

SOCIOLOGÍA

DE LA VIDA

COTIDIANA

ÁGNES HELLER



SOCIOLOGÍA DE LA VIDA COTIDIANA

(1967)

ÍNDICE

Prólogo a la edición castellana de Ágnes Heller (1977)

Prefacio de György Lukács (1971)

Primera Parte: PARTICULARIDAD, INDIVIDUALIDAD, SOCIALIDAD Y GENERICIDAD

- I. Sobre el concepto abstracto de vida cotidiana
- II. Descomposición de los conceptos de «hombre particular» y «mundo»
 - Descomposición de la categoría «mundo»
 - Descomposición de la categoría «hombre particular»: la particularidad
 - Las características particulares
 - El punto de vista particular
 - Las motivaciones particulares (los afectos particulares)
 - La particularidad como comportamiento general.
 - Descomposición de la categoría de «hombre particular» Individualidad
 - Individuo e historia
 - Comportamiento particular e individual
- III. El hombre particular y su mundo
 - El hombre particular como miembro de una clase
 - Hombre particular y grupo
 - Hombre particular y masa
 - Hombre particular y comunidad
 - La consciencia del nosotros

Segunda Parte: LO COTIDIANO Y LO NO COTIDIANO

- I. La heterogeneidad de la vida cotidiana
 - La objetivación del «hombre entero»
 - Pensamiento cotidiano y no cotidiano
 - Vida cotidiana y estructura de la sociedad
 - La homogeneización
- II. De la cotidianidad a la genericidad
 - El trabajo
 - El trabajo como «*work*»
 - El trabajo como «*labour*»
 - Perspectiva histórica del trabajo
 - Actividad de trabajo y particularidad
 - El trabajo y la consciencia cotidiana
 - homogeneización mediante el trabajo

La moral

- La regulación de las motivaciones particulares
- La elección (decisión) de valor
- La constancia
- La frónesis
- Los sistemas de motivación de las acciones del particular
- Moralidad y legalidad (la consciencia)
- Normas abstractas y concretas
- La alienación de la moral
- Moral cotidiana y no cotidiana (la catarsis)

La religión

- La comunidad ideal
- Las representaciones colectivas
- Religión y alienación
- La relación de la religión con las objetivaciones genéricas para-sí
- La religión como factor regulador de la vida cotidiana

Política, derecho y Estado

- Actividad política y actividad cotidiana
- El influjo de la política sobre la vida cotidiana en general
- La ideología política
- Estado y derecho
- Los juristas y el pensamiento jurídico
- La función del derecho: extinción del derecho y del Estado
- Crítica de la teoría del «dejar correr»: la democracia socialista

Ciencia, arte y filosofía

- Las ciencias naturales y el saber cotidiano
- Las ciencias sociales como ideologías científicas.
- La tecnología social. La manipulación
- La indispensabilidad del arte
- La belleza en la vida cotidiana
- La filosofía

III. La libertad

- El concepto cotidiano de libertad
- Los conceptos filosóficos de libertad
- Conceptos «especiales» de libertad
- Conflictos entre libertad cotidiana y libertad genérica

Tercera parte: EL MARCO ESTRUCTURAL DE LA VIDA COTIDIANA

I. Objetivaciones en-sí y para-sí. El para-nosotros

- Las objetivaciones genéricas en-sí
- Las objetivaciones genéricas para-sí
- El en-sí y para-sí
- El para-nosotros

II. Las actividades genéricas en-sí

III. Las características comunes de las objetivaciones genéricas en-sí

- La repetición
- El carácter de regla y la normatividad
- El sistema de signos
- El economismo
- El vínculo con la situación

IV. Las características específicas de las objetivaciones genéricas en-sí

- El mundo de los objetos
- El mundo de los usos
 - Las normas de los usos elementales
 - Los usos particulares
 - Los usos condicionados
 - Los usos personales
 - El hábito

El lenguaje

V. Los esquemas de comportamiento y de conocimiento más corrientes en la vida cotidiana

- El pragmatismo
- La probabilidad
- La imitación
 - La imitación de acciones (el aprendizaje)
 - La imitación del comportamiento
 - La imitación evocativa
- La analogía
- La hipergeneralización
- El tratamiento aproximativo de la singularidad
 - La expresabilidad de lo singular
 - La aferrabilidad de lo singular

Cuarta parte: LOS GÉRMENES EN LA VIDA COTIDIANA DE LAS NECESIDADES Y DE LAS OBJETIVACIONES QUE SE DIRIGEN A LA GENERICIDAD PARA-SÍ

I. El saber cotidiano

El contenido del saber cotidiano

Los portadores del saber cotidiano. El saber «transmitido» y el saber «añadido»

El saber personal

El secreto

El carácter antropológico del saber cotidiano

La percepción cotidiana

Sobre el pensamiento cotidiano en general

El pensamiento anticipador. La fantasía

La verdad cotidiana

Pensar y percibir. La carga afectiva del pensamiento cotidiano

La actitud natural

¿Qué significa «saber algo»?

Doxa y episteme

La evidencia

Prueba y refutación. Los hechos

Saber particular y saber genérico

La fe

Tipos de actitud teórica en el pensamiento cotidiano

La contemplación

La descripción de las cualidades

La clasificación

El experimento

La síntesis o imagen del mundo

II. El contacto cotidiano

El contacto cotidiano como base y reflejo de las relaciones sociales. Igualdad y desigualdad

Las formas del contacto cotidiano

La acción directa (el otro como instrumento y como objetivo)

La acción verbal

El juego

Los afectos que orientan el contacto cotidiano. Amor y odio. Las relaciones

El espacio cotidiano

- Derecha e izquierda
- Arriba y abajo
- Cerca y lejos
- El límite
- El punto fijo en el espacio: la casa

El tiempo cotidiano

- La irreversibilidad
- El límite (la muerte, la generación)
- La medida y la división del tiempo
- El ritmo del tiempo
- El momento
- El tiempo vivido

Las colisiones de la vida cotidiana

- La disputa
- El conflicto
- La enemistad
- El idilio

Los factores de la satisfacción cotidiana

- Lo agradable
- Lo útil

III. La personalidad en la vida cotidiana

- La relación de la personalidad con la estructura de la vida cotidiana
- La individualidad como para-sí de la personalidad
- El para-nosotros de la vida cotidiana

- La felicidad
- La vida sensata

Cuándo y por qué aparece tal parasitismo es una cuestión *histórica* (por ejemplo, en la aristocracia cortesana del tiempo del absolutismo, o bien, en una parte de los intelectuales contemporáneos en Europa Occidental).⁷⁸ Dado que en épocas diversas y en estratos diversos la belleza en su heterogeneidad ha poseído una función histórica concreta distinta, hemos podido observar el problema solamente en un plano general de principio.⁷⁹

LA FILOSOFÍA

La filosofía cumple al mismo tiempo las funciones de la ciencia y del arte: *es la consciencia y también la autoconsciencia* del desarrollo humano. Es la consciencia, en cuanto representa siempre el estado del saber genérico alcanzado por la humanidad en una época determinada; es la autoconsciencia, porque su fin es siempre la autoconsciencia del hombre y de su mundo. También la filosofía sólo puede representar el grado de consciencia como *consciencia del autoconocimiento*: por esta razón el filósofo, desde siempre, ha tomado también posición en la filosofía de la naturaleza, ha expresado en ella su interpretación del mundo humano (o al menos: la ha expresado en ella *también*); cuando falta ese criterio, tenemos una teoría científica y no una filosofía. Y viceversa: la filosofía sólo puede representar el grado de autoconocimiento como *autoconocimiento de la consciencia*. Un cuadro del mundo, de las luchas y de los conflictos de los hombres en este determinado mundo, sólo puede ser proporcionado al nivel del saber genérico contemporáneo y con el auxilio de su aparato conceptual. Esto explica por qué, si bien el arte es siempre inmanente, no puede decirse lo mismo siempre de la filosofía. Por mucho que se esfuerce por encontrar una respuesta a las luchas inmanentes del hombre, si está en condiciones de dar tal respuesta al nivel del saber genérico sólo a través de la inserción teórica de la trascendencia, ella misma se convertirá en trascendente. Cuando falta el saber del autoconocimiento, ya no nos enfrentamos con la filosofía, sino con el arte. Con lo que no hemos establecido en absoluto una jerarquía entre la ciencia, el arte y la filosofía, sino que solamente hemos indicado cómo cumplen funciones distintas en el seno de las objetivaciones genéricas para-sí.

Su peculiar situación, de consciencia y autoconsciencia simultáneamente, proporciona a la filosofía una parte fundamental en la definición de los conflictos sociales. Hemos recordado ya la función análoga del arte. Sin embargo, la obra de arte se limita a presentar los conflictos humanos y ejerce su función de autoconsciencia elaborando una jerarquía de valores genéricos. Su objetividad indeterminada (especialmente en la música y en las artes figurativas, incluso en su variedad) hace posible interpretaciones muy diversas en el plano conceptual o cognoscitivo; incluso interpretaciones que se hallan muy por debajo del nivel alcanzado por el saber humano o que representan incluso una regresión de valor (por esto Thomas Mann ha podido declarar que la música es políticamente sospechosa). La filosofía, por el contrario, traduce

⁷⁸ Sobre el parasitismo de los intelectuales europeos occidentales, véase el ensayo de Ferenc Feher, *A tárgyak fogságában*, (*En la prisión de las cosas*), en «*Világosság*», 1967, núm. IV, sobre la novela de Georges Perce, *La cosa*.

⁷⁹ Cuanto hemos dicho no pretende evidentemente clarificar, en el plano conceptual, en filosofía y en estética el problema siempre abierto de lo bello.

los conflictos sobre los cuales toma posición, precisamente al lenguaje de los conceptos, y precisamente este lenguaje conceptual —que a menudo se aleja igualmente del lenguaje común— constituye su medio homogéneo. Por esto su planteamiento respecto al mundo y al hombre es siempre un enunciado evidente *para los hombres de una época determinada* (aunque solamente para unos pocos). Motivo de no escasa importancia por el cual *a todo filósofo* se le exige justamente el *vivir de acuerdo con su filosofía*, el convalidar incluso con su propia vida las ideas que difunde con sus obras. Por ello *la misión moral* del filósofo es el perseverar en sus ideas. Por esta razón los símbolos de la filosofía son Sócrates en la Antigüedad y Giordano Bruno en el alba de la época moderna. Cuando un científico, como por ejemplo Galileo, se retracta de sus propias tesis, sigue siendo un científico; pero cuando se retracta un filósofo, deja de ser filósofo: sus doctrinas pierden su autenticidad filosófica.

También la «supervivencia» de la obra filosófica está un poco entre la de la obra científica y la de la obra de arte. Así como la filosofía representa por una parte el saber de la humanidad, es posible que los pensamientos particulares de determinados filósofos sean desarrollados, separados del contexto de su obra, que se construya sobre ellos utilizándolos como «material cognoscitivo» producido por la humanidad. Dado que la parte es vehículo del todo, también esos nexos conceptuales aislados mantienen una afinidad solidaria, sin embargo, los diversos pensamientos de un mismo filósofo), cuando son incorporados en sistemas totalmente distintos, asumen el carácter de preguntas y respuestas sociales distintas. Aristóteles, a quien se remite santo Tomás de Aquino, Avicena, Averroes o Pedro Pomponazzi, es utilizado por ellos al servicio de tendencias sociales radicalmente diferentes. Algunos pensamientos pueden ser vaciados de su función social determinada o bien repetidos a un nivel de saber más bajo. A menudo ocurren ambas cosas: el resultado es el epigonismo,

Pero, por otra parte, dado que la filosofía es la autoconsciencia del desarrollo humano, los continuadores de una obra filosófica pueden presentar hacia ella una actitud análoga a la que tienen hacia una obra de arte. Toda obra filosófica constituye un todo individual (al igual que la obra de arte). *Hasta qué punto* ésta con la ayuda del saber de su tiempo ha definido los conflictos contemporáneos a ella y con *qué coherencia* los ha expresado, constituyen una de las fuentes del «goce» de la obra filosófica. En efecto, nosotros no nos preguntamos hasta qué punto una obra filosófica, vista desde el nivel actual del saber, es «verdadera», hasta qué punto es posible incorporarla al sistema de pensamiento actual, sino, por el contrario, con qué profundidad y coherencia ha expresado las preguntas que surgían en la infancia y en la juventud de la humanidad, ya que esas preguntas y respuestas, dado que la historia tiene un carácter de continuidad, *han conducido a nuestros problemas y a nuestras soluciones*. Lo que no significa que nosotros nos dirijamos a la obra filosófica *solamente* como a nuestro pasado. Las grandes obras de arte filosóficas han expresado sobre la base del saber de su tiempo *actitudes* humanas y sociales que son actitudes aun existentes hoy en día; por lo tanto, en la prehistoria filosófica también encontramos puntos de referencia inmediatos para la solución de nuestros problemas vitales y de los conflictos actuales.

Intentando definir los conflictos genéricos, el pensamiento filosófico supera siempre el nivel del pensamiento cotidiano, incluso cuando está articulado en el lenguaje cotidiano o se remite prevalentemente a experiencias de todos los días. Y esto sucede incluso cuando el objetivo de la filosofía es abiertamente el de influir en la vida cotidiana.

Además, no existe actividad filosófica que no suspenda la particularidad, lo cual, a diferencia, por ejemplo, del arte, es «obligatorio» no sólo durante el proceso creativo. El filósofo, al igual que el artista, debe ser un individuo, porque toda objetivación filosófica es individual. Pero esto no es suficiente. Puesto que para los filósofos —al menos para los más representativos— es obligatorio *vivir* según su propia filosofía, no tienen la posibilidad que, por el contrario, tienen los artistas, de oscilar continuamente entre la motivación particular y su ilusión. El filósofo no sólo debe ser un individuo, sino también *pensar y vivir en el mismo plano*, al menos aproximadamente. Por lo tanto, si su obra se basa en el desarrollo conceptual (con contenido de valor positivo) de las aspiraciones genéricas, *toda su vida, inclusive su vida cotidiana, debe expresar un modo suyo de vivir positivamente las aspiraciones genéricas*. El filósofo debe corroborar la justeza de su filosofía (entre otras cosas) también *con su vida cotidiana*. Y esto no sólo es válido para el filósofo, sino también —aunque a un nivel inferior— para todos aquellos que siguen una cierta filosofía. Si soy un estoico, debo vivir como estoico; si soy epicúreo, como epicúreo; si soy espinosiano, debo ser digno de la vida de Spinoza; si soy kantiano, debo tener presente continuamente la ley moral en mí; si soy hegeliano, debo adecuar también mi vida cotidiana al conocimiento de la necesidad.

Esto es de especial importancia por lo que afecta a la penetración de la filosofía en la vida cotidiana. Quien no es filósofo, raramente lee obras filosóficas, raramente elabora una actitud hacia la individualidad-obra filosófica coherente (como hace, por el contrario, hacia la individualidad-obra de arte coherente). Y esto tanto menos, en cuanto que para apropiarse de la obra filosófica (como más en general, para apropiarse del saber genérico) son necesarias nociones preliminares y especializadas. Lo que cala primeramente de la filosofía en la vida cotidiana es la concepción del mundo, es decir, su contenido ideológico carente de desarrollo conceptual, y el consiguiente *ideal político y cotidiano de acción*. De esto es de lo que *tienen necesidad* los hombres que —a un nivel de abstracción más alto o más bajo— buscan desde siempre una respuesta universal a los problemas de su vida. En la edad de oro de Atenas la filosofía era una necesidad vital de todo ciudadano de la polis: el filosofar formaba parte de la vida cotidiana. La filosofía se hace una necesidad; debía proporcionar una *imagen conceptual desfetichizada del mundo* como ideal en el que inspirarse en la vida política y en la vida en general para crear la «felicidad» personal.

Si hemos dicho, citando a Ernst Fischer, que el arte es necesario, con algunas limitaciones podemos hablar también de una *necesidad de la filosofía*. La filosofía es necesaria a todo individuo, y tanto más cuando la religión ha dejado de ser vehículo de la moral y de la imagen del mundo. Es necesaria porque el individuo, dado que vive, quiere saber «por qué», por qué razón, para qué fin vive él.

La filosofía puede desfeticchizar el mundo en el que vive el hombre explicándole en *qué tipo* de mundo vive y cómo puede vivir en él *lo más sensatamente* posible.

Dijimos ya anteriormente cómo la ciencia técnico-manipulatoria comienza a asumir la función de la religión y añadimos que esto sólo es válido por lo que afecta a las funciones negativas y no por lo que respecta a las positivas de la religión. Pues bien, es tarea de la filosofía el extirpar las funciones negativas de la religión, es decir, el engrosamiento de la particularidad y la sustitución del actuar y pensar autónomos por esquemas autoritarios y convencionales, con la edificación de una imagen del mundo sobre mitos trascendentes. Pero, en compensación, la filosofía asume y desarrolla los rasgos positivos: la transmisión de los valores genéricos del hombre a la vida cotidiana y la organización de la cotidianidad conforme a estos valores genéricos. Sólo la filosofía podrá proporcionar al hombre del futuro el pensamiento y la concepción del mundo sobre cuya base elaborará su relación individual con el mundo y —también individualmente— construirá su conducta de vida personal. Por consiguiente, la filosofía marxista debe conquistar el puesto que le espera en la regulación de la vida cotidiana. Pero hay una condición preliminar: la lucha, que ya lleva a cabo, por crear un mundo sin explotación y humanizado, por liquidar su forma actual, por producir las condiciones de vida en las cuales pueda desarrollarse esa función en el futuro.

III. La libertad

No hay empresa más desesperante que la tentativa de reunir bajo *una única* definición toda «libertad» aparecida hasta hoy en la historia, ontológicamente existente y al mismo tiempo fijada conceptualmente. O mejor dicho: una vez efectuada la tentativa, se alcanza un escaso resultado que no compensa, que no dice nada. Si buscásemos pues una solemne definición que no diga nada llegaríamos más o menos a esto:

«la libertad es la posibilidad de acción respectivamente del particular, del estrato, de la clase, de la sociedad, de la especie, y además la realización de esa posibilidad y su articulación en una determinada dirección.»

Pero queda por saber, prescindiendo de si se trata de un particular, de una especie, de una clase, etc., cuál sería la dirección concreta en la que la posibilidad de acción existe, qué género de posibilidad de acción se concibe, etc. Si verdaderamente queremos decir algo sobre este problema, no debemos hablar *de la libertad*, sino *de las libertades*.⁸⁰ Es decir, debemos concretar qué es la libertad en las esferas heterogéneas entre sí y en las relaciones heterogéneas de la realidad social, y qué relaciones se establecen entre esas distintas libertades.

⁸⁰ «Toda esfera determinada de la libertad es la libertad de aquella determinada esfera», escribe Marx en los *Debates sobre la libertad de prensa*.