIDIANA, LA
184057 / Rustico C-31118
12/24/2006 SM



9 789561 117204