

# EL SENTIDO ÉTICO EN LOS SUEÑOS Y SU RELACIÓN CON LOS INTERDICTOS<sup>1</sup> EN EL ÁMBITO DE LO SAGRADO, UNA INTERPRETACIÓN PSICOANALÍTICA

GILBERTO CASTREJÓN\*

*La prohibición no significa por fuerza una abstención,  
sino su práctica a título de transgresión...*

*La prohibición no puede suprimir las actividades  
que requiere la vida, pero puede conferirles el sentido  
de la transgresión religiosa.*

*La prohibición las somete a unos límites,  
regula sus formas.*

*Puede también imponer una expiación  
a quien se hace culpable de ellas.*

Georges Bataille

## Resumen

**C**entrados en la frontera entre psicoanálisis y filosofía, se identifica cierto fundamento de carácter ético en la vida onírica del hombre, en la medida de lo cual dicho carácter posee una relación estrecha con la prohibición (interdicto), que el hombre mismo se ha impuesto, vinculándolo al aspecto religioso (sagrado) de éste. A su vez, al desarrollar el análisis en dicha frontera, esto nos permitirá relacionar tal fundamento con la dialéctica del interdicto y la transgresión conte-

<sup>1</sup> Lo prohibido.

\* Unidad Profesional Interdisciplinaria en Ingeniería y Tecnologías Avanzadas. Departamento de Ciencias Básicas. Instituto Politécnico Nacional: gcastrejon@ipn.mx

nida en la obra de Georges Bataille. Finalmente, a lo largo del trabajo, estaremos en condiciones también de establecer argumentos que habrán de responder a las siguientes preguntas: ¿a qué se debe el hecho de que en la interpretación “primicia” que los hombres hicieron de los sueños, se considere a éstos como una “manifestación benigna u hostil de poderes supraterrénos, demoníacos o divinos”?, ¿dónde está fundado el carácter ético de los sueños, y su vinculación con los interdictos?, ¿dónde tiene su origen la prohibición (tabú, interdicto)?, y ¿en qué sentido la prohibición está ligada al “deseo edípico”, eminentemente sexual desde el psicoanálisis, en el ámbito de lo sagrado?

*Palabras clave:* sueños, interdicto, ética, transgresión, sagrado, Bataille.

### Abstract

On the margin of psychoanalysis and philosophy, we identify an ethics in the dream life of the human being in its relation to what is prohibited (interdiction), that human being have themselves imposed and linked to a religious (or sacred) aspect. Analyzing this frontier will permit us to connect this ethical posture with the notions of interdict and the dialectic of transgression as contained in George Bataille’s work. Finally, throughout the article, we will establish arguments to answer the following questions: why in early interpretation of dreams were these considered “benign or hostile manifestation of supraterrrestrial, diabolic or divines powers”? Where is the ethical character of dreams founded, and what is its relation with interdicts? What is the origin of its banning (tabu, interdict)? And in what sense is the banning (interdict) linked to the eminently sexual “Oedipal desire” in the realm of the sacred?

*Key words:* dreams, interdicts, ethics, transgression, sacred, Bataille.

No es difícil identificar cómo el psicoanálisis y la filosofía mantienen ciertas conexiones e interdependencias que pueden ayudar al conocimiento del hombre, baste señalar que la obra de Freud y Lacan, dos figuras centrales del psicoanálisis, está colmada de filosofía, a pesar de que ambos, en su momento, llegaron a desdeñar en cierto modo de esta última. De esta manera, nuestra investigación se centra en diversos problemas básicos que tanto el psicoanálisis y la filosofía han tratado: la ética,<sup>2</sup> los sueños, lo sagrado y la religión... Dónde comienzan

<sup>2</sup> Se entiende aquí por ética todo aquello que le atañe a la conducta de los hombres, la disciplina

y dónde terminan los alcances de uno u otro sobre estos temas, no es precisamente nuestro propósito esclarecerlo, sólo pretendemos dar luz ahí donde en nada se corre el riesgo de ser cegados, ya que en específico: parte de la obra de Bataille y psicoanalistas como Freud darán cuenta de ello. Como siempre: lo importante son los aciertos, así lo entendía uno de los grandes psicoanalistas del siglo XX: “El fin de la investigación no consiste, por cierto, en creerse estar en posesión de la única teoría verdadera, sino en ir aproximándose poco a poco a la verdad, a través de los tanteos de todas las teorías”.<sup>3</sup>

“En los tiempos que podemos llamar precientíficos, la explicación de los sueños era para los hombres cosa corriente. Lo que de ellos recordaban al despertar era interpretado como una manifestación benigna u hostil de poderes supraterráneos, demoníacos o divinos”.<sup>4</sup> Aceptando esta afirmación podría pensarse que para la mentalidad primitiva los sueños correspondían a ciertas *revelaciones* de carácter sagrado,<sup>5</sup> sin embargo, resulta claro que esto no es del todo así. Entendamos que los sueños para la visión psicoanalítica son procesos psíquicos con una lógica propia, la vía privilegiada de acceso al inconsciente, el acierto de Freud correspondió a su vez en considerarlos como uno más de los síntomas de los enfermos mentales. Así, el sueño es *rebus*<sup>6</sup> (conjunto de dibujos, cifras y palabras) que se expresa y ha de llevarse a un texto susceptible de ser descifrado, y está sujeto a leyes. Un sueño es a su vez una “puesta en escena” de deseos<sup>7</sup> reprimidos, pues de una u otra forma los sueños corresponden al

teórica que estudia el comportamiento moral de los hombres en sociedad, así, al hablar del sentido ético, nos referimos al hecho de que todo drama psíquico resulta ser un drama ético.

<sup>3</sup> Carl Gustav Jung, *Energética psíquica y esencia del sueño*. Barcelona, Paidós, 2006, p. 149.

<sup>4</sup> Sigmund Freud, *La interpretación de los sueños*. México, Círculo de Lectores, 1981, p. 19.

<sup>5</sup> Cf. “Lo sagrado: ‘representación prefigurada y flexible, una y universal, que, presupuesta a la multiplicidad de las diversas corrientes y conductas religiosas, encierra la posibilidad de constituirse en un objeto de estudio especial’”. (Francisco García Bazán, “La religión y lo sagrado”, en *El estudio de la religión*. Ed. de Francisco Díez de Velasco y Francisco García Bazán. Madrid, Trotta, 2002, p. 23.

<sup>6</sup> Véase el cap. VI. “El trabajo de los sueños”, en S. Freud, *op. cit.*, donde introduce este término, ya que considera que lo meramente pictórico del sueño debe llevarse a un *rebus*, que ha de convertirse en un texto. Así, destaca cuatro mecanismos del trabajo de los sueños: condensación (transformar el contenido latente en contenido manifiesto); desplazamiento (centra el sueño de otro modo, transmuta los valores, disfraza el sentido); la consideración de la figurabilidad (en la que se expresan los medios de que se disponen para considerar los pensamientos); y la interpretación secundaria (enmascara el rigor de los anteriores).

<sup>7</sup> Cabe señalar que para el psicoanálisis el deseo es una falta, fundamentalmente inscrita en la palabra del sujeto hablante, así, el deseo del sujeto hablante es el deseo del Otro, entendiéndose esto último como el lugar de donde proviene para un sujeto su mensaje de lenguaje.

cumplimiento (disfrazado) de un deseo reprimido o suprimido. Por ello, al tener conocimiento —el soñador— del contenido de sus sueños, se instauran en la vida despierta de éste ciertas manifestaciones<sup>8</sup> conscientes que hacen al hombre reprimir sus acciones en pos del lenguaje de símbolos que le fue revelado en el sueño, aunque precisamente también en la vida despierta es cuando el hombre descubre un sentido ético en sus sueños, además del carácter religioso o sagrado que inicialmente éstos le hubieron dado, y donde cierta dialéctica<sup>9</sup> se lleva a cabo. Ésta corresponde a la dialéctica del interdicto (lo prohibido) y la transgresión, que discurre por un terreno ciertamente escabroso, imprimiendo en el ser humano ese supuesto “apego a la ley”, el fundamento principal de toda moral, y que tradicionalmente le atañe al universo de lo sagrado y lo profano.

Precisamente, con el descubrimiento del inconsciente, y sus posteriores caracterizaciones (ello, yo y superyó), se incorporó al estudio del hombre un elemento sustancial y de vital importancia para comprender su naturaleza, pues desde ese momento este ser característico que se pregunta por sí mismo y la realidad, no sólo se concebiría como el hijo pródigo de cierta Divinidad, y cuyo ser *trasciende* en atención a ciertas tradiciones.<sup>10</sup> De esta forma, estudiar el inconsciente desde los sueños es contar con gran parte del material que sobre el estudio del hombre pueda tenerse, y al ser el inconsciente —en primer lugar<sup>11</sup> en la teoría psicoanalítica— una instancia psíquica, una entidad no referida a su carácter biológico, sino a cómo se construye *algo* en él, algo que da cuenta de la *individuación*<sup>12</sup> en el hombre, ya que:

<sup>8</sup> Los interdictos.

<sup>9</sup> En el psicoanálisis, la instancia psíquica encargada de juzgar al yo corresponde al superyó, el cual llega a inhibir nuestros actos, llegando a producir cierto remordimiento, y el cual se encuentra en el centro de las cuestiones morales, eje de las interdicciones. El superyó fue llamado primeramente censura, que actúa de manera inconsciente como el sentimiento de culpa. Si el superyó inhibe nuestros actos y/o produce remordimiento, además de que juzga al yo, resulta obvio que en el sistema psíquico también pueden identificarse atisbos de la dialéctica del interdicto y la transgresión.

<sup>10</sup> Por tradición entendemos aquella creencia, práctica o costumbre apegada a normas e ideas propias del pasado, y que se han transmitido de generación en generación, principalmente referidas al orden religioso.

<sup>11</sup> En la teoría freudiana, el inconsciente fue primeramente esa instancia psíquica que da lugar a las representaciones reprimidas, que se opone al preconscious y al consciente. Posteriormente, Freud lo caracterizaría como el ello, que ha de aplicarse al yo y al superyó.

<sup>12</sup> Sigmund Freud, en *El yo y el ello*, menciona: “Un individuo es ahora para nosotros un ello psíquico, no conocido e inconsciente, sobre el cual, como una superficie, se asienta el yo”, en *Obras completas*, t. XIX. Buenos Aires, Amorrortu, 1986, p. 26. Entendiéndose al yo como aquello que se ha desarrollado a partir del sistema preconscious, una diferenciación del ello (instancia psíquica esencial).

El hombre no ha de ser hecho físicamente. La naturaleza se ha ocupado de eso. La construcción del hombre significa, por tanto, la construcción de algo *en* el hombre. Ese “algo” es el opuesto complementario de lo que es visible y, podríamos decir, “automáticamente consciente” en el hombre a la luz de su desarrollo puramente biológico.<sup>13</sup>

Así, diremos que en el psicoanálisis sujeto e individuo no son lo mismo. Hablar de sujeto es hablar del sujeto de deseo que se muestra en el inconsciente, hablar de individuo es hablar de un ser ya constituido,<sup>14</sup> en su sentido ordinario; de esta manera, ese *algo en el hombre* es propiamente el inconsciente, lo “opuesto complementario de lo que es visible y [...] ‘automáticamente consciente’ en el hombre”, y que a partir del psicoanálisis, se acepta que configura y forma parte esencial del hombre. Por ello, la obra de Freud, y los trabajos psicoanalíticos posteriores a él, no agotan su grado de importancia en los estudios sobre el hombre y la cultura, en este sentido resulta importante mantener diversos puentes de comunicación en discursos tan vitales como el filosófico y el psicoanalítico, más cuando ambos dan clara cuenta de la ética, a pesar de que ésta no pueda separarse del todo del terreno religioso,<sup>15</sup> aunque también, particularmente la obra de Freud, al ser una interpretación de la cultura: “Expresa ante todo una crítica radical a la tradición ética de Occidente, cifrada en la denuncia de las falsas virtudes y del engañoso, precario y movedizo asentamiento que la moral tradicional ha tenido en el alma humana”.<sup>16</sup>

<sup>13</sup> John Layard, “La construcción del hombre en Malekula”, en *Hombre y sentido. Circulo Eranos III*. Barcelona, Anthropos, 2004, pp. 139-198.

<sup>14</sup> Esta concepción de individuo corresponde a la tradicional en el ámbito filosófico, por algo el psicoanálisis pone en entredicho ciertas categorías y concepciones filosóficas, sin embargo, las fronteras entre uno u otro no terminan ahí.

<sup>15</sup> Para Eliade, al tratar el fenómeno religioso nos estamos enfrentando a las *hierofanías* —algo que manifiesta lo sagrado—, entendiéndose este último como todo *aquello* que le atañe a la divinidad, lo trascendente en la vivencia religiosa. Si el fenómeno religioso sólo se trata desde las hierofanías, diremos que éstas han formado parte de todas las religiones, en una multiplicidad de formas, expresiones, documentos, actos, experiencias... El terreno religioso es el terreno de lo sagrado, del juego dialéctico de lo prohibido y de la transgresión, pero en donde también todo es distinto y revelador, donde ritos y manifestaciones están presentes de forma continua, ya que “Todo lo que es insólito, singular, nuevo, perfecto o monstruoso se convierte en recipiente para las fuerzas mágico-religiosas, y según las circunstancias, un objeto de veneración o de temor, en virtud del sentimiento ambivalente que provoca constantemente lo sagrado”. (Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones*. México, Era, 2005, p. 37).

<sup>16</sup> Juliana González, “La ética y el psicoanálisis”, en *El malestar en la moral*. México, Miguel Ángel Porrúa/FFYL, UNAM, 1997, p. 12.

Comencemos aquí resaltando un hecho: el hombre primitivo se enfrentó al mundo de una manera muy distinta a como lo hace el moderno, este último difícilmente podría vivir la vida orgánica —sexualidad y procura de alimentos en primer término— de una forma ritual a como lo hizo el primitivo,<sup>17</sup> de ahí que éste hiciera de muchas actividades un sacramento, una festividad donde la *fuerza* que representa la vida lo lleva a comunicarse con la *realidad última*; así, es por medio del rito el que el hombre arcaico logra, a través de un *intermediario*, acercarse a la realidad, liberándose de lo profano, del vacío de la existencia. Pues a la par de esto: en lo religioso, todo es insólito y extraordinario, por ello la religión primitiva corresponde, como dijera Cassirer a “la afirmación más vigorosa y enérgica de la vida que podemos encontrar en la cultura”.<sup>18</sup> El pensamiento primitivo no piensa a partir de una lógica bien establecida y estructurada, lo hace a partir de un sentimiento de la vida y la naturaleza, no trata de clasificar y explicar las cosas siguiendo una línea “clara y distinta” de pensamiento, lo hace concibiendo una *presencia* más allá de los límites del hombre. De aquí se ha de dar paso a la “explicación” mítica, la cual es una expresión de “conceptos” y, a su vez, una expresión de “percepciones” del mundo, de la vida, de las manifestaciones naturales y sobrenaturales; y el hombre, al estar en un cierto punto intermedio entre el mundo de los dioses y el mundo real, se convierte en el *relator* y *desarrollador* de un drama donde puede apaciguar a los dioses, rendirles culto, alimentarlos, despertar su ira, pedir su ayuda, etcétera, estando ya en el terreno propio de los ritos. Surge por tanto el “mito”, “La mayoría de los actos cumplidos por el hombre de las culturas arcaicas no es en su pensamiento sino la repetición de un gesto primordial cumplido al principio de los tiempos por un ser divino o por una figura mítica”.<sup>19</sup> La narración de esos gestos primordiales corresponde a los mitos.<sup>20</sup> A su vez, habrá de recordar que:

<sup>17</sup> Cabe señalar que para el hombre primitivo, la naturaleza no era algo impersonal, es decir: veía a ésta no como un “ello”, sino como un “tú”, así, el carácter de los ritos y prácticas de las religiones arcaicas guarda una estrecha relación con ciertos puntos de contacto que el hombre tiene con la naturaleza, dígame en este caso concreto: el sexo y la procura de alimentos, vividos ritualmente, a diferencia a como concibe dichas prácticas el hombre moderno.

<sup>18</sup> Ernst Cassirer, *Antropología filosófica*. México, FCE, 1999, p. 130.

<sup>19</sup> M. Eliade, *op. cit.*, p. 56.

<sup>20</sup> Jean Pierre Vernant en su obra *Los orígenes del pensamiento griego*, afirma que en el contexto griego, el vocablo mito no se refiere de manera precisa a ese tipo de narraciones, de carácter sagrado, que cuentan las hazañas de los dioses o los héroes, “El *mythos* se presenta no como una forma particular de pensamiento, sino como el conjunto que vehicula y difunde el azar de los contactos, los encuentros, las conversaciones, ese poder sin rostro, anónimo, siempre evasivo que Platón llama *Pheme*, el Rumor”. Es decir, el vocablo mito se refiere a una heterogeneidad de

Lo que caracteriza a la mentalidad primitiva no es su lógica sino su sentimiento general de la vida. El hombre primitivo no mira a la naturaleza con los ojos de un naturalista que desea clasificar las cosas para satisfacer una curiosidad intelectual, ni se acerca a ella con intereses meramente pragmáticos o técnicos.<sup>21</sup>

El hombre primitivo mira a la naturaleza como un “tú”, no como un “otro”, es decir: éste no ve a la naturaleza como algo impersonal, por ello el carácter de los ritos y prácticas de las religiones arcaicas guarda una estrecha relación con ciertos puntos de contacto que el hombre tiene con la naturaleza, y tales ritos primitivos, que corresponden finalmente a una hierofanía,<sup>22</sup> muestran algunas categorías esenciales del fenómeno religioso, de aquí que el sustrato general de los mitos no tenga completamente un carácter racional, sino más bien, corresponde a un sustrato de sentimiento. De hecho, aquello no susceptible de explicarse “racionalmente” posee un carácter mítico en la mente del hombre primitivo, de ahí que la explicación primicia de los sueños contenga ese atisbo de religiosidad, en su fase más “genética”. Para el primitivo los sueños corresponden a una manifestación de ciertas fuerzas sobrenaturales, las cuales pueden ser benéficas o malignas. Y el relato mítico<sup>23</sup> —a su vez— ha de narrar cómo se desarrollan tales fuerzas sobrenaturales, y al contener cierto simbolismo, éstos son comunes a los sueños. “En el sueño asistimos al parto del hombre desde su fuente primigenia, su *physis* natural. Pero asistimos también a su *regreso*, a su reincorporación en el origen vital”.<sup>24</sup> Así, en los sueños como en los mitos las fuerzas originarias, primicias, de la vida se expresan, por ende en los sueños son revelados los deseos más básicos y poderosos de la naturaleza instintiva del hombre. Parafraseando a Freud: “El sueño es la realización (disfrazada) de un deseo reprimido”. Aunque ahora sabemos que el sueño posee generalmente poca lógica, y los hechos llevados a cabo en él difícilmente atienden a un sentido ético y estético claro.<sup>25</sup>

relatos. Aclaremos que nosotros usamos este vocablo desde su acepción tanto filosófica y religiosa como psicoanalítica.

<sup>21</sup> E. Cassirer, *op. cit.*, p. 127.

<sup>22</sup> “(algo que manifiesta lo sagrado)”, *vid.* M. Eliade, *op. cit.*

<sup>23</sup> En primera instancia, el psicoanálisis considera que un mito (ya sea colectivo o individual) es un relato que de forma alegórica o metafórica intenta responder a preguntas y/o contradicciones, particularmente aquéllas referidas a los orígenes.

<sup>24</sup> J. González, *op. cit.*, p. 64.

<sup>25</sup> Hay que aclarar que para el psicoanálisis, un sueño corresponde a una producción psíquica, que de una u otra forma resulta tener un carácter enigmático, por medio del cual puede identificarse el efecto de ciertas actividades de elaboración y desciframiento del deseo del inconsciente. De esta forma corresponden a la vía privilegiada de acceso al inconsciente.

A nosotros nos interesa sólo el aspecto ético, a pesar de que el sueño difícilmente obedece a nuestra voluntad consciente, y claramente se opone a las intenciones de la conciencia.

Ahora bien, si los sueños —para el psicoanálisis— tienen en cierto sentido una explicación vinculada con los mitos, necesariamente contienen un carácter ético,<sup>26</sup> por algo oscilan en la dialéctica de lo prohibido y la transgresión, que fundamentan la vida religiosa.<sup>27</sup>

La vida onírica es un trasfondo no racional ni propiamente consciente del psiquismo, y al ser no racional ni consciente, se llega a identificar primero que parte considerable de la vida anímica se desenvuelve alrededor de ésta, pues precisamente ésta influye considerablemente sobre aquélla, ya sea creando cierta censura o no en nuestros actos, o determinando a la conciencia sin que ella misma lo advierta. De esta manera es que, “escudriñando” en la propuesta psicoanalítica, tenemos que la psique humana se divide en ciertas instancias,<sup>28</sup> en una manifestación de fuerzas encontradas (pulsión<sup>29</sup>-represión), estructurando parte del carácter conflictivo y escindido del alma humana, lo cual da fundamento, y permite entender *la condición ética* del hombre. Y si los sueños son el mejor *acercamiento* al inconsciente, se sabe que el soñador, rechaza, censura, evade... lo que sus sueños le revelan, generalmente ha de negar lo que su deseo le incita. Pues quiérase o no en los asuntos de la ética siempre va vinculado el sentido de la obligación, y como toda acción moral posee este carácter, el soñador ha de padecer la censura; así, el hombre que recuerda sus sueños ha de valorarlos moralmente, he ahí el sentido ético en éstos, a pesar de que en los sueños el hombre se libere de la obligación, de la sanción, ha de conocer ahí la “dimensión del deseo” en el inconsciente, ese sentido oculto del que hablaba Freud, y que por medio del psicoanálisis es posible llegar a él.

Retomemos un hecho: para el psicoanálisis los individuos heredan, a la vez que incluso llegan a reprimir, ciertas experiencias inconscientes arcaicas de

<sup>26</sup> El carácter ético está referido a la moralidad implícita en los mitos.

<sup>27</sup> Cabe señalar que Bataille desarrolló una teoría del erotismo en el seno mismo de los fenómenos religiosos, caracterizada por el hecho de que en la transgresión el hombre da cuenta de lo prohibido sin precisamente suprimirlo, “Ahí se esconde el impulso motor del erotismo; ahí se encuentra a la vez el impulso motor de las religiones” (G. Bataille, *El erotismo*. Trad. de Antonio Vicens y Marie Paule Sarazin. Barcelona, Tusquets, 1997, p. 40).

<sup>28</sup> Inconsciente, preconsciente y consciente.

<sup>29</sup> Las pulsiones son las encargadas de la dinámica que soporta al sujeto, que da cuenta de su vida. Algunos psicoanalistas han homologado (erróneamente) las pulsiones a los instintos, a lo que queda de animal en el hombre. Así, las pulsiones habrá que entenderlas más como fuerzas. Un ejemplo claro de la pulsión sexual es la libido.



carácter colectivo, es bien sabido que precisamente el psicoanálisis no sólo estudia los sueños, sino como lo hizo saber Freud: al estudiar también las producciones simbólicas y temporales como el mito, la verdad de su objeto de estudio —el inconsciente— se revela en el mito. Además, baste señalar aquí que el psicoanálisis también produce mitos: el de Edipo, que lo fundamenta en *Tótem y tabú*, como relato de los orígenes, de la sociedad y la civilización. Con lo dicho, dado que la mejor vía de acceso al inconsciente son los sueños, esto nos lleva a considerar también el hecho de que en el acto de soñar, el individuo se remite no sólo a su pasado infantil, sino a la historia más primitiva de la humanidad.

El acto de soñar es por sí una regresión a las más tempranas circunstancias del soñador, una resurrección de su infancia, con todos sus impulsos instintivos y sus formas expresivas. Detrás de esta infancia individual se nos promete una visión de la infancia filogénica y del desarrollo de la raza humana, desarrollo del cual no es el individuo sino una reproducción abreviada.<sup>30</sup>

Retomando: en *Tótem y tabú* Freud nos cuenta la historia de una tribu primitiva gobernada por un padre tiránico e incestuoso, el cual priva a todos los hijos del disfrute de las mujeres, los hermanos deciden unirse y cometer un crimen parricida, una vez llevado a cabo éste, sobreviene en los hijos el sentido de culpabilidad, lo cual los lleva a tener conciencia que deben evitar este crimen para el futuro, el mismo crimen no debe cometerse sobre ellos, instaurando de ese modo dos grandes prohibiciones (tabúes, interdictos) contra el incesto y contra el parricidio, de ahí que surja el mito<sup>31</sup> de la sociedad totémica, donde el padre es el gran tótem, animal sagrado, hierofanía de carácter simbólico.

Las dos prohibiciones tabúes más antiguas e importantes aparecen entrañadas en las leyes fundamentales del totemismo: respetar al animal tótem y evitar las relaciones sexuales con los individuos de sexo contrario pertenecientes al mismo tótem. Tales debieron ser, por lo tanto, los dos placeres más antiguos e intensos de los hombres.<sup>32</sup>

Como se observa: las prohibiciones (interdictos) corresponden al fundamento de la moralidad, lo cual suscita un drama ético. Pero de esta forma surge una

<sup>30</sup> S. Freud, *La interpretación de los sueños*, vol. I, p. 548.

<sup>31</sup> Recordemos que el mito y los sueños están emparentados. Así, los individuos, desde el psicoanálisis, heredan y reprimen una experiencia arcaica colectiva.

<sup>32</sup> S. Freud, *Tótem y tabú*. Madrid, Alianza, 2003, p. 43.

especie de paradoja: lo prohibido es a la vez aquello intensamente deseado, y lo intensamente deseado le muestra al hombre sus poderes más ocultos, he aquí la vía de la dialéctica del interdicto y la transgresión, ésta supera a aquél, y con la desobediencia a la ley puede operar la libertad, aunque una libertad apegada a los alcances del interdicto.<sup>33</sup> Así, para Bataille, la principal prohibición es la que está vinculada a la muerte, por lo cual se intenta eliminar la violencia de ésta, y de aquí se identifica que toda transgresión vinculada, nunca suprime aquello que la prohibición ha fundado, de esta manera se llega a una dialéctica en donde, incluso, ambos eventos se confunden. Y a su vez: el hombre descubre también con la transgresión sus poderes más ocultos, “por su actividad el hombre edificó el mundo racional, pero siempre subsiste en él un fondo de violencia”.<sup>34</sup> Recordemos además que toda violencia es un desbordamiento de lo prohibido, y lo prohibido se vincula también al incesto, a la sangre menstrual, al parricidio... sin que se logre suprimir esa violencia que ya de por sí es transgresión. Así, el terreno religioso pretende ordenar la “transgresión de las prohibiciones”, por lo que hay que decir que el juego de ambos términos, desde la teoría de Bataille, caracteriza a la religión y lo religioso.

Ahora bien: ¿cuál es el sentido ético de los sueños y su vinculación con los interdictos en el ámbito de lo sagrado? Sabemos que la interpretación que los hombres hicieron primeramente de los sueños, estaba vinculada a un carácter religioso, y al ser éstos la manifestación de deseos reprimidos, aquí se funda su sentido ético, ya que toda ética sabe de los interdictos y la transgresión. Recordemos a su vez que toda prohibición provoca *temor y temblor*, en el terreno religioso tal sentimiento se convierte en devoción, esa devoción que le debemos a los dioses, pero que también nos provoca pavor, con esto la devoción se transforma en adoración a los designios divinos (teleología pura, drama humano por excelencia), y los designios divinos se han revelado también en los sueños. Pero lo divino es el apego a la ley, y lo profano es la transgresión, pero aquí, la paradoja es clara: el mundo *profano* es a su vez el de los interdictos, pues el apego a la ley es impuesto, así, resulta claro que “el mundo *sagrado* se abre a transgresiones ilimitadas, es aquel mundo de la fiesta, de los soberanos y de los dioses”.<sup>35</sup> Sírvanos decir que por este medio la prohibición está originariamente ligada al “deseo edípico”, que no tiene que ver más que con la

<sup>33</sup> Bataille desarrolla ampliamente esta dialéctica en su obra fundamental *El erotismo*. Cabe señalar también que la ley moral está inmersa en esta dialéctica contradictoria.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>35</sup> Gilberto Castrejón, “El erotismo como experiencia vinculada al orden de lo sagrado”, en *Dikaioyne*, año vi, núm. 11, diciembre de 2003, pp. 11-22.

sexualidad<sup>36</sup> y el tabú. En la dialéctica batailleana, sólo es sagrado aquello que es el objeto de un interdicto, pero no cabe duda que la ruptura es “el límite del interdicto”, éste la agota y abre la posibilidad de acceder a experiencias inusitadas, aunque el apego a la ley y su ruptura son conceptos sustanciales de toda moral, de toda ética como posibilidad de realización. ¿En los sueños se ve más clara esta realización, pues “todo ahí se muestra como lo que finalmente es”? Los sueños no sólo enseñan lo que el hombre se ha reprimido.

Antes de terminar consideremos que el hombre se inserta una especie de responsabilidad ética, en la medida de que esto se expresa principalmente en nuestros sueños inmorales; en la concepción psicoanalítica, al no ser éstos una inspiración de espíritus extraños, entonces, una parte de uno es la que los ha producido, por ello, a pesar de cualquier interpretación religiosa que sobre los sueños se tenga, el hombre se hace responsable de sus sueños pecadores e inmorales, aunque precisamente en su vida onírica no lo sea. El sentido ético en los sueños, al vincularse con los interdictos, es un no darse a lo que se sueña, una represión que da cuenta de cierta responsabilidad en su sentido ético más lato, sin embargo, como ya se vio en la dialéctica del interdicto y la transgresión, éste no se agota en la medida de que precisamente la transgresión le brinda nuevos elementos para que tal sentido ético se siga moviendo. “La moral,<sup>37</sup> para Freud, es en este sentido, el fenómeno cultural más significativo: ella es la que llega hasta el fondo del psiquismo, la que primeramente produce la humanización de la existencia, filtrándose hasta los estratos íntimos y primigenios de la vida inconsciente”.<sup>38</sup>

De todos modos, el sentido ético<sup>39</sup> en los sueños, desde la perspectiva del psicoanálisis y la dialéctica de Bataille, tiene que ver con lo sagrado<sup>40</sup>, ¿acaso no en las investigaciones psicoanalíticas siempre surgen aspectos de la relación padre-hijo-madre o madre-hija-padre, o en las religiosas las de padre-hijo, que

<sup>36</sup> Para el psicoanálisis, la sexualidad es un aspecto y manifestación de la vida sexual, la cual en el adulto se origina y se instaura sobre una disposición perversa-polimorfa, aunque no es nuestro objetivo desarrollar la teoría freudiana de la sexualidad; asimismo, lo sexual, de entrada, siempre es psicosexual. Pero aclarando: tanto Bataille como Freud tratan el fenómeno erótico en plena comunión entre alma y cuerpo.

<sup>37</sup> Habría que distinguir entre “moral interior” (autenticidad de la conciencia) y “moral exterior” (referente a las normas impuestas), aquí se usa en su segunda acepción, véase “La ética y el psicoanálisis”, en J. González, *op. cit.*

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>39</sup> Que oscila entre los polos de lo prohibido y la transgresión, ya que se refiere al mero *ethos* humano.

<sup>40</sup> Aspecto fundamental de lo religioso.

en nuestra tradición cristiana es de por sí bien sabida?, ¿acaso no el drama humano por excelencia es el de la relación yo con Dios o los dioses, el cual funda la ley, y a su vez todas las posibilidades de ser transgredida?

## Conclusión

Los sueños tienen inmerso un contenido ético, y como se sabe: lo ético posee un carácter de interdicto, si el sueño es la expresión de un deseo reprimido y, a su vez, es hermano de los mitos, todo sueño, a través de los interdictos, contiene un carácter ético vinculado al ámbito de lo sagrado, pues éste es fundacional y cualitativamente distinto de lo profano (el de la transgresión), aunque ambas instancias configuren la naturaleza propia del sueño, que tiene que ver, en cierto aspecto, con lo sagrado, y lo sagrado a su vez corresponde al asunto por excelencia del fenómeno religioso. “La religión, por otra parte, no tiene propósitos teóricos, es una expresión de ideales éticos”.<sup>41</sup>

Nadie es más virtuoso ni más bueno en los sueños. La memoria de ellos instauro en la “conciencia despierta”<sup>42</sup> el cáliz de los interdictos, y al ser los sueños un asunto vinculado con los mitos y la religión, esta última teniendo como condición de posibilidad a lo sagrado, se instauro en la conciencia humana un sentido ético, aunque como dijera Freud: “La religión viene a perturbar este libre juego de elección y adaptación, al imponer a todos por igual su camino único para alcanzar la felicidad y evitar el sufrimiento”.<sup>43</sup> El *ethos*<sup>44</sup> humano ha de atender a la ética religiosa, fundando un sentido ético presente en la psique humana, que deja ver el inconsciente, del que los sueños resultan ser una vía de acceso, a pesar de que muchas veces “El hombre es un dios cuando sueña y un mendigo cuando reflexiona”.<sup>45</sup>

La naturaleza humana dispone de tantas y muy variadas trampas en el sueño.

Fecha de recepción: 12/02/2008

Fecha de aceptación: 2/09/2008

<sup>41</sup> E. Cassirer, *op. cit.*, p. 144.

<sup>42</sup> Como se dijo: el superyó es el que censura (“la voz de la conciencia”), pero desde el psicoanálisis mismo: una potencia exterior es la que sustenta la censura en el superyó, ejemplo: la autoridad parental en el mito del parricidio. Véase Roland Chemama *et al.*, *Diccionario del psicoanálisis*. Buenos Aires, Amorrortu, 2004.

<sup>43</sup> S. Freud, *El malestar en la cultura*. Madrid, Alianza, 2005, p. 29.

<sup>44</sup> Modo ser, modo de actuar.

<sup>45</sup> Friedrich Hölderlin, *Hiperión*. Madrid, Hiperión, 1998, p. 26.

# HACIA UN NUEVO HUMANISMO: FILOSOFÍA DE LA VIDA COTIDIANA

HORTENSIA CUÉLLAR\*

*Es necesario que el que ama verdaderamente aprender  
aspire desde muy temprano a la verdad íntegra.  
Rep., 485 d*

## Resumen

**É**sta es una reflexión original de tipo filosófico en torno a la relevancia de la vida cotidiana como marco de referencia legítimo en la búsqueda del sentido de la vida, planteamiento que se diferencia de los modelos de vida que proponen la consecución de una vida feliz —de una vida plena— en otros órdenes prioritarios de la existencia humana como pueden ser la búsqueda de la fama, la riqueza, el poder y el placer.

Esta tesis implica el retorno a lo sencillo, a lo de todos los días, a las *realidades primarias* por las que discurre nuestra propia vida que —quiérase o no— forman parte de la *identidad constitutiva* del ser humano y no sólo de la identidad moderna, como sostiene el gran filósofo canadiense Charles Taylor.

*Palabras clave:* vida cotidiana, marco de referencia, sentido de la vida, plenificación.

## Abstract

This is an original philosophical reflection about the relevance of ordinary life as a legitimate frame of reference in the search for the meaning of life, a statement

\* Departamento de Humanidades. ITESM-CCM. hortensia.cuellar@itesm.mx

different from the ways of life that suggest that the reaching of a happy life —a fulfilled life— depends on other orders of human existence such as the acquisition of fame, wealth, power and pleasure.

This thesis implies the return to simplicity, to the everyday common things, to *primary realities* in which our own lives passes —whether we accept it or not— are part of *the constitutive identity* of the human being and not only of the modern identity, as suggested by the influential Canadian philosopher Charles Taylor.

*Key words:* ordinary life, frame of reference, meaning of life, fulfillment.

## Introducción

Hablar de la vida cotidiana desde la filosofía parecería un asunto trivial, escurridizo, sin-sentido, propio —quizá— para discutir en una charla de café que constituye una imagen típica de la vida ordinaria, de la vida de cada día y en donde los hombres y mujeres nos vemos involucrados de manera natural porque en esa cotidianidad que fluye, discurre tranquila o azarosamente nuestra propia vida. Eso es lo común para cualquier ser humano, incluidos los hombres de ciencia, los filósofos, los artistas..., por lo que planteo la pregunta siguiente: ¿es posible abordar desde la filosofía un problema así?

Particularmente, no encuentro objeción alguna razonable —ni teórica ni práctica— a un planteamiento de este estilo. Sé que por siglos, el tema o problema de la vida cotidiana,<sup>1</sup> fue ignorada formalmente como objeto de consideración cultural y —consecuentemente— de reflexión filosófica. Se pensaba —explícita o implícitamente— que una vida así *no merecía ser incorporada entre los modelos de vida o marcos de referencia cualitativamente mejores* buscados por casi todos los seres humanos, y entre los que se encontraban —ahora también— los de la ética del honor y del poder,<sup>2</sup> de la fama y la riqueza,<sup>3</sup> del predominio de la

<sup>1</sup> Lo cotidiano (*cotidianus*) hace referencia a lo común, a lo familiar, a lo de todos los días. En este sentido vida corriente, vida cotidiana, vida ordinaria, indican lo mismo. Cf. *Diccionario ilustrado latino-español*. Pról. de Vicente García de Diego. Barcelona, Bibliograf, 1968, p. 116.

<sup>2</sup> Desde la perspectiva filosófica, Aristóteles en diversos lugares de la *Ética Nicomaquea*, nos muestran la proclividad de los hombres a esos tipos de bien, así como a los de la fama y la riqueza (v.g., 1095a, 21-23; 1095b, 20; 1096a, 6-7).

Desde otro ángulo de análisis algunos de los grandes relatos mítico-heroicos de los pueblos antiguos del Occidente y del Oriente son forjadores de identidad cultural en este sentido, por ejemplo: la *Iliada* y la *Odisea*, *El Ramayana* y *El Mahabarata*, o *El libro de los cantos* de China; en la Edad Media, el *Cantar del mio Cid*, *La canción de los Nibelungos* y *Le chanson de Roland*.

<sup>3</sup> Paradigma de los grandes imperios y conquistadores de todos los tiempos.

razón y de la ciencia,<sup>4</sup> etcétera, o —en el mundo cristiano durante siglos— el apartamiento del mundo por motivos casi siempre ascéticos y religiosos. En universos así hablar de la vida ordinaria como queremos hacerlo aquí, carecía —y puede carecer— de sentido.

La tesis que aquí defiendo es diferente: considero que la vida cotidiana, la de todos los días, la del ciudadano común y corriente, está dotada del suficiente peso ontológico para ser estudiada como un marco de referencia legítimo para el crecimiento personal y social de cualquier ser humano, ya que por él discurre —de una o de otra manera— la vida de casi todos los hombres. Por sus virtualidades y riqueza, responde al tipo de vida *que merece ser vivida en plenitud*, porque constituye el ámbito propio en el que fluye nuestra propia vida, *la vida diaria, la familiar, la del trabajo cotidiano, la de las relaciones sociales*, amistades y lazos solidarios, en donde descubrimos —generalmente— las oportunidades de *crecimiento, plenificación, reconocimiento, apertura y ayuda a otros*, que todo ser humano en algún sentido desea.

En el fondo lo que quiero plantear aquí es la pregunta existencial que de manera directa a casi toda mujer y hombre concierne: ¿la vida ordinaria, la de todos los días, la del ciudadano común, la del ama de casa, la de la mujer trabajadora, la del padre y madre de familia, la del estudiante, el empleado, el deportista, el profesor universitario, el médico, el investigador, el empresario, etcétera, es el tipo de vida que merece ser vivida en plenitud y puede hacer a la gente feliz? Tengo la convicción de que puede ser así, de que la vida cotidiana es el mejor camino —el camino recorrido todos los días— donde podemos encontrar nuestra ruta y elegir nuestro destino para realizarnos plenamente y ser felices, aún cuando pocos hayan defendido expresamente esta idea a lo largo de la historia del pensamiento humano.

Casi siempre se ha defendido la realización de cosas extraordinarias para alcanzar el honor, la notoriedad, el brillo, la fama, el poder, que —se piensa— es lo que hace a la gente realmente feliz y le permite tener —en frase de Alejandro Llano— una vida lograda.<sup>5</sup>

¿Qué acontece, entonces, con quienes no hacen nada grandioso, que son la mayoría de los seres humanos? ¿No pueden realizarse, no son felices? ¿Acaso tienen una vida malograda? Pudiera ser, pero también puede ocurrir lo contrario porque desde la vida más sencilla hasta la más encumbrada —dentro de su habitual cotidianidad— se pueden vislumbrar y conseguir las grandes finalidades

<sup>4</sup> Comenzando por la Grecia clásica y la tradición occidental que le continuó; la Ilustración y los racionalismos que le antecedieron y le precedieron que son ejemplos notables en este sentido.

<sup>5</sup> Cf. Alejandro Llano, *La vida lograda*. Barcelona, Ariel, 2002.

de la vida anheladas por todos, entre las que debería encontrarse —*de manera central*— la búsqueda y encuentro con el sentido de la propia existencia a través de la vida en familia, la profesión, las relaciones sociales y político-solidarias con otros. Todo esto cultivando un clima familiar que torne a esa familia en *un hogar*,<sup>6</sup> en un ámbito solidario de encuentro y reconocimiento fecundo; y en relación con el trabajo profesional específico realizándolo con la perfección del que busca hacer lo mejor —hasta el último detalle— lo que incluye la competencia laboral requerida, que son las vías cotidianas para realizarnos como personas, construir la cultura, la civilización, la historia, ayudando a los otros.

Es en el discurrir diario de la familia o en el trabajo cotidiano, en el que, de vivitidísima manera, se fraguan los grandes ideales personales y sociales que pueden conducir al encuentro con el honor, la fama, la notoriedad, la riqueza, el poder, que son modelos de vida o marcos de referencia buscados *per se* por muchos. La aspiración es legítima pero la clave está en percatarse del peso que pueda tener la vida y el trabajo ordinarios para la obtención de esos logros.

Sólo recorriendo la vida diaria con una orientación decidida podemos encontrar la senda para ser mejores y ...también peores. ¿En qué sentido esto último? En el sentido de que esa misma vida puede tornarse rutinaria, gris, anodina por falta de aprecio a lo que significa el sentido de la propia vida y la plenificación que se puede obtener viviendo —en lo cotidiano— las cosas pequeñas, esas acciones y detalles sencillos surcados por la constancia, que resultan eventualmente arduos para alcanzar una vida buena.<sup>7</sup> Para quienes no admiten este planteamiento, la vida diaria es aburrida, alienante, sin sentido, repleta de deberes y obligaciones que se vuelven una carga de la que hay que huir con sueños de fantasía. Estos sueños pueden girar en torno a lo que “me gustaría ser”, la búsqueda de amistades que piensen como yo y con quienes puedo “matar el tiempo” o, en otros casos, persiguiendo diversiones de toda índole incluyendo los paraísos artificiales de la drogadicción, el alcoholismo y el hedonismo sexual sin límites, el uso de la violencia consigo mismo o con otros que convierten aún más esa vida en una vida sin sentido, en “una pasión inútil” en expresión de Jean-Paul Sartre.

<sup>6</sup> Hogar-hoguera-calor, luz, fuego, comprensión y respeto, son algunos de los sentidos más bellos de la vida en familia porque allí nos mostramos como somos, sin ambages, sin máscaras, con la franqueza de quien se sabe querido cuando la familia es precisamente eso: un hogar tranquilo, amoroso y sereno.

<sup>7</sup> Hago aquí referencia a *la ética de la virtud*, de la constancia, de la disciplina, del esfuerzo, del trabajo que edifica día a día la propia vida y la vida productiva, las relaciones sociales, comerciales, políticas, etcétera.



Lo que aquí defiendo es justamente lo contrario. Quiero hacer notar primariamente la importancia de la vida ordinaria como objeto de reflexión filosófica en nuestros días, de la que derivaría una nueva filosofía de la vida cotidiana y un humanismo a la altura de nuestro tiempo, que vuelve la vista “al mundo de la vida”, a la casa común de las mujeres y hombres concretos; en segundo lugar deseo señalar —en mi interpretación— algunos hitos fundamentales del *sitio social* que ha ocupado este tópico a lo largo de la historia. He dividido la reflexión, por tanto, en dos apartados necesariamente esquemáticos: en uno de ellos recojo las notas históricas mencionadas; en el otro, planteo mi propuesta, acogíendome en algunos aspectos —no en todos—, a lo que sostiene el filósofo canadiense Charles Taylor.

Cuando hablo del *sitio social* que ha ocupado la reflexión formal sobre la vida cotidiana, aludo a la mayor o menor importancia que ha tenido este tópico existencial en diversas etapas históricas y algunos pensadores que me han parecido representativos; tal tratamiento lo haré esbozando ideas básicas sin un mayor desarrollo analítico porque la pretensión que me mueve, es ilustrar lo que quiero expresar.

Caben, además, otras observaciones relevantes: la primera de ellas es que cuando se ha reparado en la vida ordinaria en algunos tramos de la historia, la mayoría de las veces ha sido para ignorarla o despreciarla; en otras —los menos— para hacer notar su valía. Una segunda observación, es que esa vida corriente —por lo mismo— ha ocupado un lugar social casi siempre irrelevante y desapercibido con relación a lo extraordinario de la vida. La tercera observación es que, por lo mismo, su tratamiento epistemológico ha tenido un carácter desigual y casi siempre tangencial, a propósito de los grandes temas o problemas que han ocupado el tiempo de esos pensadores. La cuarta es que resulta relativamente sencillo tematizar alguno de los tipos de bienes descubiertos en la cotidianidad de la vida, por ejemplo, el placer, la utilidad o el poder, y extrapolarlos como los bienes por excelencia para una vida buena, en detrimento de un horizonte de bienes más extenso en donde los bienes mencionados, sin embargo, quedan incluidos sin deterioro de su peculiar valía.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Aristóteles, *op. cit.*, 1096a, 25-30, expresa lo siguiente: “el bien se toma en tantos sentidos como el ente, puesto que se predica de la sustancia, como de Dios y la inteligencia; y de la cualidad, como las virtudes; y de la cantidad, como la medida; y de la relación, como lo útil; y del tiempo, como la ocasión; y del lugar, como el domicilio conveniente, y de otras cosas semejantes. Y siendo así, es manifiesto que el bien no puede ser algo común, universal y único, pues si así fuera, no se predicaría en todas las categorías, sino en una sola”.

Factores de índole diversa han contribuido a ese *status quaestiones*, entre otros: a) el desarrollo evolutivo y cultural del ser humano que siempre ha encontrado dificultad para conocerse particularmente en el ámbito de lo práctico; b) el predominio de otros modelos de vida o marcos de referencia considerados cualitativamente mejores; c) la dificultad temática que representa el mundo de la vida corriente que es multifacético y—por lo mismo— no hay un solo enfoque en torno a el porqué sus rasgos están envueltos en la complejidad y son plurales; pero abordemos ya el problema.

### Notas históricas en torno al sentido de la vida cotidiana

Rudolf Otto nos dice en *Das Heilige*,<sup>9</sup> que la vida cotidiana en el mundo primitivo, era el único horizonte posible de la existencia humana. Sobre ella se edificaba la lucha por la sobrevivencia que se centraba en la caza, la pesca, y más tarde la agricultura de pequeños grupos familiares y tribus en torno a los manantiales, los lagos y los ríos, que condujo a quienes lograron sobrevivir a las inclemencias de esos tiempos de antaño, a la edificación de las pequeñas o grandes culturas de la antigüedad (babilónica, egipcia, griega, hebrea, china). Atendiendo a lo que sabemos de historia me parece que su suposición es correcta.

No desarrollaré ningún aspecto específico de esas culturas porque su planteamiento rebasa el interés de estas líneas; lo que sí haré es destacar algunas ideas en torno a este tópico, de los filósofos griegos Platón y Aristóteles que abordaron el problema de manera indirecta, ya que su interés era el desarrollo de sus grandes tesis especulativas y/o prácticas. Veámoslo sintéticamente:

- En Platón, observamos que uno de los elementos sobre los que estructura sus *Diálogos*, no es otra cosa que escenas de la vida ordinaria entre *el eterno Sócrates*<sup>10</sup> y sus interlocutores. Nos hace imaginar las circunstancias, el contexto, el lugar, el tiempo, los personajes que —en general— no tienen nada de extraordinario, aunque sí se trata de hombres libres que frecuentan el ágora. Entre ellos (amigos, conocidos o enemigos), se da un encuentro fortuito o intencionado, que les da ocasión para discutir filosóficamente sobre asuntos diversos: la amistad, el amor, la belleza, la

<sup>9</sup> Cf. R. Otto, *Das Heilige*. (Trad. italiana, *Il Sacro*, Milano, 1984.)

<sup>10</sup> Así llamé el trabajo presentado en la Universidad Adam Mickiewicz de la ciudad de Posnán (Polonia) en octubre del 2001, a propósito del 2400 aniversario de la muerte de Sócrates, que congregó a los grandes especialistas en la materia como Livio Rossetti y Marian Wesoly.

justicia, la santidad, la república, el bien, el lenguaje, la virtud, la inspiración poética, etcétera, y donde podemos conocer muchas de las grandes ideas de este filósofo. Con esto no expreso que el problema de la vida corriente fuera un tópico principal para Platón; realmente no lo fue nunca, si nos atenemos a los principios doctrinarios de su filosofía con el dominio de la razón que —despreciando lo ordinario de la vida— buscaba la ascensión dialéctica hacia el mundo de las ideas, particularmente la contemplación privilegiada de la idea de Bien, como nos recuerda el siguiente texto de la *República*:

Aquel que *no* pueda distinguir la Idea de Bien con la razón, abstrayéndola de las demás, y no pueda atravesar todas las dificultades como en medio de la batalla, ni aplicarse a su búsqueda —*no según la apariencia sino según la esencia*— [...], no dirás que semejante hombre posee el conocimiento del Bien en sí ni de ninguna otra cosa buena; sino que, si alcanza una imagen de éste, será por la opinión, no por la ciencia; y que en *su vida actual* está soñando y durmiendo, y que bajará al Hades antes de poder despertar aquí.<sup>11</sup>

En la cita podemos apreciar diversos elementos paradigmáticos del pensamiento platónico: la primacía de la Idea de Bien sobre las otras ideas; la lucha de quien se esfuerza por alcanzarla mediante —en frase de Husserl— la abstracción eidética; el destino que le espera a quien no sale del mundo de la apariencia que es no encontrar jamás la esencia, es decir, el mundo de las ideas, reservada a unos pocos —entre ellos— los filósofos.<sup>12</sup>

En este tenor, la vida cotidiana en cuanto tal —la vida de la apariencia— tiene un estatuto inferior respecto a aquella que tiene por finalidad la contemplación de las ideas. Esto debido a que esa vida a la que en el texto denomina *vida actual*, está sujeta a la *doxa* no a la *episteme*, no al trabajo intelectual, no a la vigilia sino al sueño de la razón, para así descender al inframundo —al Hades— donde seguramente continuará durmiendo y más tarde despertará, pero no en el cielo de las Ideas donde podría contemplar la idea de Bien que es la idea más plena y perfecta, sino en un mundo inferior reservado para quienes han sido incapaces de ascender dialécticamente por la vía de la razón, a la Idea de Bien. Triste destino depara, entonces, a quien vive ese tipo de vida.

<sup>11</sup> Platón, *República*, 534b-c. Las cursivas son mías.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 484b.

- El caso de Aristóteles podría parecer diferente atendiendo a su aprecio por lo singular y concreto y la extensión y complejidad de su doctrina, pero no acontece así. El tema de la vida corriente no es un tópico que aparezca en su pensamiento de manera temática sino referencial ¿Qué quiero decir con ello? Qué hace alusión a ella con sus ejemplos de la vida cotidiana, pero no va más allá. Los ejemplos le sirven para ilustrar lo que desea transmitir pero no constituyen el núcleo de su doctrina que va de lo físico a lo metafísico, de los problemas lógicos a los ontológicos, de lo especulativo a lo práctico, de la búsqueda de la actividad suprema de tipo teórico a la acción *poiética*. Ello significa que, como en la mayoría de los grandes autores, ese tema-problema es abordado tangencialmente. No ocupa un lugar preferencial en su elenco de problemas trabajados. Tal interpretación la deseo ilustrar con algunas ideas que apuntan tanto a la dimensión teórica, como a la práctica de su pensamiento.

Comienzo con la teórica de la que selecciono tres ideas:

1) En su teoría del conocimiento se aprecia la primacía del intelecto (*nous*), sobre las demás facultades humanas, incluida la voluntad. Esto en un doble sentido: el *nous* hace referencia a la luz del entendimiento como facultad superior cognoscitiva que —paralelamente— puede ser considerado como hábito de los primeros principios, respecto a otros hábitos intelectivos, como la ciencia y la sabiduría. Lo que le importa al estagirita es conocer con verdad, penetrar en la sustancia de las cosas, en el núcleo de lo real desde esa intelección (*intus-légere*), a fin de buscar la sabiduría aspiración suprema del Filósofo. Los sentidos, es cierto, son facultades que me abren al entendimiento pero no tienen la primacía cognoscitiva.

2) Esto le conduce —en el ámbito especulativo— a la búsqueda de la contemplación (*theoría*), finalidad suprema a la que el *entendimiento que entiende* debe dirigirse y cuando lo consigue “el entendimiento se entiende así mismo por captación de lo inteligible [...] de suerte que entendimiento e inteligible se identifican [...] y está en acto teniéndolos, de suerte que esto (el acto más que la potencia) es lo divino (*theion*) que el entendimiento parece tener, y la contemplación (*theoría*) es lo más agradable y lo más noble”.<sup>13</sup>

3) El ideal de vida buscado en su doctrina discurre, entonces, por el enaltecimiento de todas aquellas actividades que tienen por primacía el cultivo del entendimiento, es decir, la búsqueda del hombre sabio, del filósofo, o

<sup>13</sup> Aristóteles, *Metafísica*, XII, 1072b, 22-24.

como diría Jorge Morán la búsqueda “del carácter aristocrático (elitista se puede decir), de la ciencia en general”.

En el ámbito de su filosofía práctica el panorama no varía, no obstante sus grandes ideales de vivir virtuosamente<sup>14</sup> y si se es gobernante, gobernar con prudencia.<sup>15</sup> En sus escritos, particularmente los éticos y políticos, se aprecia que la vida ordinaria, la de la familia, la del trabajo manual, no constituyen marcos de referencia vitales comparables a los que proceden del cultivo de la ciencia y la filosofía.<sup>16</sup> Sí implican —en cambio— un saber de tipo práctico donde la familia es “la comunidad establecida por la naturaleza para la convivencia de todos los días”,<sup>17</sup> afirmación absolutamente relevante para nuestro propósito pero cuyo desarrollo no continúa, ya que su interés principal se encuentra centrado en la dimensión social, en la configuración de la *Polis*, integrada por familias. En su *Política* nos dice: “toda ciudad (*Polis*) consta de familias”,<sup>18</sup> porque “el hombre por naturaleza es un animal político (*zoon politikon*)”.<sup>19</sup> Su *habitat* propio, entonces, es la comunidad, el vivir con otros, desde el seno de la familia, que en su conjunto configuran la comunidad política, la ciudad.

En la vida de la ciudad, sin embargo, hallamos diversos graves problemas que podría haber abordado con mayor profundidad, pero quizá por su articulación con lo real —con la experiencia de lo singular— encontraba dificultades teóricas insuperables. Entre esos graves problemas se encontraban —en concordancia con el espíritu de esa época—, la separación radical de los estamentos sociales y su correspondiente diferenciación en el tipo de actividad desarrollada. La división iba en este tenor: *libres/esclavos*,<sup>20</sup> donde el esclavo desempeñaba

<sup>14</sup> Cf. Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, caps. 2-6.

<sup>15</sup> Cf. Aristóteles, *Política*, cap. 7.

<sup>16</sup> En la *Política*, 1324a, 6, nos dice: “De hecho todos los hombres, así antiguos como modernos, que más ambicionaron sobresalir en la virtud, parecen haber elegido una u otra de estas dos vidas, quiero decir, la política o la filosofías”. Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, 1139a, 3-14; 1139b, 38 y 1140a, 5-7, donde distingue los siguientes tipos de actividad descubribles en el hombre: la *theoría*, la *praxis* y la *poiesis*. Las dos primeras corresponden al conocimiento especulativo y a la virtud moral, la última a las actividades transitivas, propias de quien desempeña un trabajo en orden a la producción de algo y no a la contemplación. Este tipo de trabajo, no es comprendido por Aristóteles, quien le atribuye una adscripción antropológica y social muy baja: se trata —en general— de un trabajo propio de esclavos.

<sup>17</sup> Cf., *Política*, 1252b, 14-15.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 1253b, 2-3.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 1253a, 1.

<sup>20</sup> *Ibid.*, donde sostiene que “las ciencias de los esclavos son pues los diferentes menesteres domésticos. La ciencia del señor, en cambio, consiste en saber usar de los esclavos, pues no se es señor por adquirir esclavos, sino por saber usarlos” (1255b, 30-31; además: 1254b, 1255a).

las labores domésticas y los trabajos más serviles de tipo material; *hombre/mujer*,<sup>21</sup> aquí la mujer no tenía ninguna relevancia de tipo político y social y su trabajo que era el del hogar, lo asemejaba al de los esclavos; *trabajos liberales y serviles*,<sup>22</sup> donde el señor podía dedicarse al cultivo de la política o de la filosofía, encargando menesteres de carácter transitivo e instrumental a sus mayordomos y esclavos.

A nivel operativo y organizacional, así discurría la vida cotidiana de los integrantes de la *Polis* en virtud de que no todos eran hombres libres, ni filósofos ni gobernantes. Por lo mismo, no desarrollaban el mismo tipo de actividad,<sup>23</sup> ni tenían el mismo estatuto social. Quienes cultivaban la *theoría*, se encontraban en la cúspide de la pirámide desde la perspectiva social, lo mismo que el gobernante prudente o el hombre libre que con su vida virtuosa era un buen ciudadano. No acontecía lo mismo con las tareas serviles desempeñadas por otros hombres libres como los comerciantes y los marinos que al manejar bienes de intercambio y salarios —en la interpretación aristotélica— eran más bien envilecedores de lo humano por “privar de ocio a la mente y la degradan”;<sup>24</sup> lo mismo acontecía con los esclavos y las mujeres que al dedicarse al trabajo físico, cultivar la tierra o atender los trabajos domésticos, sus quehaceres eran considerados —de modo casi uniforme— oficios de ínfima categoría, oficios de esclavos,<sup>25</sup> porque no les permitía tener libertad ni en el cuerpo, ni en el alma, ni en la inteligencia.<sup>26</sup>

Como puede apreciarse, rasgos esenciales de lo que aquí concebimos como propios de la vida ordinaria —la vida de y en la familia, el trabajo cotidiano cualquiera que éste sea, las relaciones sociales— resultaban irrelevantes en el universo aristotélico. Tanto en su filosofía teórica como práctica no encontramos el resquicio doctrinario para poder afirmar que este tipo de vida, vivida también por el Filósofo, era algo importante. Su exaltación de la teoría y la contemplación

<sup>21</sup> *Ibid.*, 1252a, 28. En cambio, orden a la generación, el hombre y la mujer no pueden existir el uno sin el otro por el deseo natural de procrear hijos, pero si bien esa es una necesidad biológica y afectiva, no lo es metafísica. El hombre y la mujer pueden vivir sin engendrar si así lo desean o si existe algún otro factor que se los impide.

<sup>22</sup> Al referirse al trabajo manual o técnico, el filósofo sostiene que “el señor puede eximirse de esos engorros encargándole el trabajo a un mayordomo a fin de que él pueda dedicarse a la política o a la filosofía” (*ibid.*, 1255b, 36-37). Se ve aquí que la cumbre del saber teórico es la filosofía, y del saber práctico la política, justo porque quien sabe gobernar o tiene a su cargo el bien de la ciudad es el libre y señor (*ibid.*, 1337 b, 4-20).

<sup>23</sup> *Vid. supra*, n. 16.

<sup>24</sup> *Política*, 1337b, 14.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 1255b, 30-31.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 1337b, 9-11.

intelectual en detrimento del trabajo productivo, así como el papel de la mujer, del trabajo doméstico y el de los esclavos, nos permiten afirmar que planteamientos en torno al valor y sentido de la vida cotidiana, no se daban explícitamente en la doctrina del estagirita. De él más bien, se ha derivado toda una tradición de predominio de la inteligencia y el conocimiento como marco de referencia para la vida del hombre.

La Edad Media —en algún sentido— continúa esta tradición pero no del mismo modo porque —a nivel social y laboral— los diferentes oficios se van aglutinando en gremios, que le otorgan a esta época un matiz especial: el trabajo hecho con las manos tiene cierto reconocimiento social, aún cuando la primacía la continúe teniendo el trabajo intelectual que se empieza a concentrar —además de en los conventos y monasterios— en las nacientes universidades, cuyo origen proviene precisamente de esta época.<sup>27</sup>

Por otro lado, el ideal de vida cristiana en este tiempo había adoptado un modelo diferente al practicado por los cristianos de los primeros siglos que era el de santificarse en medio de la vida ordinaria, en el puesto y lugar que a nivel social les correspondía.<sup>28</sup> En la Edad Media, el modelo de vida cristiano era el *contemplativo* apartándose del mundo para vivir su vocación entregándose a Dios, siguiendo de alguna manera —en el ámbito religioso y con los matices del caso— el ideal de vida contemplativa descrito en la gran filosofía griega.<sup>29</sup> Lo cotidiano de la vida en orden a la salvación de la propia alma en esta época era irrelevante, lo que muestra un giro distinto al testimonio de los primeros cristianos quienes vivían su fe y se santificaban en medio de las tareas que realizaban día a día. Y así durante más de un milenio (siglos IV- XVI), se pensó que —para alcanzar la salvación—, lo mejor era “ser contemplativos” apartándose del mundo y de la vida vivida en los ambientes seculares, que no ofrecían mayores garantías para vivir bien cristianamente. Este fenómeno trajo consigo multitud de problemas para el cristiano corriente —para el hombre secular, *el laico*—<sup>30</sup> que al no ingresar en algún monasterio, convento o seminario, no tenía

<sup>27</sup> Es ésta una de las glorias de la Edad Media. Otra, la construcción de las catedrales góticas que en expresión de Gilson, implican ciencia e imaginación, geometría y piedad. También Christopher Dawson, *Historia de la cultura cristiana*. México, FCE, 2006.

<sup>28</sup> Cf. *Epístola ad Diognetum*, 6 (PG 2, 1175) y Clemente de Alejandría, *Stromata*, 77 (PG 9, 451).

<sup>29</sup> En el mundo griego se buscaba el encuentro y contemplación de la verdad del ser. En el mundo cristiano, el encuentro y contemplación de la Verdad que es Dios; san Agustín es un ejemplo paradigmático de esta búsqueda.

<sup>30</sup> Fiel cristiano, no clérigo ni miembro de la jerarquía eclesiástica. Cf. RAE, *Diccionario de la lengua española*. Madrid, Espasa-Calpe, 1970, p. 783.

la certeza —en conciencia— de poder salvarse, idea que continuó hasta las primeras décadas del siglo xx.

En la filosofía y teología moderna y contemporánea encontramos, sin embargo, otros datos relevantes a favor de la... ¿rehabilitación?, ¿reivindicación?, ¿afirmación? ...de la vida ordinaria. Proviene de la influencia cartesiana, de la Reforma protestante y del cristianismo de nuestros días que han abordado desde diverso ángulo, y de modo directo o indirecto, el gran tema de la vida cotidiana. En el campo de la sociología actual encontramos, además, otras aportaciones relevantes en torno al tópico que nos ocupa.

Descartes al inicio de la modernidad filosófica tuvo la intención de sustituir la filosofía especulativa por otra “radicalmente práctica, por medio de la cual pudiésemos [...] hacernos dueños y propietarios de la naturaleza”,<sup>31</sup> que representa un eco —me parece— de la afirmación de Francis Bacon de que “el poder del hombre reside sólo en la ciencia: puede tanto cuanto sabe”,<sup>32</sup> ideas que provocaron una revolución epistemológica y social que trajeron consigo el impulso a ciencias como la matemática y la física ponderadas por diversos filósofos modernos incluido el mismo Kant en su *Crítica de la razón pura*, pero que dejaron en un segundo plano a la reflexión metafísico-ontológica, y —en diversos casos— a la teológica —tan relevantes en los siglos anteriores—, por no representar el ideal de ciencia buscada en esa época que desembocaría en el siglo xix —entre otras propuestas— en el positivismo de Augusto Comte, el materialismo dialéctico e histórico de Marx y el utilitarismo de Bentham y John Stuart Mill.

Este viraje hacia las ciencias físico-matemáticas, la naciente sociología, la dimensión práctica e histórico de la existencia humana, no implica que se *tematicamente formalmente* el significado de la vida cotidiana, pero sí se prepara el terreno para hacerlo desde la perspectiva secular porque se empieza a hablar de fenómenos vinculados a la acción, a la producción, la industria, la economía, la política, la utilidad o la búsqueda de la mayor felicidad para todos que —desde la perspectiva social— estaría dirigida a una sociedad más igualitaria impulsada por el progreso y la vida democrática. John Stuart Mill en un texto paradigmático a este respecto, nos dice lo siguiente: “Los valores morales que mi padre incorporaba a sus enseñanzas eran fundamentalmente los de los *Socratici viri*: Justicia, templanza, sinceridad, perseverancia, disposición para afrontar el dolor y, especialmente, el trabajo; respeto por el bien común, estima-

<sup>31</sup> René Descartes, *Discours de la méthode*. Ed. de E. Gilson. París, Vrin, 1976, pp. 61-62.

<sup>32</sup> “Pensamientos y visiones”, en *The works of Francis Bacon*. Ed. de Epedding. Londres, Ellis and Heath, 1857-1875, vol. III, p. 611.



ción de las personas de acuerdo a sus méritos y de las cosas de acuerdo a su utilidad intrínseca: una vida de esfuerzo, en oposición a una vida de dejación y abandono”.<sup>33</sup> Como puede verse, recoge diversos aspectos que se identifican con lo que aquí caracterizamos como vida cotidiana.

La Reforma luterana —por su parte— “al asumir [...] una posición contraria a cualquier forma de vida monacal y contemplativa”,<sup>34</sup> orientó su interés hacia la vida cotidiana de los demás hombres y el mundo del trabajo productivo, particularmente el político-económico, que en alianza con la doctrina calvinista de la prosperidad en los negocios temporales como señal de la bendición de Dios, hizo surgir una fórmula para empezar a construir desde parámetros diferentes a los heredados, una nueva visión del mundo que culminó en el ámbito anglosajón, con el espíritu del capitalismo y la ética protestante tan bien descrito por Max Weber.<sup>35</sup> Aquí, lo sabemos, las premisas de fondo son la doctrina de la predestinación que tiene en su base la expresión de Lutero “Sólo la fe salva”, y la necesidad de trabajar de un modo distinto al ideal de la ciencia teórica, lo que inauguró toda una tradición de orientación del mundo y de la vida en el ámbito anglosajón, como podemos apreciarlo en naciones como Estados Unidos e Inglaterra.

En el ámbito de la fe católica es hasta el siglo xx cuando se empieza a reconocer nuevamente la grandeza de la vida cotidiana al discutir el papel de la Iglesia y de los laicos en medio del mundo. Fue san Josemaría Escrivá quien en 1928 sostuvo —con audacia y en contra de la tradición de siglos del ideal de vida contemplativa vivida en los conventos o monasterios— que cualquier hombre o mujer viviendo bien su cristianismo y trabajo ordinario diversísimo en medio del mundo, podría salvarse y alcanzar la santidad, es decir, “ser contemplativos en medio del mundo”,<sup>36</sup> que no indica clericalismo ni pasividad cívica sino mentalidad laical.

Su mensaje es un impulso a ser hombres y mujeres que con su vida y trabajo honesto realizado con perfección, cualquiera que éste sea, puedan contribuir libre y responsablemente a la mejora de las estructuras temporales, de la civilización y la cultura.

<sup>33</sup> John S. Mill, *Autobiografía*. Introd., trad. y notas de Carlos Mellizo. Madrid, Alianza, 1986, pp. 69-70.

<sup>34</sup> Cf. Hernán Fitte, “La experiencia y la teología de la vida ordinaria”, en *El cristiano en el mundo*. Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2003, p. 291.

<sup>35</sup> Cf. Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona, Península, 1993.

<sup>36</sup> Una frase de san Josemaría que condensa esta idea es: “los pies en el suelo y los ojos en el cielo”.

El argumento teológico en apoyo de esta idea lo encontró en la Revelación: en las Sagradas Escrituras y en el modelo de vida de los primeros cristianos, sintetizado en la expresión: “todos somos hijos de Dios”<sup>37</sup> y no sólo la jerarquía eclesiástica y las órdenes religiosas como se creyó por siglos, con lo cual cualquier creyente a través de su vida y trabajo cotidiano<sup>38</sup> realizado con perfección y ofrecido a Dios puede contribuir de modo activo al cultivo y avance de las ciencias, el arte, la educación, la economía, la medicina, la empresa, el comercio y cualquier otra actividad humana honesta emprendida por las mujeres y hombres de nuestros días y los siglos por venir. Tal acontecimiento significó volver los ojos a este mundo aparentemente olvidado por los cristianos, para —desde allí— darle culto a Dios amando el mundo apasionadamente,<sup>39</sup> porque se convierte en el lugar propicio para el encuentro con los demás hombres y el trabajo ejercido con honradez de la índole que sea: contemplativo-productivo; intelectual-manual; teórico-práctico; relevante o sencillo; de la vida doméstica o de la vida pública; del ámbito político, deportivo, comercial, empresarial, etcétera. Cualquier trabajo en este contexto, resulta siempre importante porque su grandeza radica en la intencionalidad con que se realiza.

La sociología, por su parte, ha aportado a últimas fechas interesantes desarrollos sobre la vida cotidiana. Incluso ha surgido en su seno, un movimiento denominado “sociologías de la vida cotidiana” entre los que se encuentran Garfinkel, Goffman, Berger y Luckmann. Lo que tienen en común, es que consideran lo social en el plano intersubjetivo, y la cotidianidad como objeto investigable sociológicamente en el orden de la inter o intrasubjetividad, según señala Canales Cerón.<sup>40</sup> La intersubjetividad, parece hacer referencia al mundo interno de los sujetos, la intrasubjetividad a las relaciones entre ellos. La cotidianidad para ellos, se encuentra signada por la obviedad y la intersubjetividad, y se haya llena de simbolismo en “la vida cotidiana”, afirmaciones que concuerdan en *algunos aspectos* con las sostenidas en este escrito porque las vinculo con lo que fluye en la normalidad de la conciencia observadora que descubre *el peso y significado* de la vida cotidiana —y por lo mismo es relevante a nivel existencial— con una relevancia que sin excluir lo obvio destacada por algunas de estas sociologías, en la filosofía de la vida cotidiana la centro en *el hallazgo, la novedad*. No es, por tanto, lo rutinario lo característico de una vida cotidiana

<sup>37</sup> Cf. *Salmo 2, 7; Eph. 1, 4-5.*

<sup>38</sup> Cf. *Génesis 2, 15.*

<sup>39</sup> Cf. J. Escrivá de Balaguer, *Amar el mundo apasionadamente*. Pamplona, EUNSA, 1967.

<sup>40</sup> M. Canales Cerón, “Sociologías de la vida cotidiana”, en M. Garretón, y O. Bravo, comps., *Dimensiones actuales de la sociología*. Madrid, Allende Editores, 1995.

bien vivida sino *el encuentro con lo novedoso de cada día* y el ingrediente creativo que implica.

Para concluir estas notas históricas en el pensamiento filosófico del siglo XX, pensadores como Sören Kierkegaard, Edmund Husserl, Martín Heidegger, Hannah Arendt, Alisdar MacIntyre, Charles Taylor, Leonardo Polo, Alejandro Llano, Pier Paolo Donati, Xabier Etxeberria, R. Alvira, etcétera, han vuelto los ojos —en mayor o menor medida, a través de sus escritos éticos y antropológicos—, a este tema central para la vida de cualquier persona.

### Sobre la vida cotidiana

En este apartado lo que pretendo es responder a dos preguntas: ¿qué entiendo por vida cotidiana? Y ¿cuáles son algunas de sus categorías? Con la primera pregunta me refiero —lo he dicho anteriormente— al tipo de vida que vive cualquier hombre o mujer sin ningún tipo de circunstancia especial que vuelva extraordinaria su vida: en la familia, en la escuela, en el trabajo, en su ambiente social y político, en el comercio, la empresa, en sus diversiones, descanso, amistades, con sus problemas y luchas, anhelos y esperanzas..., en una pequeña comunidad sin renombre o en una gran ciudad, perfilado por ciertas tradiciones y cultura, creencias e idiosincrasia, que se convierten en el lugar propicio para vincularse con los *otros*, *reconocerles* y *trabajar creativamente* en la construcción de su propio entorno, en un tiempo y lugar determinados.

Con ello trato de volver la conciencia observadora —la vista y la reflexión intelectual— a la vida de todos los días, al ámbito donde puede discurrir *con sentido* o *sin él* la propia vida, y cultivar, experimentar, vivir, lo que Charles Taylor denomina *valoraciones fuertes* (*strong evaluations*),<sup>41</sup> que relaciona con aquellos “fines y bienes independientes de nuestros deseos, inclinaciones, opciones, y constituyen los criterios por los que se juzgan dichos deseos y opciones”,<sup>42</sup> en la forja de las creencias y principios del ser humano desde su entorno vital específico —desde sus mejores espacios vitales—, como son la familia, la escuela y el mundo del trabajo en su diversidad de vertientes: política, económica, social, artística, deportiva, etcétera.

<sup>41</sup> Cf. Ch. Taylor, “What is Human Agency?”, en *Philosophical Papers I*. Oxford, Blackwell, 1977, pp. 15-45.

<sup>42</sup> Cf. Ch. Taylor, *Sources of the self. The making of the modern identity*. Cambridge, Harvard University Press, 1989. Usaré la versión castellana del original en inglés: *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Trad. de Ana Lizón. Barcelona, Paidós, 1996, p. 35.

En este tenor, entiendo que cualquier vida humana es una vida *corriente*,<sup>43</sup> una vida que transcurre en el tiempo, en la historia, e —incluso— en su propia historia (que es su biografía personal), pero no únicamente, si advertimos la ontología de su ser signada de materia y espíritu, que le dota de una especial trascendencia, no solamente cognoscitiva, sino ética, espiritual y social. De esta manera, vamos más allá de las contingencias de la vida, de la fugacidad de la historia, del puro recuerdo, de la memoria, del pasado, para inscribirnos activamente en el presente donde vivimos la vida vivida día tras día, que se abre libertaria y prospectivamente al porvenir, apoyada en su fuerza espiritual, al pensar, al querer, al imaginar creativamente, qué puede hacerse y se hace con las diversas realidades y posibilidades conocidas y concebibles por el hombre.

Y esto —en diferentes niveles— es propio de cualquier ser humano, forma parte de su vida corriente, que es la única vida que le ha tocado vivir y donde puede encontrar la felicidad o ser profundamente infeliz, darle sentido a su vida o encontrar el sinsentido, la oquedad existencial. Es por eso que la vida ordinaria, como problema o como gran tema, no es un asunto trivial ni está envuelto en la obviedad, sino se trata de *un marco de referencia antropológico-ético con repercusión metafísica, capaz de abrirse a la trascendencia*, que puede convertirse en el núcleo mismo de la vida buena, porque lo cotidiano de la vida forma parte de *la identidad constitutiva del ser humano* y no sólo de la identidad moderna como sostiene el gran filósofo canadiense Charles Taylor en *The Ethics of Authenticity*.<sup>44</sup> La vida cotidiana es el tipo de vida por la que transcurre la vida de todo hombre aún en situaciones extraordinarias no importando el tiempo y lugar.

Es cierto, sin embargo, que tratando de caracterizar descriptivamente esa noción desde la razón, bien puede decirse de la vida ordinaria lo que Taylor afirma respecto de la identidad moderna: se trata de “un conjunto de comprensiones (casi siempre desarticuladas), de lo que significa ser un agente humano en los sentidos de interioridad, de libertad, de individualidad y de estar encarnado en la naturaleza”,<sup>45</sup> lo que implica que cada ser humano “es diferente y original y dicha originalidad determina cómo ha de vivir”.<sup>46</sup>

<sup>43</sup> Entiendo la expresión en el sentido de *currens*: que corre, que discurre como vida común, vida ordinaria y no en el sentido de carecer antropológicamente de importancia.

<sup>44</sup> Cf. Ch. Taylor, *The Ethics of Authenticity*. 11a. ed. Cambridge, Harvard University Press, 2003. (Existe versión en castellano: *La ética de la autenticidad*. Barcelona, Paidós, 1994.)

<sup>45</sup> Ch. Taylor, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, p. 11.

<sup>46</sup> Con esto quiere decir superar la epistemología racionalista-individualista de una concepción liberal del yo, por la vía de la interpretación de significados en las formas de interioridad humana que da lugar a formas de moralidad constitutivas de la identidad moderna donde la cuestión de la identidad

La determinación de esa vida en lo que respecta a la interioridad, libertad, e individualidad de los seres humanos, discurre —se patentiza— en la vida cotidiana, que se muestra casi siempre como un conjunto de comprensiones desarticuladas, de allí la dificultad de su delimitación conceptual. Me parece, sin embargo, que a través de la vida de cada día, los seres humanos trazamos las líneas de desarrollo de *nuestro propio trabajo y personalidad* en un determinado contexto tempo-espacial, que para que se torne favorable para la propia vida requiere *la autocomprensión del sentido* de lo que implica vivir bien en el cotidiano discurrir de los días, que se convierte en el marco propicio para entender lo que significa la grandeza de la vida ordinaria. De otra forma, la comprensión de la vida cotidiana y su valor no resulta sencilla. Más bien puede convertirse en algo incomprensible envuelto en la rutina, en la nimiedad, con lo que se pierde el sentido de la vida.

Como he sostenido, Charles Taylor es de los pocos filósofos contemporáneos que han abordado este tópico en su búsqueda de la identidad moderna. Para él la *afirmación de la vida cotidiana* es uno de los aspectos relevantes de dicha identidad, e —incluso— es “una de las ideas más potentes de la civilización moderna”,<sup>47</sup> “clave de la cultura moderna”,<sup>48</sup> sobre la que se afinca como eje moral “la actividad productiva y la vida familiar como hechos centrales de nuestro bienestar”,<sup>49</sup> con lo que vuelve los ojos a realidades que para la civilización contemporánea, el mundo de la cultura y las ciencias actuales, podrían resultar irrelevantes e incluso incomprensibles, por no responder a ninguno de los paradigmas que conciben la vida que vale la pena vivir en otros ámbitos existenciales distintos a la vida ordinaria.

La expresión “vida corriente” (*the ordinary life*) es un término que introdujo en sus escritos “para designar esos aspectos de la vida humana que conciernen a la producción y a la reproducción, es decir, al trabajo y la manufactura de las cosas necesarias para la vida, y nuestra vida como seres sexuales, incluyendo en ello el matrimonio y la familia”.<sup>50</sup> En otro texto básico sostiene: “quiero llamar ‘vida corriente’ a la vida de la producción, y de la familia, del trabajo y del amor (I want to call ‘ordinary life’, that is, the life of production and the family, of work and love)”.<sup>51</sup>

parece central. Así lo dice: “La idea que toma cuerpo a finales del siglo XVIII es que cada individuo es diferente y original, y que dicha originalidad determina cómo ha de vivir” (*ibid.*, p. 397).

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>48</sup> *Idem.*

<sup>49</sup> *Idem.*

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 227.

<sup>51</sup> Ch. Taylor, *The Ethics of Authenticity*, p. 45.

Tales ideas resultan claves —desde la filosofía— para la comprensión de lo que implica la vida ordinaria de casi cualquier ser humano. Su trabajo va en la línea de situar al hombre en el mundo en lo que de *trascendente* (¡qué paradoja!) pueda realizar en *el discurrir de su vida diaria* como corresponde a las dimensiones vitales mencionadas (trabajo, matrimonio, familia, amor), que son los carriles esenciales a nivel existencial, por los que crece la vida de casi cualquier mujer y hombre. En ese sentido, contribuye a edificar junto a otros humanistas, ese nuevo marco de referencia antropológico y ético que no sólo forma parte de la identidad moderna como él defiende, sino —creo— se va más allá porque la reflexión en torno de la vida ordinaria forma parte de la *identidad constitutiva del ser humano*. Todos los seres humanos, en mayor o menor medida, vivimos en la cotidianidad de la vida, hecho que no le quita relevancia al discurrir de nuestra propia vida sino más bien muestra una categoría clave para *la auto comprensión personal y lo que implica ser hombres*.

La reivindicación, rehabilitación o afirmación de la vida cotidiana (como quiera decirse) se convierte, entonces, en un *nuevo marco de referencia antropológico y ético* que trae consigo *el desbaratamiento jerárquico* que representa invertir —podríamos decir con Hannah Arendt—<sup>52</sup> los marcos ético-vitales donde el aprecio personal y público se centraba en la búsqueda de la fama y el éxito, el poder, la riqueza y el placer, o en las vidas dedicadas a la ciencia o cualquier actividad deslumbrante, pero nunca en la vida en familia, en el matrimonio, en los hijos (somos “seres sexuales”), en el amor, en el mundo laboral donde queda incluido el trabajo manual (“la manufactura de las cosas necesarias para la vida”), o —con los comunitaristas— en el del ciudadano preocupado solidariamente por *los otros*, en quien una primera manifestación de esa actitud, es el respeto y reconocimiento de su dignidad y derechos que —lo sabemos— forman parte de los rasgos de la cultura moderna.

La cotidianidad de la vida resulta, por ende, muy importante, porque en ella se encuentra la respuesta —aún desarticuladamente— a la pregunta por el sentido de nuestras vidas y se puede tener una mayor conciencia de la propia identidad, de la actividad productiva y reproductiva, de la responsabilidad y libertad en asuntos como la prosperidad propia y la de los demás, la búsqueda del bienestar y la felicidad, tópicos estos últimos que parecían privativos de filosofías de corte político-social como acontecía con el utilitarismo, el pragmatismo, el marxismo, pero que, sin embargo, son *temas y problemas* esencialmente humanos y pueden ser recogidos por una *filosofía de la vida cotidiana* que va más allá —y aquí

<sup>52</sup> Cf. H. Arendt, *La condición humana*. Barcelona, Paidós, 1996.

con María Pía Chirinos— de los límites que la filosofía clásica e ilustrada pudieron darle.<sup>53</sup> Eso no indica que al poner en el foco de la discusión la cotidianidad de la vida, se renuncie a *la filosofía perenne*, a la búsqueda de la trascendencia sino más bien se nutre de ella, ampliando su horizonte a lo concreto del vivir humano porque su reflexión gira en torno “al hombre real, que habita un mundo vivo, en el que trabaja, ama y sufre”.<sup>54</sup>

Este tipo de pensamiento es profundamente antropológico, es profundamente humano, tiene una vertiente social incuestionable e incluye en su consideración además del mundo del trabajo, la familia, y el descanso, un aspecto poco comprendido que es del sentido del dolor y de la enfermedad, es decir, el lugar que posee el sufrimiento en la propia vida o en la de otros, sean familiares, amigos, conocidos o desconocidos. El sufrimiento humano no sólo es de tipo físico, sino también psicológico y moral-espiritual que incluye —como ha dicho un gran intelectual de nuestro tiempo— el sufrimiento por la injusticia y la violencia y la lucha por la verdad, la justicia, el bien y la paz; en suma, por los derechos humanos. En todos esos casos lo que busca una perspectiva humanista es el alivio, el remedio a esos males a través de los medios más adecuados, sean de índole científica y técnica (tal es el papel de la medicina y todo el aparato tecnológico que se encuentra a su servicio), o de carácter asistencial, educativo, de solidaridad a nivel local o internacional.

En este sentido, la preocupación por el alivio del sufrimiento tan propio de la civilización actual, es una derivación de la relevancia que queremos conceder a la afirmación de la vida corriente y, más particularmente, a la vida en familia, lugar originario donde primeramente se nos otorga cariño, reconocimiento y autonomía y que con relación al dolor “colorea nuestra comprensión de lo que en verdad significa el respeto hacia la vida y la integridad humanas”,<sup>55</sup> que no excluye la responsabilidad social de quienes como los gobernantes y el Estado tienen en este aspecto.

Es, pues, en la vida cotidiana donde empezamos a forjarnos como personas, donde podemos realizarnos de manera plena, en términos de trabajo, producción y descanso, en la vida matrimonial y familiar, en la vivencia del amor, la libertad y del reconocimiento al otro. Paradigmas antropológicos distintos a este enfoque —generalmente— olvidan esos asuntos por considerarlos triviales, “inferiores”,

<sup>53</sup> Cf. María Pía Chirinos, “Humanismo cristiano y trabajo. Reflexiones en torno a la materia y al espíritu”, en: [www.unav.es/iae/publicaciones/humanismo\\_cristiano.pdf](http://www.unav.es/iae/publicaciones/humanismo_cristiano.pdf)

<sup>54</sup> Alejandro Llano, *La nueva sensibilidad*. Madrid, Espasa-Calpe, 1988, p. 124, *apud* María Pía Chirinos en *op. cit.*

<sup>55</sup> Ch. Taylor, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, p. 28.

en orden a *otras* finalidades y actividades de la vida a las que se les otorga una mayor densidad antropológica, ética y social.

Me parece que eso es un equívoco aun cuando esa situación no deja de ponernos en tensión e incluso en conflicto para revisar críticamente que es eso de la vida corriente o cotidiana. Lo importante, sin embargo, es percatarnos de que la vida humana puede realizarse de manera plena en la vida diaria, en el seno de la vida misma: en la familia, en el trabajo, en las relaciones de amistad y en las relaciones sociales de diversa índole. La manera de hacerlo puede ser por caminos muy diversos como diversos somos los seres humanos que la vivimos. En este tenor, en apoyo a la legitimidad de esta propuesta, presento lo que he denominado algunas *categorías o dimensiones de la vida cotidiana*. Revisémoslas brevemente:

- 1) Reconocimiento de *la dimensión secular* por la que discurre nuestra vida, lo cual significa saber que este mundo en el que hemos nacido está en nuestras manos y se convierte en el ámbito propicio para crecer y desarrollarnos, relacionarnos con otros seres humanos, cuidar de la naturaleza, el medio ambiente y edificar la ciencia y la cultura, la política y la economía, el comercio, la diversión y el descanso. Es también el terreno de los grandes relatos históricos, de las tradiciones y creencias trascendentes —entre ellas la de un Ser Supremo como lo muestra la historia de las religiones—, que no tiene por qué excluirse de la reflexión sobre la dimensión secular de la vida humana. Secularidad y creencia, secularidad y conocimiento de fe, no son términos ni realidades contradictorias. Esto lo afirmo porque en diversos ensayos provenientes de la Ilustración —con su culto a la razón emancipada— se perdió la armonía y distinción entre razón y fe, para dar paso a un racionalismo “despotenciado de toda ordenación trascendente cayendo en la secularización”.<sup>56</sup> Una secularización de carácter ateo.

La dimensión secular que aquí defiendo es distinta. Significa en el ser humano “vivir en el mundo, trabajar en el mundo, construir el mundo, amar el mundo”, en unas determinadas coordenadas espacio-temporales *provenientes del siglo (saeculum)* en el que se vive y dentro del cual acontece la propia vida con múltiples oportunidades de realización en los diversos ámbitos vitales, uno de ellos, el de la libertad de creencia que aperturiza a lo trascendente. Es ésta la dimensión secular que expresa

<sup>56</sup> Cf. H. Cuéllar, “La posmodernidad y la crisis de la razón ilustrada”, en *Actas del Congreso Nacional de Filosofía*. Chihuahua, 1991.



la condición del ser humano en las estructuras temporales, pero siempre abierto a cualquier aspiración trascendente, si así lo desea. Dimensión secular pues no indica aquí secularización con su clausura a lo trascendente para moverse únicamente con categorías inmanentes, sino reconocimiento del lugar originario en donde de manera natural y novedosa —en la vida ordinaria— puede discurrir la vida del ser humano, en este mundo complejo y plural.

- 2) *Dimensión antropológica*. Con ello significo que en la vida cotidiana puedo encontrar e ir forjándome el sentido de mi propia existencia mediante el autoconocimiento, la mirada prospectiva y pequeñas o grandes metas concernientes a la vida en familia, el matrimonio, el trabajo o la vida de relación social. Es por eso que ese tipo de vida —dentro de su dinamismo y complejidad específicos— no tiene por qué ser el lugar de la rutina, de los “tiempos perdidos”, de la falta de sentido de la vida. Más bien, mucho hay que hacer en este espacio vital que no se puede ignorar ni despreciar porque —al hacerlo— estaríamos dejando pasar momentos preciosos de realización personal, de apertura social, de trabajo colaborativo y emprendedor, de atención, servicio y reconocimiento de los otros.

Se convierte este tipo de vida —en expresión de Charles Taylor— en el lugar del *sentido de la dignidad*. Éstas son sus palabras:

Podría consistir en nuestro poder o en nuestro sentido del dominio del espacio público: o en nuestra invulnerabilidad ante el poder, o en nuestra autosuficiencia: o en saber que gustamos a los demás y nos admiran [...]. Pero, muy frecuentemente, el sentido de la dignidad se funda en [...] el sentido que yo pueda tener de mí mismo como propietario de una vivienda, padre de familia, poseedor de un empleo y sostén de quienes de mí dependen, todo ello puede ser la base de mi sentimiento de dignidad.<sup>57</sup>

Con ello recojo una noción de dignidad que brota del aprecio por uno mismo y lo que como sujetos responsables podemos realizar en el espacio íntimo de la familia, de las relaciones laborales y sociales, que implica vivir con esmero la cotidianidad de la vida.

- 3) *Dimensión ética*. La comprensión de la vida de todos los días, *no implica la trivialización de la vida* ni que “cualquier cosa que hagamos es aceptable”.<sup>58</sup> Si así ocurriera, el interés por las *intuiciones morales universales* carecería de sentido, lo mismo que la pregunta por el *significado de*

<sup>57</sup> Ch. Taylor, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, p. 30. Las cursivas son mías.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 28.

*la dignidad humana* que si bien en el texto anterior tiene un cariz basado en el reconocimiento, no deja de hacer alusión a otro sentido mucho más profundo conectado con *la ontología de la persona*, con su propia naturaleza inviolable y sagrada, fuente de sus derechos más legítimos y responsabilidades para consigo mismo y con otros.

- 4) *Dimensión relacional*: nadie viene al mundo solo ni vive su vida cotidiana encerrado en su propia subjetividad como sugiere la doctrina leibniziana de las mónadas. Más bien lo que se da es la *intersubjetividad*, entendiendo esta expresión como la *comunicación entre personas* a través del *logos*, a través de su pensamiento y lenguaje, de sus afectos y corazón, intercambiando, mostrando o donando el producto de su esfuerzo y creatividad en el mundo del trabajo y las relaciones sociales.
- 5) *Dimensión práxica y poética*: corresponde al trabajo de cada día en su multifacético desarrollo y manifestación, que alberga desde los oficios y ocupaciones más simples, hasta los que requieren un alto grado de especialización científica y tecnológica, de responsabilidad familiar y social. Es en el reconocimiento de las virtualidades del trabajo cotidiano, desde donde se comienza a fraguar el futuro de las personas y se encuentran los mejores bebederos al mundo de la educación y la cultura. Para ello hace falta además del esfuerzo, la disciplina y la constancia, el cuidado de las cosas pequeñas, de los detalles menudos que conducen a terminar con perfección la obra iniciada (poner “la última piedra”), que no sólo otorga competencia a quien la realiza sino es fuente permanente de crecimiento en virtudes.
- 6) *Dimensión aporética*: la vida está tejida de luces y sombras, de alegrías y tristezas, de realizaciones y problemas. Basta mirar la historia de cualquier vida humana, de las familias, las instituciones sociales, financieras, políticas o de la humanidad en general: se encuentran surcadas por problemas que cotidianamente hay que resolver, pero ése es el reto que forja el carácter (*ethos*) porque pequeños o grandes problemas siempre aparecen y forman parte constitutiva de la condición e historicidad humanas. Pensemos en la enfermedad, las dificultades personales, en la familia, el trabajo, la organización (o desorganización) política y social, en las guerras, la violencia y las grandes injusticias que son fuente constante de problemas. Mas lo relevante de esta dimensión no es quedarse en el problema sino saber resolverlo, buscar soluciones, ser emprendedor, tener visión y *abrir nuevas sendas* que otorguen subjetivamente, a quienes lo enfrentan, la satisfacción de la batalla ganada. Lo relevante aquí es la búsqueda de soluciones que es el eterno camino de quien busca el crecimiento personal (o institucional), en la vida ordinaria.

- 7) *Dimensión lúdico-festiva*: es el ámbito donde no se ha dejado de reconocer la seriedad de la vida, sin embargo se entreteje con la fiesta, el humor, el juego, la diversión, la broma, que forman parte integrante de la cotidianidad de la vida ¿quién puede negarlo? Por eso es que cualquiera de esas actividades se encuentran emparentadas con la sonrisa, que —cuando es franca— emerge del alma humana como proyección de su intimidad gozosa.

Huizinga al hablarnos del juego humano, lo considera una actividad libre y llena de sentido,<sup>59</sup> que se encuentra fuera de la disyuntiva verdad-falsedad, bondad-maldad y la vincula a lo estético, no en el sentido de búsqueda de la belleza sino de la creatividad que una actividad así implica: siempre se están inventando juegos. El juego, además, siempre es novedad, emoción, pasión, “arrebato”, trátase de un video-juego, de un partido de fútbol o de una competencia olímpica.

La fiesta forma parte de los ritos del ser humano y —eventualmente— como afirma Pieper se encuentra vinculada a lo sagrado,<sup>60</sup> a lo heroico, pero también a las tradiciones familiares o a las reuniones festivas entre amigos. Esencial al sentido de la fiesta es proyectar *la alegría de existir* que conduce a la celebración como punto de encuentro con los otros.

El buen humor, el chiste y la broma colorean el discurrir de la vida cotidiana porque son manifestaciones de un cierto regocijo que impulsa a sonreír y pasársela bien, lo cual no significa caer en la superficialidad. Más bien representan situaciones propias de la vida corriente que rompen la solemnidad, impiden la rigidez y tomarse todo absolutamente en serio. Juego, fiesta y buen humor flexibilizan los trabajos y responsabilidades de la vida de cada día.

- 8) *Dimensión teológica*: para la comunidad de creyentes —particularmente los laicos congruentes con su fe dentro del mundo cristiano— este universo es el lugar del encuentro con Dios, con las obras salidas de sus manos, con los demás hombres, mundo al que no puede renunciar, despreciar o destruir, sino más bien cultivar promoviendo los altos ideales de la ciencia, de la tecnología, de la cultura, de la educación, del aprecio de la naturaleza, los logros del progreso humano y las enseñanzas de la historia, mediante un trabajo acabado hasta el último detalle.

Para un creyente así, este mundo se convierte en el mundo de las solidaridades, de la búsqueda de la verdad, el bien, el amor, la libertad,

<sup>59</sup> Cf. Johan Huizinga, *Homo ludens*. Madrid, Alianza, 1990.

<sup>60</sup> Cf. Josef Pieper, *Una teoría de la fiesta*. Madrid. Rialp, 2006.

la justicia y la paz. Lo que le importa es colaborar creativa y libremente en la construcción de la ciudad temporal desde el impulso interior de sus propias creencias. En él (trátese de hombre o mujer de cualquier raza y condición) la articulación entre ciencia y fe es connatural, por el reconocimiento a la armonía y distinción que se da entre esos saberes que no son excluyentes sino complementarios en el gran tema del conocimiento humano.

Una última observación no exenta de valoración crítica: no dudo que —con relación a la vida ordinaria— a lo que *habitualmente* se entiende como vida ordinaria, todos en alguna ocasión de nuestra propia vida vivimos alguna situación extraordinaria. Es esto lo más normal. Hay otras personas —las menos— que por sus circunstancias particulares *viven situaciones llamativas (extraordinarias o atípicas)* por un mayor periodo de tiempo, como puede acontecer con figuras públicas de la política, del deporte, de la ciencia, de los negocios, del arte, o de aquellos que adoptan modelos de vida que no responden a los esquemas de vida de la vida ordinaria y dedican su existencia entera a esa actividad como acontece con el trabajo castrense. Para todas estas personas su vida discurre temporal o permanentemente, en esa “cotidianidad” específica, que es un tipo de vida que no representa lo que para la mayoría de las mujeres y hombres concretos, es la vida normal de todos los días.

Fecha de recepción: 11/04/2008  
Fecha de aceptación: 03/10/2008