

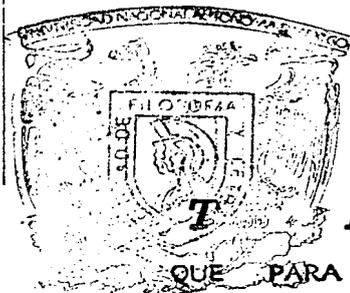
5  
20



# UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

“ APUNTES PARA UNA TEORIA CRITICA DE LA CULTURA Y LA COTIDIANIDAD ”



**T E S I S**

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE:  
LICENCIADO EN FILOSOFIA

★ P R E S E N T A :

SECRETARIA DE EDUCACION PUBLICA  
GREGORIANO GRAVE TIRADO  
ASUNTOS ESCOLARES



Universidad Nacional  
Autónoma de México



## **UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso**

### **DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

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

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

INTRODUCCION.- FILOSOFIA, CULTURA Y COTIDIANIDAD.

Lo que nos parece natural es -cabe suponerlo- solamente lo habitual de un largo hábito que ha olvidado lo insólito de donde proviene. Y, no obstante, -eso insólito es lo que provocó un día la extrañeza del hombre y llevó al pensamiento el asombro.

Heidegger.

La filosofía es el intento metódico y tenaz de llevar la razón al mundo; -esto condiciona su posición precaria, -controvertida. Es incómoda, obstinada y, además, carece de utilidad inmedia-ta; es pues una fuente de disgustos.

Horkheimer.

A la cotidianidad se la sitúa tradicionalmente en un ámbito inmediato. La cultura, en cambio, se enmarca en los niveles más alejados de la naturaleza; su ámbito está, pues, cargado -de mediaciones. De tal manera que cultura y cotidianidad han -sido concebidas -en términos generales- como antípodas. La cultura sería lo puramente espiritual y racionalista. Cultura es cultivo del espíritu. Esta estaría entonces conformada por las esferas de la literatura universal, de la música culta, etc. -En contraste, la cotidianidad sería el ámbito inmediato en que se mueve todo hombre; la cotidianidad sería lo sórdido, la pobreza manifiesta en nuestra condición de ser hombres.

Por otra parte, y frente a los pasados intentos de sistematización que hacían de la filosofía un discurso cerrado y pretendidamente adecuado con la realidad, la filosofía derivando a partir de Marx y Nietzsche se ha erigido como un discurso crítico, no meramente explicativo e interpretativo de la realidad, sino como un discurso que a la vez que cuestiona a la realidad se suma a ella en su proceso constitutivo; es decir, la realidad no es una realidad acabada sino que así como -actualmente- contiene elementos que pueden terminarla totalmente, contiene también otros gestadores de cambios radicales en su constitución. Es tarea de la filosofía discernir -- críticamente los elementos de nuestra realidad. El pensador francés H. Lefebvre redefine provisionalmente a la filosofía de la siguiente manera: "...como una tentativa para hacer entrar en un conjunto de reflexiones y de conceptos la mayor -- parte posible de la experiencia humana actual, la de nuestra época llamada "moderna", tanto la experiencia práctica como -- la del amor, la de la acción política o la del conocimiento. -- Salimos así de la tradición sistemática y de la tautología -- que hace del discurso filosófico una filosofía del discurso" (1). La filosofía debe ser filosofía actual. La no realización de la filosofía le confiere a ésta su rango de necesaria. En una sociedad en donde el sujeto concreto se encuentra perdido, diseminado en apariciones esporádicas, surge como tarea de la filosofía el rescatar a ese sujeto de las sombras a las que ella misma lo ha condenado. Así, pues, en referencia a la

cultura y a la cotidianidad se trataría de reelaborar críticamente dichos conceptos de tal manera que ya no aparezcan como opuestos sino que se presenten en su íntima relación. La cultura no está hecha sólo con el espíritu; la cultura también es de carne, de deseos, de trabajo, de juego. Y, por otra parte, en la cotidianidad hay una cierta espiritualidad que la permea, que le da sentido a la aparente sordidez de su inmediatez. Así, pues, la cotidianidad no es algo meramente inmediato que se comprenda por sí misma y radicalmente alejada de todo tipo de mediación con la cultura. El analizar filosóficamente las mediaciones entre la cotidianidad aparentemente inmediata y la cultura aparentemente ensimismada en su constitución será objetivo de nuestro trabajo. "A la filosofía le correspondería disolver la apariencia de lo comprensible de suyo, así como también de lo incomprensible". (Adorno. "¿Para qué aún la filosofía?". Intervenciones. Monte Avila, p. 18).

Así, sólo pretendemos apuntar la necesidad de una crítica de la cultura y de la cotidianidad que apunte hacia una crítica futura de las filosofías que queriendo descubrir al hombre lo han encerrado en sus apariencias. Nuestro proyecto va hacia el análisis del sujeto concreto en el cual confluyen la cultura y la cotidianidad.

"Inmediata y sufrida por quien la vive, la cotidianidad sirve de mediación entre la naturaleza y la cultura. La falsa luz que la aclara se disipa y da lugar a la verdadera claridad de la crítica. Simultáneamente, su solidez aparente se --

conmueve, deja aparecer la naturaleza y la cultura que ella une. La cultura que la mantiene en esta situación se disuelve teóricamente, y la naturaleza retoma su fuerza pero a distancia, lejos del hombre y de lo humano, que se trata de redefinir" (2).

Naturaleza y cultura no son entidades separadas del hombre; y el hombre no es mero ser racional, en él confluyen --- cuerpo y alma, razón e instintos. El hombre es autor de sí mismo. Su gestación y permanencia requieren de un enfrenta--- miento continuo con la naturaleza y él mismo es "naturaleza" pero no solamente eso. Desde el primer momento de su constitución el hombre ha segregado cultura. Se ha cultivado a sí mismo y de esta manera ha posibilitado la superación del ámbito meramente natural. En un primer momento, la cultura está estrechamente ligada con fenómenos meramente naturales. La naturaleza asombra al hombre y éste intenta explicarsela de tal manera que lo haga sentirse unido a ella. La religión, los mitos, los ritos, el lenguaje, son intentos del hombre por comunicarse con la naturaleza, por constituirse en "unidad" con ella. Sin embargo, lentamente se está dando el salto que terminará por concebir al hombre y a su cultura como entes meramente espirituales, racionales. La cultura se vuelve extraña al hombre. Se constituye como patrimonio de una minoría y en su nombre se cometen toda clase de atrocidades contra lo otro; contra la naturaleza y contra otras sociedades y culturas. La cultura se convierte en un instrumento de dominio que preten-

de suprimir todo lo diferente, todo lo contradictorio. La "alta" cultura se constituye en una mentira: en filosofía se crean los grandes sistemas en donde se disipan abstractamente las contradicciones reales de la existencia humana. De ser un elemento innovador y constitutivo de la relación hombre - naturaleza pasa a ser un mero discurso formal en cuyo interior se pretende que alberga la verdad del hombre; verdad que al estar dissociada de la realidad de la existencia empírica termina por ser su contrario: una fatal mentira, un error tremendo.

"Entre los motivos de la crítica de la cultura - escribe Adorno ocupa una posición central, desde hace mucho tiempo, - el de la mentira, o sea que la cultura pretende hacer creer - en una sociedad realmente digna del hombre, la cual no existe; que la cultura encubre las condiciones materiales sobre las que se levanta todo lo humano, y que con mitigaciones y consuelos contribuye para mantener en vida la mala determinación económica de la existencia" (3).

Esto es lo que llamaremos la positividad de la cultura.- Esto es, la cultura se define en una relación no crítica con la realidad, una relación de mera " explicación " y justificación. La crítica a la cultura así entendida, la reelaboración de su concepto estaría en función de recuperar su carga crítica, su modalidad de ser un elemento autoconstitutivo del hombre. Es decir, se trata de desenmascarar a la cultura mediante un análisis que le devuelva su carga crítica y su papel de elemento primordial en la realización del proyecto humano. -

Continúa Adorno:

" Identificar a la cultura únicamente con la mentira es lo más funesto en un momento en que aquella está convirtiéndose se real y absolutamente en ésta y exige celosamente tal identificación para dejar en evidencia todo pensamiento opositor. El hecho de que hasta hoy la cultura haya fracasado no es justificación para seguir fomentando su fracaso..." (4).

Este fracaso estriba en el alejamiento, el extrañamiento de la cultura respecto de la existencia empírica. La pretensión de la cultura por constituirse ensimismadamente en las más altas esferas del pensamiento la han hecho fracasar desde un punto de vista crítico. Sin embargo, en la medida en que a la cultura positiva no le importa transformar la existencia de los individuos concretos, lo que nosotros llamamos fracaso es para ella su propio triunfo. De aquí la necesidad de una crítica de la cultura que reclame para ésta su lugar " como forma de la existencia empírica " ( Adorno ). En esta consideración de la cultura encontramos el punto de entronque con el estudio de la cotidianidad. El hombre es un ser social. La cotidianidad es un modo de la existencia social. La cultura es otro modo de la existencia social dentro de la cual la cotidianidad se determina, adquiere sentido. Así, pues, es a partir de la praxis social, del proceso de producción y reproducción del hombre y de sus relaciones sociales, desde donde debe enfocarse el problema de la relación entre cultura y cotidianidad y de éstas con la totalidad de la configuración so-

cial. Se tratará de vertir claridad crítica sobre los conceptos de cultura y de cotidianidad y de sumarlos al proyecto de constitución de lo humano.

Después del fracaso del proyecto marxista de superar a la filosofía mediante su realización, la filosofía sigue siendo necesaria. Para Marx, la realización de la filosofía significaba - en un proyecto por demás hermoso y rescatable aún - hoy - la emergencia e instauración de lo verdaderamente humano. El problema actual de la filosofía es, creemos, que es esto verdaderamente humano? O, para decirlo en palabras de Heidegger, que es ese ser que pregunta por el ser y que en cada caso somos nosotros mismos? Mediante la crítica de la cultura y de la cotidianidad trataremos de acercarnos a este problema. Por qué la cotidianidad? Responde Lefebvre:

"El estudio de la cotidianidad tiene por objeto la praxis social, por su lado más humilde, más "material". Trata, - en la vida social tal como es, de determinar lo que hace que un ser humano sea humano, y lo que le impide ser humano" (5).

Mediante el estudio de la cotidianidad se le abren nuevas posibilidades al discurso filosófico de reflexionar sobre su fracaso anterior. El proyecto sigue siendo "cambiar la vida" como dijo alguna vez el iluminado Rimbaud y que hicieran suyo de alguna manera tanto Nietzsche como los surrealistas. Y es en la cotidianidad en donde podemos ver la necesidad de seguir pugnando por cambiar la vida y cambiarla de manera ra-

dical. Cambiar la vida implica cambiar al hombre mismo y cambiar al hombre significa cambiar los rasgos fundamentales en los cuales el hombre vive y dentro de los cuales se reconoce. Estos rasgos son la cultura. En el prefacio a Las Palabras y las Cosas Michel Foucault los llama "códigos fundamentales de una cultura" y da algunos ejemplos como los del lenguaje, los de la técnica, los valores, etc. Así este cambio de la vida humana implica un cambio en lo más fundamental de ella: la -cotidianidad. El primer paso es la crítica de ella como forma de discernir sus elementos caducos de aquellos gestadores de su propio cambio. Así, el proyecto de cambiar la vida no es -una quimera. Está inserto en el proyecto de comprender lo que el hombre es y el hombre no es un ente que esté dado de tal o cual manera y para siempre. El hombre es un ser en gestación cuya constitución aún no termina y, si logramos sobrevivir, -no terminará nunca del todo. Es posible cambiar la vida por--que en el estadio actual del hombre, aún con su grosera deses-peranza en muchos aspectos, es posible encontrar elementos que permiten pensar en transgredir de una manera radical el estado actual de su vida. Y, creemos, que esta es la tarea actual de la filosofía. La filosofía como crítica atroz del presente y como semilla germinadora del futuro; es decir, se trata de cuestionar mediante la crítica a lo constituido y de construir un proyecto crítico a lo por constituirse. Esto es lo que Lefebvre, bastante cerca de Nietzsche, denomina inversión marxista de la filosofía:

"Se trataría, pues, de la inversión de toda la cultura y la civilización fundadas sobre la jerarquía de personas, valores e instituciones, que justificaba la filosofía. Esta inversión se extendería a la cultura entera, y más aún a los elementos de la vida humana y del ser humano" (6).

En esto está en juego tanto el presente como el futuro de la filosofía. Está en juego la posibilidad del pensar mismo como pensar el presente y como pensarse a sí mismo de manera autónoma frente a los poderes que pugnan por mantener lo que es tal y como es y no de otro modo. Mientras la filosofía no se piensa a sí misma en relación con la realidad está en peligro de encerrarse en una serie de supuestas verdades en donde ellas mismas se prueban y se justifican. La filosofía debe pensar en libertad a la realidad y, también en libertad, pensar en la posibilidad del pensar mismo. (Cfr. Adorno. Mínima Moralía. Monte Avila, Pág. 215). Así pues, y volviendo a la filosofía como proyecto de constitución de lo humano, debemos ver al pensamiento como un intento por transgredir lo --- real, por ir más allá de la realidad presente. La filosofía debe buscar en lo real aquello que late ya en él pero que -- mientras tal realidad siga como está no puede manifestarse de cididamente. Se trata de expurgar en la realidad presente a lo gestador del futuro. Debemos pensar con esperanza. El extrañamiento, la enajenación atosigan al hombre por doquier de tal manera que su propia vida se le vuelve extraña. Sin embargo, no está de más recordar el proyecto del gran filósofo ---

Ernst Bloch para el cual: "La filosofía marxista es filosofía del futuro, ... es teoría-praxis de la tendencia inteligida, - una teoría-praxis viva, confiada en el acontecer, con la mirada fija en el novum" (7). El discurso filosófico se va formando tanto en la crítica de la realidad dada como en el intento por sobrepasar a dicha realidad. Sin embargo, no se trata de delinear un deber ser del futuro. Eso está fuera de --- nuestras pretensiones. El querer atar al futuro desde ahora - es precisamente la pretensión de lo que quiere permanecer, de lo que se niega al cambio. Debemos pensar con esperanza, sí, - pero también con cautela. La filosofía no ofrece una solución programática, ella es pensamiento crítico y libre. "En la diferencia entre pensamiento y solución se encuentra el potencial tanto de la verdad como de la locura. En la circunstancia de que ningún pensamiento garantice que no defraudará la esperanza que involucra, es donde puede hacer pie la locura" (8). La filosofía no garantiza no defraudar.

La forma en que enfrentamos el problema de tratar de pensar filosóficamente a la cultura y a la cotidianidad es de la siguiente manera. En el primer capítulo analizamos el proceso de constitución del ser humano a partir de su enfrentamiento con y en la naturaleza. La finalidad aquí es mostrar a la conquista de la naturaleza a través del trabajo como un proceso de autoconquista del hombre por sí mismo. El trabajo sobre la naturaleza trae como resultado la constitución del hombre como un ser fundamentalmente diferente frente a la totalidad de

lo dado. De aquí que nuestro análisis se extiende hasta el -- lenguaje como fundamento peculiar de nuestro ser cultural. Ca be aclarar que las descripciones en que tratamos de mostrar -- lo anterior no suponen una añoranza de alguna edad de oro que se pretenda recuperar sino que se trata de hacer una descrip-- ción negativa y abstracta del puesto del hombre en la natura-- leza con el fin de obrener algunas constantes históricas que nos permitan explicar no por qué existe el hombre sino por -- qué se hizo tal y como hoy es. Con esto ligamos con el segun-- do capítulo en el que pretendemos esbozar, a través de una re formulación de los conceptos de cultura y de cotidianidad, -- una crítica de la manifestación actual de nuestro ser. El pun to de partida es aquí el concepto marxista de cosificación, - fundamentalmente en su formulación hecha por el filósofo hún garo G. Lukács. Creemos que la cosificación entendida como -- "existenciario" de nuestro ser actual nos permite un acerca-- miento bastante rico al problema de la constitución de la - cultura y la cotidianidad. De aquí que también pretendamos -- apuntar una crítica de la condición humana asumida cosificada mente en tanto no se devela el concepto mismo de cosificación. A esto, siguiendo al joven Hegel, lo llamamos cultura y coti-- dianidad positivas. El hombre "liberado" de la naturaleza se encuentra ahora sometido a leyes económicas temporalmente ver daderas pero humanamente falsas dentro de las cuales compren-- de y estructura su propio ser. El inmenso desarrollo de la -- técnica y la constitución de la llamada cultura de masas son

también ámbitos que nos permiten acercarnos, críticamente, a la comprensión de nuestro ser actual.

Por último, y desde siempre, la filosofía es más que una solución un señalamiento abierto a los problemas. Así, nuestro fin fundamental era señalar y acercarnos a algunos problemas que consideramos impostergables para el pensar filosófico. De aquí que en nuestras conclusiones y a la luz de los problemas abiertos en los dos capítulos centrales retomemos el análisis hecho en la Introducción, a saber, la relación entre filosofía, cultura y cotidianidad.

Entendida a la filosofía como el enfrentamiento entre un sujeto y los problemas del mundo, lo que hemos hecho y lo que hemos dejado de hacer es algo que, por ahora, sólo a nosotros incumbe.

## NOTAS.

- 1.- H. Lefebvre. "Crítica de la Vida Cotidiana", en Obras I.  
A. Peña Lillo editor, pág. 278.
- 2.- Ibid, Obras II, Pág. 446.
- 3.- Adorno. Mínima Moralia. Monte Avila, Pág. 45
- 4.- Ibid, pág. 47.
- 5.- H. Lefebvre. "La Suma y la Resta". Obras I, pág. 149.
- 6.- Ibid, pág. 152.
- 7.- E. Bloch. Prólogo a El Principio Esperanza. Aguilar, --  
pág. XVIII.
- 8.- Adorno. " Opinión, Locura, Sociedad ". Intervenciones.  
Monte Avila, pág. 141.

## 1.- NATURALEZA Y CULTURA.

Durante siglos, las preguntas que han impulsado la tradición filosófica han sido las mismas; ¿qué somos?, de dónde venimos?, a dónde vamos? el hombre - en este caso el filósofo - ha tratado de encontrar las "respuestas" a estas preguntas. - Ha tratado de conocer lo que somos y de este afán por conocer ha nacido la filosofía como reflexión sobre el conocimiento. Esta amalgama de "conocer" y de "conocer" sobre el "conocer" ha guiado de alguna manera - no es exagerado decirlo - el --- acontecer histórico del hombre occidental. Las preguntas del filósofo preguntan por nosotros mismos. En sus respuestas nos definimos, nos determinamos, nos afirmamos o nos negamos. Con sus "respuestas", el filósofo " establece " lo que somos. Luego la conceptualización sucumbe ante la realidad y es necesario pensar de nuevo nuestro ser para tratar de encontrarnos - en él. De esta manera, responder a lo que somos significa establecer fronteras: lo que hemos dejado de ser de lo que somos y esto de lo que aún no somos. Pero las fronteras no son absolutas- y menos las del tiempo. Somos en el tiempo. La dimensión temporal está intrínsecamente ligada en la misma formulación gramatical de las preguntas.

Lo que ahora llamamos hombre en un principio fue mera naturaleza; el hombre surge de y frente a la naturaleza. La necesidad de su existencia no está dada por precepto o por un acto de creación surgido de la nada y manifestado a través del -

amor de un ser sobrenatural para con sus creaturas. La necesidad de la existencia del hombre está dada por la confluencia, probablemente única en todo un sistema astral, de " las circunstancias indispensables para su aparición " (1). La naturaleza, y con ella, el hombre son antes que nada posibilidad de ser. En lo que concierne al hombre esta posibilidad de ser se realiza sólo por la lucha, paradójica y necesaria, contra la naturaleza. Venimos de la naturaleza y somos contranaturaleza; es decir, cultura. Esto es lo que pretendemos explicar en esta primera parte del trabajo.

### 1.1.- El proceso de trabajo

Se ha definido al hombre de muchas maneras: animal racional, animal político, ser dador de formas, etc. Todo esto es cierto. Sin embargo, lo peculiar de nuestro ser es que todos esos calificativos que nos definen de alguna manera han sido creados por nosotros mismos. El hombre es su propia creación. En la base de la creación está la necesidad, la carencia como motivo impulsor del hombre para ir construyendo su propio ser, - su propia forma peculiar de vivir. Lo necesario surge como -- tal a partir de la carencia. Producir es producir lo necesario, es decir, lo que viene a llenar ese hueco en el ser del hombre. El "medio" de que dispone el hombre para producir lo necesario es el trabajo. El trabajo es la realización del hombre y el trabajo se realiza sobre la naturaleza entendida ésta como aquello de lo que forma parte el hombre y también co-

mo lo " otro " de él, como lo que contiene lo que el hombre necesita y que éste de alguna manera tiene que arrebatarse.

El hombre es posibilidad de acontecer y corresponde a él mismo hacer efectiva esta posibilidad. Solo en cuanto se realice efectivamente el ser que produce sus propios medios de vida podemos hablar propiamente del hombre.

" Podemos -escribe Marx- distinguir al hombre de los animales por la conciencia, por la religión o por lo que se quiere. Pero el hombre mismo se diferencia de los animales a partir del momento en que comienza a producir sus medios de vida, paso este que se halla condicionado por su organización corporal. Al producir sus medios de vida, el hombre produce indirectamente su propia vida material" (2).

La existencia del hombre es un reto para él mismo. Su punto de partida es su propio cuerpo, su propia naturaleza. Es decir, una vez que se dieron las condiciones biológicas que determinaron la "organización corporal" del ente llamado hombre, el sustentarse a sí mismo, la creación de su propia vida se vuelve responsabilidad de él mismo. De la totalidad de la Naturaleza surge el ser que a fuerza de manifestar su diferencia se convierte en " otro " dentro del concierto universal de lo dado. Sólo en cuanto el hombre es capaz de separarse de lo que ya no es él, sólo así produce su propia existencia.

"El hombre nace y se realiza en aquello que es 'otro' --

con relación a él, en aquello que lo niega y que él niega, y que sin embargo le está íntimamente unido: la naturaleza. Mezclado con ella, no obstante, poco a poco se yergue poderoso - sobre ella, se crea una naturaleza humana" (3).

La naturaleza es el objeto frente al cual el hombre adquiere su ser. Sin embargo, como ya apuntábamos, este objeto si bien se manifiesta como lo otro no es una entidad en sí y totalmente separada del sujeto. El hombre mismo es - en cierta medida - naturaleza. El proceso de aparición del hombre es entonces negación y al mismo tiempo afirmación de él y de la naturaleza. La naturaleza es lo que el hombre tiene que negar para afirmarse en su ser. La negación lo incluye a él mismo; el hombre, mediante la actividad negadora de la naturaleza niega lo que él antes era: un puro estado de naturaleza. Ahora bien, el proceso mediante el cual se niegan tanto la naturaleza como el estado meramente natural del hombre no viene a ser otra cosa más que la afirmación de ambos. Esto es lo que, en un primer momento viene a ser el trabajo: una mediación al interior de la naturaleza o, si se prefiere, una automediación de la naturaleza.

A diferencia de Hegel, para el cual la Naturaleza era la Idea en su ser otro, la idea alienada como un momento del devenir abstracto universal del Espíritu, mismo que en su movimiento habrá de restituir, de incorporar a su totalidad a la naturaleza pero sin sus determinaciones materiales, es decir,

como un mero momento del devenir del Espíritu, como un mero concepto; para Marx la naturaleza se manifiesta, primeramente, como "la totalidad de lo que existe", es decir, como lo que ya está dado y también como posibilidad de nuevas formas de existencia. En este sentido, la naturaleza mantiene una "prioridad genética" frente a la existencia de los hombres y su conciencia (4). Y, consecuentemente, para Marx el punto de partida no es la Idea o el Espíritu sino la naturaleza entendida como aquello de lo que surge el hombre y frente a la cual se constituye como tal por medio del trabajo.

Así pues, el trabajo es la mediación que permite que mediante la negación mutua del hombre y la naturaleza ambos se afirmen. Este es el sentido radical de los conceptos de trabajo y de naturaleza en Marx. Para Marx, la naturaleza, la materia no es una sustancia, no es algo que para ser no necesite de nada exterior respecto de ella misma. Ella adquiere su dimensión real en el momento en que es parte constitutiva de la relación entre ella y el hombre. Es decir, partiendo de que el hombre emerge por medio de la negatividad, por medio de la transformación negadora de lo dado, la conceptualización marxista de la naturaleza no es una conceptualización sustancializada sino histórica (5). De igual modo, el hombre en sí mismo, como ente aislado, no existe. Adquiere su dimensión real en su mediación con la naturaleza. Para que esto se des necesario la introducción del momento negativo-constructivo de la naturaleza y el hombre, o sea, el trabajo humano en

general. Estamos aquí ante el surgimiento de lo que llamamos realidad. La realidad surge con la emergencia de la diferencia frente a la naturaleza: el hombre se constituye como no idéntico frente a la naturaleza y, como no logra desechar del todo su "naturalismo", también se constituye como un no idéntico con la realidad creada por él. La naturaleza lo hace diferente frente a la nueva realidad surgida - con y a partir - de él y esta su nueva realidad lo hace diferente frente a la naturaleza. En suma, la "naturaleza" que encontramos en lo humano es una negación de la naturaleza como algo dado; con el hombre la naturaleza es ya un concepto y una realidad históricos. Del ámbito de lo natural surge el sujeto humano como un ser capaz de realizar cambios, transformaciones tanto en lo que respecta a sí mismo como en lo concerniente al mundo exterior. Esto sólo es posible por medio del trabajo. Así --- pues, de la unidad de la naturaleza por medio del trabajo, como momento negativo, se hace posible el surgimiento del sujeto y del objeto, de lo humano y de la naturaleza. Sin embargo, es necesario no perder de vista que lejos de ser entes totalmente contrapuestos, hombre y naturaleza forman una unidad dialéctica en el sentido de que lo uno no se reduce a lo otro sino que se enfrentan en su diferencia (6).

En sus comentarios a los Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844 de Marx escribe Marcuse lo siguiente:

"El hombre no está en la naturaleza, la naturaleza no es su mundo exterior, frente al cual debería despojarse de su in

timidad, sino que el hombre es naturaleza; la naturaleza es - su ' manifestación ', ' su obra y su realidad ' " (7).

Así pues, lo que llamamos mundo propiamente humano tiene su fundamento en la naturaleza. Sin naturaleza, sin mundo exterior no se puede crear nada. La naturaleza es el medio de - vida del trabajo, sobre ella se trabaja y se lucha contra ella para arrancarle los medios de vida, de subsistencia física -- del que trabaja (8).

Ahora bien, en la relación entre el hombre y la naturaleza, el papel activo es una característica del sujeto. El que trabaja es el hombre. Es el hombre el que por medio del trabajo sostiene a la realidad y, consecuentemente, sostiene su -- propia realidad, su propio ser. El trabajo hace posible la incorporación de la naturaleza al hombre y de lo humano a la - naturaleza.

"La labor humana humaniza la naturaleza alrededor de los hombres. Y la naturaleza se interioriza humanamente deviniendo vitalidad lúcida, energía instintiva liberadora de las limitaciones del instinto natural y pasivo. La naturaleza humana es una unidad, un intercambio de ser, un superar de la separación" (9).

El sostener el hombre su propia existencia significa ir construyéndola, ir agregándole determinaciones que sólo son - posibles en el " intercambio de ser " con la naturaleza. La - mediación que es el trabajo entre el hombre y la naturaleza -

es también la posibilidad de constitución del hombre como un ser peculiar que, sobre la base de la naturaleza, inicia la - apertura hacia nuevas formas de ser no dadas inmediatamente - en la naturaleza, pero sí contenidas en ella como posibilidad (10). El trabajo es la realización de lo posible tanto del hom- bre como de la naturaleza. El hombre es, pues, un ser emergen- te de la naturaleza y un ser que se vuelve contra ella para - " dominarla " y por medio de este " dominio " realizar sus -- propias posibilidades de ser conjuntamente con las de la natu- raleza.

Antes de abordar estas nuevas posibilidades de ser con- viene volver a aquella primera dimensión de lo humano que ya apuntamos: la necesidad. La dimensión de la necesidad la com- parte el hombre con los demás seres vivientes. Sin embargo, - las necesidades de estos últimos son necesidades dadas, natu- rales y su satisfacción no requiere más esfuerzo que el mera- mente natural. Son necesidades naturales; su existencia y ra- zón de ser se dan dentro de la naturaleza. Su existencia y su satisfacción no rebasan el ámbito inmediato, meramente natu- ral, (11). La neces<sup>+</sup>idad de estos seres no es propiamente una carencia tal como se presenta en el hombre. La necesidad en - el hombre es una carencia fundamental, es la manifestación de su ser incompleto. Para cubrir la carencia el hombre debe bus- car fuera de su ser.

" Es... a partir de la necesidad como carencia, como el hombre explora un mundo de posibilidades, las crea, elige en-

tre ellas y realiza. El se vuelve historicidad" (12).

Al ser incompleto, el hombre debe buscar fuera de sí -- aquello que venga a satisfacer las necesidades que lo apremian. Debe vertirse hacia afuera, hacia lo que no es él mismo, hacia lo otro: la naturaleza. Es así como la naturaleza -- representa para el hombre aquello en lo cual puede realizar -- su propio ser. Sin embargo, la satisfacción de unas necesidades, es decir, la realización del hombre en la naturaleza no cubre la carencia de ser. Al contrario. La satisfacción de -- primeras necesidades no es sino la apertura a nuevas necesidades, necesidades que también habrán de satisfacerse, iniciándose así un largo camino que tal vez nunca habrá de terminar: la búsqueda del hombre por completar, por realizar su ser. -- Por la carencia se da la apertura de la dimensión histórica -- del hombre. Este es el hecho humano fundamental sobre la base del cual habrá de constituirse todo lo que llamamos mundo humano. Es el abandono de lo inmediato, es la pérdida de identidad con el todo. De esta manera estamos de acuerdo con H. LeFebvre cuando escribe:

"... por la necesidad y la carencia y la conciencia de -- la carencia, el hombre y su conciencia sale de la naturaleza, de la infancia, de la fantasía mágica, no sin añoranzas y lamentos. Es por la privación como la conciencia se descubre -- arrojada en la vida y en el mundo, obligada a crear su mundo en una distancia frente al ser inicialmente dado ( natural )

y frente a sí misma, obligada a recrear siempre y a franquear siempre esta distancia (13).

La distancia entre el hombre y la naturaleza se va ahondando conforme el hombre trata de suprimir la carencia. Sin embargo, la carencia no es un dato más que fácilmente pueda borrarse, no, se trata de una carencia original, fundamental que se encuentra en la raíz de lo humano. Se pueden suprimir algunas manifestaciones de la carencia más no la carencia misma. Suprimirla sería suprimir al hombre. De la satisfacción de algunas manifestaciones de la carencia, ésta se transforma e impele al hombre a nuevas búsquedas para satisfacer nuevas necesidades. En un primer momento el hombre encontraba lo necesario como algo dado en la naturaleza; satisfechas estas necesidades aparecen otras nuevas que exigen del hombre la exploración de las posibilidades que le ofrece la naturaleza pues de lo contrario se convertiría en un ser estático. Si el hombre quiere hacer efectiva su posibilidad de ser tiene que arriesgarse en la creación, tiene que abrir y abrirse a nuevas formas de ser. Es así como se crea la realidad. Es así como se transforman las necesidades naturales del hombre en necesidades propiamente humanas. Estas nuevas necesidades no encuentran su satisfactor en lo meramente natural. La naturaleza sólo ofrece la posibilidad de hacer realidad los objetos que van a satisfacer las nuevas necesidades; objetos propiamente huma-

nos.

"Los objetos humanos no son más los objetos inmediatos - naturales. Los sentimientos específicamente humanos, tales como se manifiestan objetivamente, no son más la objetividad humana natural, la necesidad brutal, la sensibilidad inmediata. La naturaleza deja de estar presente inmediatamente y adecuadamente al hombre" (14).

En la producción de objetos humanos el hombre se transforma a sí mismo, él también deja de estar adecuado a la naturaleza: su mundo ya es histórico.

Ahora bien, la producción de objetos humanos tiene su base posible en la naturaleza; el hombre crea su mundo histórico a partir de la naturaleza. Sobre la base natural el hombre forma su propio mundo humano:

"La naturaleza no suministra una materia hostil a la forma; la materia indica ya la forma que puede recibir el objeto" (15).

Al no tener a la naturaleza inmediatamente adecuada el hombre se convierte en un dador de forma; él requiere de objetos para satisfacer necesidades, pero estos objetos no se encuentran tal cual en la naturaleza: el hombre debe producirlos. En el trabajo, en el dar forma a los objetos, el hombre empieza a crear; cultiva su medio y se cultiva a sí mismo, empieza a hacer y a ser cultura. La cultura está en la base de la creación de vida del hombre por él mismo. Esta creación --

también es histórica. Desde el momento en que el hombre tiene que crear lo necesario para vivir surge la historicidad como su dimensión propia. La historicidad es lo contrario a un mero "dejar acontecer". La historicidad es hacer la vida, es efectivizar las posibilidades, es crear la realidad, es -- creación del hombre por sí mismo, es hacer acontecer la realidad por medio del trabajo:

"... el acontecer de la realidad humana es trabajo porque el mundo, tal como lo encuentra el hombre ante sí, nunca es suficiente para llenar sus necesidades, así que continuamente necesita 'hacer algo' para poder, en definitiva, vivir en este mundo..." (16).

Nos encontramos ante una inadecuación entre el hombre y la naturaleza o el mundo. Desde el momento, imposible de determinar, de la creación del primer objeto no natural se pone de manifiesto esta no conformidad entre el hombre y el mundo. Aquí inicia la tragedia histórica del hombre. Para crear algo, es decir, para intentar suprimir la carencia, es necesaria la presencia de un fundamento material: la naturaleza. A partir de la transformación de lo propiamente natural se inicia el -- proceso de construcción del mundo humano. Sólomente en un primer momento se partió de lo meramente natural; después, los -- objetos creados por el hombre se acumulan, se integran a él, -- empiezan a formar su mundo y son punto de partida para la -- configuración del mundo por otros hombres. Así pues, tanto el mundo como el hombre se presentan en un estado inacabado, en

un perpetuo movimiento, como un constante siendo (17). Solamente los primeros hombres encontraron ante sí un mundo virgen; ellos lo violaron, lo transformaron, lo conformaron y lo heredaron al acontecer histórico del género humano. Es así como se manifiesta el carácter histórico social de la objetivación, es decir, del vertirse del hombre hacia el exterior para conformar una realidad nueva, humana. El trabajo pretende realizar una unidad entre el hombre y su objeto. Lo exterior, el producto se hace del hombre, se constituye en su obra y realidad y, viceversa, la realidad humana se objetiviza. El mundo se crea con sentido humano (18). Así, sobre el cúmulo de objetos ya elaborados sobre los cuales se ejerce el trabajo de las generaciones venideras pende un sentido de lo humano. El hombre no se enfrenta ya sólo con la materialidad natural, sino que recoge en su hacer la herencia de otros hombres: el mundo, la realidad está conformada por objetos ya elaborados, ya trabajados e integrados a la vida del hombre como lo que sobre ahora hay que hacer que acontezca la existencia humana misma (19). El acontecer de la existencia del hombre es la búsqueda de la adecuación perdida a partir del alzamiento sobre la naturaleza, Paradójica es la tragedia del hombre: sale de la naturaleza por no encontrar en ella la adecuación o solución a su carencia original y ésta se sigue mostrando históricamente como un constante trabajo sobre aquello que llenó o prometió llenar las insuficiencias del hombre. El hombre es un ser fundamentalmente carente y por lo tanto es un ser fun-

damentalmente inacabado.

Ahora bien, para comprender en su verdadera dimensión el mundo humano objetivado es necesario no perder de vista que - el hombre es también "naturaleza". De este olvido es como han surgido las teorías meramente espiritualistas del hombre y la cultura. El hombre por medio del trabajo se sigue revelando - como un ser en mediación esencial con la naturaleza y como -- parte de ella misma. Digámoslo otra vez: con sus diferencias hombre y naturaleza forman una unidad dialéctica.

"El mundo recibe la acción del hombre. El trabajo y sus instrumentos no son una violencia impuesta a la naturaleza. - El hombre sigue siendo una parte de la naturaleza; y también su instrumento. Y la naturaleza es vuelta a crear por el hombre y toma una forma humana sin dejar de ser naturaleza. La - poesía debe ser restituida a la dialéctica, así como el sentido cósmico" (20).

Por medio del trabajo el hombre toma su verdadero lugar como ser perteneciente a toda una configuración cósmica. El - mundo creado por el hombre sólo ha sido posible sobre la base de una totalidad cósmica a la que él pertenece. Más allá de - misticismos baratos creemos que el hombre debe ser pensado como parte de una totalidad -natural y socio-histórica- pues sólo así es posible comprenderlo también en toda su grandeza: - como el único ser transformador de aquello que le dió origen. El sentido de la unidad dialéctica entre el hombre y la natu-

raleza es la profunda contradicción que implica:

"... el hombre no es solamente ser de la naturaleza. Es también humano. En y por el hombre, la naturaleza se separa, se opone a sí misma, entra consigo misma en una lucha más profunda que todos esos contrastes precedentes, que todas las luchas de los individuos y de las especies biológicas. El hombre, ser de la naturaleza, se vuelve contra ella, lucha contra ella. Para él, ella es la fuente original y la madre; y sin embargo, no es más que la materia dada de su acción; ella es incluso en tanto que naturaleza externa su muerte y su tumba" (21).

Sólo sobre esta base del hombre y la naturaleza como una unidad contradictoria es posible el surgimiento del mundo humano.

El mundo humano es un mundo objetivo y configurado social e históricamente. El mundo de la objetivación humana; o sea, el mundo de objetos ya no naturales es un mundo social; es el hombre como ser social el constructor de esta nueva realidad. Así mismo, esta realidad se manifiesta como histórica. El hombre se enfrenta ahora ya no a la sola naturaleza sino ante un mundo objetivo, o sea, ante un mundo de objetificaciones humanas realizado en el pasado pero que se sigue manifestando como presente.

"Por consiguiente, una nueva forma del mundo objetivo se origina siempre y únicamente sobre la base y tras la absor---

ción de una forma pre-existente; es este movimiento que cada vez convierte al pasado en presente, donde nacen el hombre -- verdadero y su mundo: la historia es la historia natural y -- real del hombre, su 'acto de génesis', su 'creación' a través del trabajo propio" (22).

El proceso de construcción del mundo humano y del hombre mismo, decíamos ya, es un proceso configurado social e históricamente. El hombre actual, para construir su mundo ha tenido que subsumir a sí mismo, es decir, ha incorporado y desarrollado la historia que tiene detrás y que lo ha configurado a él mismo para que pueda él configurar su propio mundo, es decir, para que siga desarrollando la búsqueda de realización de la especie humana.

Quizá disfrazando el ejemplo que nos da Marx al inicio del capítulo V de El Capital nos ayude a dejar en claro lo anterior. En el ciclo de los animales el proceso es el mismo -- con cada una de las generaciones. Las abejas, por ejemplo, no desarrollan diversas maneras de construir sus panales: el código que develan las actuales es el mismo que develaron las pasadas. Las abejas, y en general los animales, no tienen historia en sí mismos, no tienen culpas que pagar. Los hombres, en cambio, van construyéndose históricamente a sí mismos. El hombre y su mundo se van construyendo a través del tiempo: es tamos cargados de historia en el sentido de que lo que somos ahora es el resultado de siglos de objetivación humana. El hombre es el ser que continuamente necesita estar objetivando

se, estar trabajando sobre la naturaleza y sobre su propio -- mundo objetivado para poder ser y esto sólo se da entendiéndolo al hombre como ser histórico social; es decir, como un ser en constante metabolismo con la naturaleza y con su propia historia.

Así, pues, a la identidad inicial entre "hombre" y naturaleza se agrega ahora una realidad nueva y diferente: la sociedad. La emergencia de la realidad social sólo fué posible por el trabajo como mediación entre el hombre y la naturaleza. El trabajo reunifica en una nueva realidad al hombre y a la naturaleza: mundo objetivo o naturaleza humanizada, o sea, so ciedad. Esto nos lo hace ver claramente el joven Marx en sus Manuscritos de 1844:

"La sociedad es... la cabal unidad esencial del hombre - con la naturaleza, la verdadera resurrección de la naturaleza, el naturalismo consumado del hombre y el humanismo consumado de la naturaleza" (23).

### 1.1.1.- Creación de Vida y Creación de Modos de Vida.

Hasta aquí hemos tragado de esclarecer un concepto filosófico del trabajo. Es decir, el trabajo como base fundamental para que el hombre emerge de y sobre la naturaleza y se enfrenta en cierto sentido, a ella con la construcción de una nueva realidad, una realidad no dada, no inmediata, sino creada por mediación del trabajo: el mundo humano objetivo. El trabajo, entendido filosóficamente, es lo que ha permitido al hombre hacer su propia vida, es aquello que ha dado origen a su existencia. Siguiendo a Hegel y, fundamentalmente, a Marx, Marcuse describe el concepto filosófico del trabajo como:

"... un acontecimiento fundamental de la realidad humana, ... un acontecer que domina de modo duradero y continuo la totalidad del ser humano, y en el que, a la vez, acontece algo con el 'mundo' del hombre" (24).

Así pues, el trabajo entendido como lo que origina y a partir de lo cual se desarrolla la realidad humana permite comprender la totalidad de esta realidad. El hombre mismo se comprende por medio del trabajo: su mundo, su "naturaleza", - sus creaciones, sólo aparecieron, sólo son realidad surgida - sobre la base que ha permitido que el hombre sea. Todo lo que el hombre es y hace se basa y se relaciona con el trabajo. El trabajo -continúa Marcuse-:

"...es el Hacer del hombre como modo suyo de ser en el mundo; aquello por medio de lo cual llega a ser 'para sí' lo que es, aquello mediante lo cual se encuentra a sí mismo y lo

gra la 'forma' de su realidad, de su 'permanencia' y a la vez hace del mundo algo para sí" (25).

En suma, el trabajo es el creador de la vida humana en general. Es así como Marx nos presenta el proceso de trabajo en El Capital; como una "eterna condición de la vida humana" (26). Sin embargo, el mismo Marx nos hace ver que el proceso de trabajo entendido en sus elementos simples y abstractos es difícil que se de realmente; por lo tanto, el proceso de trabajo adoptará su forma de acuerdo a la forma de socialidad en que se de.

Tenemos, pues, al trabajo como creador de vida. El hombre, decíamos, es el ser que trabaja para satisfacer sus necesidades de vida. En este sentido el trabajo es siempre una actividad que conscientemente busca un fin (27). El fin del trabajo es crear un satisfactor de una necesidad humana. Y, de manera más general, el fin del trabajo es asegurar la vida -- del hombre. Por esta necesidad de asegurar la existencia, el hombre ha tenido que crear instrumentos que le faciliten la obtención de bienes. En un principio su instrumento era su -- propio cuerpo (28). Y es precisamente el cuerpo del hombre lo que le permite a éste proyectar y crear sus instrumentos: el puño se vuelve mazo, los dientes se convierten en sierra, etc. Estos objetos son productos del trabajo humano que se integran a la vida del hombre con el objeto de facilitar el proceso de trabajo, con el fin de facilitar la vida misma del hom-

bre. Los instrumentos si bien surgen de una base natural vienen a insertarse en una función antinatural: facilitar la lucha contra la naturaleza. Los instrumentos se integran al mundo humano objetivizado; son producto del cultivo que el hombre hace de la naturaleza y de sí mismo, son cultura. De alguna manera el desarrollo de los instrumentos de trabajo preforma el modo en que se va a producir, el modo en que se va a obtener lo necesario para vivir, el modo en que se va a vivir. Al producir de determinada manera los hombres reproducen la determinada manera en que viven; reproducen lo que son.

"Tal y como los individuos manifiestan su vida -escribe Marx-, así son. Lo que son coincide, por consiguiente, con su producción, tanto con lo que producen como con el modo cómo lo producen. Lo que los individuos son depende, por tanto, de las condiciones materiales de su producción" (29).

En el modo en que se produce, en lo que se produce, se muestra lo que el hombre es. El ser del hombre, la vida concreta del hombre sólo se manifiesta en la producción: producir es reproducir la vida misma del hombre. La manera en que se produce domina la totalidad de la vida del hombre, no sólo en lo que se refiere a la obtención de bienes materiales de consumo sino también en lo referente a toda la organización de su vida. Producir y reproducir son el "hacer acontecer" a la vida humana como un todo. Se produce y se reproduce la forma en que el hombre se ha apropiado de la realidad; se produ-

ce y se reproduce su estar en el mundo. Es, pues, la continua ción y la aseguración de la permanencia tanto de la existen- cia humana como de la realidad creada por el hombre (30). Al producir y reproducir la vida como una totalidad el hombre -- asume su carácter de ser social e histórico. No solamente pro duce su vida en todos los aspectos sino que está continuando las objetivaciones vitales de generaciones pasadas. Está desa rrollando la vida de la especie humana. Con su hacer presente absorbe el pasado, lo trae ante sí, lo efectiviza y a la vez es tá sentando las bases del hacer futuro. Al producir y reprodu cir su vida el hombre está asumiendo su pasado, y está produ ciendo su presente y está sentando las posibilidades de que, - mediante el hacer futuro, el hombre continúe existiendo. Es - así como el hombre tanto como su realidad creada, su mundo - propio, se manifiestan como un todo social e histórico.

Para Kosík, en el mismo acto de génesis del hombre, es - decir desde el momento en que el hombre sobrepasa a la natura leza, desde el momento en que el hombre deja atrás a la anima lidad, deja atrás al deseo inmediato y su satisfacción inme- diata; desde ese momento surgen las tres dimensiones del tiem po como componentes del ser del hombre.

"En el trabajo y por medio del trabajo el hombre domina el tiempo (mientras que el animal es dominado por el tiempo), ya que un ser que es capaz de resistir a la inmediata satis-- facción del deseo y contenerlo 'activamente', hace del presen te una función del futuro, y se sirve del pasado, esto es, -

descubre en su obrar la tridimensionalidad del tiempo como dimensión de su ser" (31).

Esta absorción del pasado y apertura al futuro se da, -- fundamentalmente, a través del mundo objetivo creado por el -- hombre. Los objetos son la realización del hombre, es trabajo concretizado que nos remite a la situación real de la vida objjetiva del hombre. Si la producción material de objetos domina la vida total del hombre; los objetos son, entonces, la -- realidad material palpable de una existencia humana objetivizada anteriormente. Así pues, continuamente la vida del hombre es un enfrentamiento con la historia que se encuentra realizada en los objetos. Y a partir de esa realidad es como el hombre puede crear una realidad nueva, puede configurar al mundo, tratar de conformarlo a sus necesidades específicas y puede, -- a la vez proyectar su futuro.

Ahora, si bien el hombre, con la producción y reproduc-- ción de su vida, se conecta con toda la dimensión temporal: -- pasado, presente y futuro; lo que él es no es una esencia que se manifieste intemporalmente. El hombre asume su pasado para al transformarlo, al configurar su propia vida, estar manifestando lo que él es en relación a su propia situación histórica. Al transformar la objetivación histórica el hombre crea -- una nueva realidad, crea su propia dimensión de ser, conforma un mundo que lo define en su existencia histórica; es decir, -- esta realidad surgida del pasado y, por ahora, nueva, tendrá

que conformarse en una nueva creación en el futuro. Así, pues, en su historicidad concreta es como el hombre es realmente -- (32). El hombre es un estado. Lo que el hombre es, es lo que el crea y las maneras peculiares que tiene de relacionarse entre sí y con sus creaciones: su manera de vivir.

Así, pues, de la misma manera que el trabajo, el productor de la vida humana, es difícil, por no decir imposible, -- que se de realmente en su forma simple y abstracta, sino que se da en una forma social concreta; así también, decíamos, la vida humana en general no es sino abstractamente: lo que existe realmente es la vida concreta en una forma social concre--ta. El ser del hombre es entonces un estado en una formación socio-histórica que se manifiesta precisamente en la manera -- que tiene el hombre de producir y reproducir tanto su existencia como la forma que ha adoptado esta existencia. El ser del hombre es lo que se manifiesta en su vida y en su modo de vi--vir.

## 1.2.- El Concepto de Praxis.

Hasta aquí hemos tratado de explicar el fenómeno hombre con base en el concepto de trabajo como aquello que permite - su surgimiento, como aquello que lo fundamenta y que lo proyecta en y contra la naturaleza. Sin embargo, ahora es necesaria la atención a un concepto que engloba la realidad humana con más determinaciones: la praxis.

Marcuse, en su ya varias veces citado artículo: "Acerca de los Fundamentos Filosóficos del Concepto Científico-Económico del Trabajo", no establece diferencias entre el concepto de trabajo y el de praxis. Por su parte, Karel Kosík en su ya también citada Dialéctica de lo Concreto nos aclara con mayor precisión el concepto de praxis. Para Kosík el momento del -- trabajo estaría integrado fundamentalmente a la praxis (33).

Por el trabajo el hombre manifiesta su ser; es decir, en el hacer está el ser del hombre. El hombre, por medio del trabajo, se hace a sí mismo, se responsabiliza de su ser. A partir de aquí, como ya vimos, el hombre se define como un ser - histórico-social, creador de un mundo objetivo -histórico-social también, en el cual se muestra y se define el ser del -- hombre. La praxis engloba esta realidad; es decir, hacer referencia tanto al momento antropogenético como al momento histórico-concreto en que se encuentra y se realiza el hombre. Al primer momento lo llama Kosík aspecto "laboral" de la praxis, y, al segundo, aspecto "existencial". El primer aspecto ya lo

desarrollamos ampliamente y el segundo de alguna manera también, aunque menos extensamente, cuando decíamos que la vida humana se entiende en la situación histórico-social en que se manifiesta. Es decir, el aspecto existencial hace referencia a la situación concreta en que se desarrolla la praxis.

"La praxis -escribe Kosík- tiene también otra dimensión: en su proceso, en el cual se crea la realidad humana específica, se crea, en cierto modo y al mismo tiempo, una realidad que existe independiente del hombre. En la praxis se realiza la apertura del hombre a la realidad en general... La creación de la realidad ( humano-social ) es la premisa de la apertura y comprensión de la realidad en general. Como creación de la realidad humana, la praxis es, a la vez, el proceso en el que se revela el universo y la realidad en su esencia" (34).

La praxis es un hacer, un padecer y un comprender al mundo. En este sentido, el proceder práctico del hombre en el mundo no está dissociado de la comprensión teórica del mismo: en la praxis teoría y práctica forman una unidad: son el estar del hombre en el mundo. El estar en el mundo comprende, pues, el hacerlo, el padecerlo y el comprenderlo. Y es a partir de la dimensión cognoscitiva de la praxis como el hombre puede abrirse a la totalidad. Aquí está la posibilidad de creación de otras formas de estar en el mundo: lenguaje, poesía, saber, mito, religión; en una palabra, cultura.

Antes de pasar a desarrollar el tema de la cultura, justo es reconocer que entre los marxistas no es sólo Kosík el - que aclara con precisión el problema de la praxis. Entre otros, Sánchez Vázquez en su Filosofía de la Praxis ha realizado tanto un estudio histórico-filosófico como una problematización de la praxis en torno a la sociedad, la política, etc. Por otra parte, Henri Lefebvre y N. Guterman también problematizan y aclaran el concepto de praxis.

"La praxis (es decir, la actividad social considerada como un todo, la unidad de la naturaleza y del 'sujeto humano' colectivo) funda el conocimiento. Este conocimiento es, así, una totalidad... El conocimiento es un movimiento específico. Conjunto de relaciones, totalidad abierta, está en relación con el objeto total, el mundo" (35).

La praxis, pues, nos permite comprender al hombre -ser social e histórico- como el ser que funda tanto "empírico como "racionalmente" al mundo. Lo empírico y lo racional constituyen parte del hombre. La praxis permite comprenderlos superando el carácter abstracto que guardaban al ser considerados como entidades separadas. El hombre se muestra así como una unidad de sentidos y de razón en relación con la totalidad - "externa" a él; es decir, tanto al mundo objetivo o naturaleza humanizada como a la parte de la naturaleza aún no dominada por el hombre. El hombre hace, padece y comprende al mundo tanto sensorial como racionalmente.

La praxis nos da ahora la pauta para comprender el hombre como un ser social e histórico, creador de un mundo objetivo dentro del cual produce y reproduce su vida. La vida del hombre se comprende ahora como la relación entre él y lo creado por él. La vida del hombre es la relación entre su subjetividad y su objetividad; es decir, la creación social del mundo. Dentro de esta objetividad el hombre produce y reproduce: los bienes materiales fundamentados en la forma social de producción; el conjunto de relaciones e instituciones sociales - contraídas y formadas a partir de un específico modo de producir, y su propia subjetividad; es decir, las ideas, concepciones, sentidos y sentimientos humanos correspondientes (36). Creación y reproducción del mundo es, al mismo tiempo, creación y reproducción del hombre por sí mismo: praxis. El hombre, la vida concreta del hombre, sólo es entendible como un manifestarse en una situación histórica concreta. En este manifestarse reproduce su vida como una totalidad: cuerpo y sensibilidad, conciencia y conocimiento. El hombre al construir el mundo construye su ser.

### 1.3 EL HOMBRE: ESTADO DE NATURALEZA Y ESTADO DE CULTURA.

" Sólo la conciencia es la unidad -  
real de espíritu y naturaleza".

Feuerbach.

" Lo que vale para la vida instintiva vale no menos para la vida espiritual".

Adorno.

Nuestra exposición se ha centrado, hasta ahora, más en la actividad "empírica" del hombre, en el proceso de transformación de lo exterior. Metodológicamente hemos disociado al hombre objetivo del hombre como ser conciente. El surgimiento de la conciencia está, como dice Marx ( La Ideología Alemana, 25-26 ) estrechamente vinculada a la actividad material. Ahí mismo escribe Marx: "La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser conciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real". Así pues, la conciencia, en su surgimiento y desarrollo, es parte integrante de la actividad humana. La conciencia pre-forma la actividad humana: antes de efectivarse la actividad, en la conciencia se encuentra contenido, como fin, el resultado de dicha actividad (37). De tal manera que no hay actividad humana sin conciencia ni conciencia sin actividad humana.

Tradicionalmente, el concepto de cultura se asocia al de conciencia; es decir, al sector de la realidad humana caracterizado, también tradicionalmente, por su racionalidad, por su

espiritualidad. Intentaremos mostrar aquí que la conciencia y la cultura tienen bases profundas en y frente a la naturaleza, o sea, en aquello que se le considera como su mera antipoda.

El hombre surge de la naturaleza, se presenta desde ella y, al hacerlo, aparece la cultura; la cultura como lo "otro" de la naturaleza surge con el hombre, se hace junto con él. - La cultura es la "segunda naturaleza" del hombre.

En el ser del hombre no hay nada dado de antemano, nada dado de una vez y para siempre. Su realidad específica es una realidad conquistada en base a buscar formas de satisfacer -- sus necesidades. Si el hombre es un ser fundamentalmente carente, también es cierto que el hombre es un ser de tendencias, de impulsos de satisfacción de su carencia.

"El hombre, muy especialmente, lleva muchos impulsos en sí. Porque el hombre no sólo conserva la mayoría de los impulsos animales, sino que crea nuevos; es decir, que no sólo su cuerpo, sino también su yo, es susceptible a los afectos. El hombre conciente es el animal más difícil de satisfacer" (38)

Los deseos, los impulsos, los afectos no se mantienen -- idénticos a sí mismos: se transforman con el hombre; el hombre crea nuevos. En la medida en que queda atrás lo meramente natural, en la medida en que el hombre establece una relación mediada con la naturaleza; en la medida, pues, en que -- surgen nuevas necesidades y nuevas formas de satisfacerlas -

aparecen también nuevos impulsos, nuevos deseos o afectos. - Aparecen también en el hombre formas comprensivas de sí mismo y de lo que no es él.

" El Hombre fué ante todo, una posibilidad biológica, si bien esta posibilidad pudo devenir actualidad por una larga - lucha, en la cual el Hombre asume la creciente responsabilidad de su ser. Su actividad se vuelve poderío, voluntad. Gana -dolorosamente- la conciencia. Se convierte en tanto que conocimiento y en tanto que existencia carnal, en la Idea viviente de la naturaleza; pero no deja de pertenecer a esta naturaleza; sus energías caen en las de la naturaleza, en ella se - renuevan y se pierden" (39).

El hombre ocupa un determinado lugar en el conglomerado de fenómenos que forman a la naturaleza: tiene una determinada organización corporal: biológica, química, mecánica, etc. Esta organización determina de alguna manera su forma de estar en el mundo, su forma de relacionarse con la naturaleza. Esta es una situación objetiva: el hombre está en el mundo y los objetos intervienen en la relación entre el hombre y el mundo: este es el inicio de toda acción y de todo conocimiento. Y el conocimiento se inicia con la sensación, es decir, - con la relación entre el cuerpo y el mundo. Cada organismo, - pues, con su relación práctica, con su estar en el mundo va - recibiendo sensaciones. Este "relativismo" va a insertarse en una complicada red de relaciones entre el hombre y el mundo. La sensación se desarrolla, se vuelve objetiva, es decir, re-

conoce que en la cosa, en el objeto existen propiedades que lo conforman en su especificidad.

Con el saber acerca de la especificidad de lo "otro" se inicia, también, el reconocimiento de mi especificidad. La conciencia surge de la diferencia, de la negatividad. Sabe que ella no es una cosa; es decir, niega su carácter de cosa, se sabe, para decirlo de una vez, libre. Se sabe como no dada, como no puesta. Su libertad surge de su carencia, de su necesidad, es decir, de su posibilidad de absorber lo dado, de transformarlo, de crear una realidad para sí. Este es el proceso de la autotransformación humana, de la autocreación: la conciencia, la libertad no brotan de la nada, son el resultado de la lucha del hombre por hacer acontecer y por mantener su existencia. Al igual que toda realidad, la conciencia se forma, nace y crece (40). En sus orígenes se manifiesta pasiva, determinada por lo exterior. Se va desarrollando en la creación de representaciones mágicas, míticas y religiosas acerca de su propia situación, acerca de su praxis en el mundo. Su libertad es posibilidad y, al mismo tiempo, impotencia por comprender al mundo y por comprenderse.

El hombre, al hacer acontecer su existencia trata también de explicarla. En el estar en el mundo surge la comprensión de este estar en el mundo. La comprensión del mundo y de sí mismo no están dissociados del estado del hombre: es precisamente comprensión de su estar en el mundo, es su estar en

el mundo. En la conciencia están la naturaleza y las objetivaciones que crearon el Mundo Humano (41). En este primer momento, la conciencia y la cultura aparecen a partir de la naturaleza. No existe una disociación, un dualismo ontológico entre la naturaleza y la cultura. La segunda surge de la primera y su diferencia es que la cultura pertenece al ámbito de la objetividad humana, es creación humana que sólo adquiere sentido relacionándola con la situación, con el estado del hombre en el mundo, con su organización social y su forma de producción. La naturaleza y la cultura se integran en el hombre; -- constituyen su realidad. Feuerbach elaboró, según hace notar Alfred Schmidt, un concepto amplio de sensibilidad, es decir, incluía en él tanto a lo meramente físico como a la proyección y creación del hombre (42). Este concepto nos explica cómo en el hombre configuran una unidad naturaleza y cultura. Sin embargo, esta unidad no se mantiene estática: adquiere su verdadera dimensión en la situación histórica-social de los hombres. Así como la conciencia mantiene una estrecha relación con los sentidos, así también la cultura la mantiene con la producción material (43). El ser del hombre, decíamos más arriba, sólo es concebido como un manifestarse en una situación histórica concreta. La cultura sería, pues, la tendencia meramente humana de otorgar significatividad, coherencia, racionalidad a la realidad tanto externa como a la situación -- del hombre mismo. Por medio de la cultura el hombre es partícipe de la realidad, le otorga un sentido y se otorga un sen-

tido; es decir, la cultura permite que el hombre se explique asimismo de acuerdo con su estadio histórico.

Dé acuerdo al grado de dominio del hombre sobre la naturaleza; es decir, de acuerdo al grado de desarrollo de la -- praxis surgen las representaciones culturales de la realidad. Es la organización social, la forma de producir la vida y la manera de vivir lo que está en la base de toda representación cultural. La vida social posibilita la proyección explicativa de lo dominado por el hombre y también de lo no dominado por éste. es decir, de lo desconocido. Sin embargo, lo desconocido, lo no integrado aun en la parxis humana es difícil, -- por no decir imposible, que el hombre lo asuma como tal; por lo tanto trata de integrarlo a su realidad por medio de representaciones mágicas, míticas, religiosas, etc. Trata de -- conocer lo desconocido, integra el misterio a la vida humana y, al mismo tiempo se subordina a ello; se enajena. Su potencia creadora se disuelve en regiones etereas: la magia, los mitos y las religiones son ahora las creadoras de lo humano. La impotencia de la conciencia se muestra al subordinarse a lo desconocido: la vida humana se desgarrar en medio de sus -- contradicciones.

"Oreintados por la imagen de su respectiva lucha por la naturaleza, los hombres interpretan el mundo en las distintas esferas de la cultura, por ende, tanto por Marx como para Feuerbach, todas las representaciones que se refieren a -- regiones sobrenaturales del ser son expresiones de una organización negativa de la vida" (44).

En este primer momento, la cultura, es decir, aquello -- que integra y explica la vida humana es producto de condiciones sociales aun no plenas, aun no integradas en una relación plena entre los hombres y la naturaleza y entre los hombres -- entre sí. La cultura es contradictoria: por una parte es la -- expresión de una situación enajenada del hombre y, por otra, -- es la oposición del hombre a lo meramente natural. El hombre se explica en y por la cultura y ésta termina por erigirse en instancia dominadora: el poderío del hombre sobre la naturaleza se vuelve algo extraño a él y se vuelve contra él. La cultura y con ella, la vida del hombre, se mueve en la contradicción; es decir, por una parte es destructora de la vida humana y, por otra parte, es la instancia que obliga a ser superada, o sea, mantiene un elemento creativo, enriquecedor de sí mismo y de la vida humana.

El hombre se mueve entre lo que es de su propio dominio y entre aquello que aún no dominado intenta integrarlo a su vida en algunos casos y en otros lo relega como no existente. En esta contradicción se mueve la vida humana: social e individualmente, objetiva y subjetivamente. H. Lefebvre explica -- de manera por demás clara y extensa este problema:

"El sector no dominado del mundo permanece inmenso. En lo que concierne a la naturaleza, este sector no dominado es para el hombre fatalidad y grosero azar. En el hombre mismo, -- este sector se denomina: espontaneidad pura, inconciencia, y

aún : destino psicológico o social. Comprende todo aquello que la actividad no se ha podido hasta aquí orientar y consolidar, todo lo que no es aún 'producto' por el hombre y para el hombre. Se trata de una inmensa parte de la realidad que no está humanizada alrededor del hombre y en el hombre mismo, que no es aún 'producto' por el hombre y para el hombre. Se trata - de una inmensa parte de la realidad que no está humanizada al rededor del hombre y en el hombre mismo, que no es a un objeto para la praxis. La actividad productiva contiene esta contradicción, la más profunda de todas: la oposición dolorosa - entre la potencia del hombre y su impotencia, entre la existencia de un sector de la realidad que está dominado, consolidado humanamente, y la de un sector en bruto, entre lo que ha ce la vida del hombre y lo que causa su muerte. El hombre se encuentra a cada instante separado de lo que lo hace ser y - que no alcanza a dominar. Su esencia se encuentra así vitalmente amenazada, disociada, arrancada a la existencia" (45).

La cultura es la posibilidad de humanizar lo no humanizado. En sí misma contradictoria, la cultura pretende velar las contradicciones. Desde Nietzsche sabemos que 'a tendencia racionalista y espiritualista se ha consolidado como marco explicativo y reductivo de la realidad humana: en la medida en que el hombre avanza en el dominio de la naturaleza exterior y en el dominio sobre sí mismo se van sumiendo en las profundidades de su ser los impulsos instintivos que le hacen presente su realidad natural. A su vez y paradójicamente, el racio-

nalismo y el espiritualismo occidentales han concluido en una glorificación de la materialidad, del momento productivo y -- tecnológico enajenador del hombre respecto de la naturaleza y de sí mismo: la cultura se convierte en civilización. En la civilización la comprensión del mundo y del hombre se restringe al sector dominado de la naturaleza, al fenómeno meramente práctico, tecnológico de enfrentamiento con la naturaleza. -- Así pues, si bien por una parte, a la cultura se le entiende como el aspecto meramente espiritual; por otra parte, en la medida en que esta espiritualidad se ahoga dentro de los límites de la materialidad productiva, su posibilidad de comprensión de lo conocido y de lo desconocido se ve frenada. La cultura se reduce a la civilización; entendida ésta como el progreso, como la razón reducida a la vida práctica, material de los hombres. La cultura, o mejor dicho, la civilización y el progreso se constituyen entonces como el ocultamiento de lo "animal"; el hombre se refugia en un mero cultivo del espíritu, en una mera tendencia racionalista que termina por alejarlo enajenadamente de su propio ser. La cultura reducida a la civilización es el concepto a criticar. Esto se puede lograr proponiendo un concepto alternativo de cultura. Un concepto que englobe a la situación humana y, sobre todo, las posibilidades de superación de esta situación. El proceso civilizatorio sería entonces un momento dentro del concepto de cultura.

Podemos distinguir dos grandes momentos en los que, de acuerdo al grado de dominio de la naturaleza, se dan las re--

presentaciones culturales constitutivas de la realidad:

1) En la medida en que la naturaleza domina al hombre, - éste refleja su impotencia en explicaciones mágicas y religiosas. Hay una antropomorfización de lo desconocido.

2) En la medida en que el hombre va dominando el mundo exterior lo desmitifica. Sin embargo, si bien se domina a la naturaleza se es dominado por el producto: fetichismo, enajenación, cosificación, etc., (46).

Propiamente, la reducción de la cultura a la civilización estaría en el segundo momento.

La cultura y la civilización surgen de la necesidad que tienen los hombres de organizar su vida. La civilización sería lo que se mueve en lo que ya es y sus aspiraciones son meramente cuantitativas. La cultura, por su parte, pretendería guardar una autonomía relativa de lo que es; es decir, su renegar de lo existente estaría en base del saber acerca del potencial que se puede desarrollar: busca lo que aún no es, lo que se vislumbra en la sementera de lo que es. Su aspiración es una transformación cualitativa: aspira a diversificar lo existente. Contradictoria; alienada, pero a la vez pujante y no domesticada, la cultura se mueve entre las contradicciones de la vida humana misma.

### 1.3.1 EL LENGUAJE.

El fenómeno del lenguaje ocupa un lugar primordial en el proceso de constitución de nuestro estar en el mundo. El concepto de lenguaje abarca una multiplicidad de formas fenoménicas de relación de los hombres con el mundo y de relación entre ellos. Esta variedad de formas va desde la misma sensibilidad hasta el mito, el baile, la palabra, el arte, el conocimiento, etc. Todas ellas son formas de comunicación. De tal manera, pues, que una exégesis exhaustiva del fenómeno del lenguaje es prácticamente imposible dentro de los límites de este trabajo. Solamente trataremos de establecer la especificidad del fenómeno del lenguaje en general y su relación con la cultura y, en menor medida, con la cotidianidad.

Entre los diversos enfoques de conceptualización del lenguaje -sean nominalistas o realistas, racionalistas o empiristas, psicológicos o lógicos- existe, como lo apunta Cassirer, la coincidencia fundamental de considerar al lenguaje por su contenido teórico. Es decir, por la carga de conocimiento que proporciona y por su lugar en relación con otras formas de conocimiento (47). Lo que fundamenta esta concepción es una consideración del hombre como un ser esencialmente racional. Esto es cierto en un sentido pero no agota a la realidad humana. La realidad humana, como hemos visto, es un proceso en construcción; no es algo agotado y cerrado, es inconclusa, abierta. Y es dentro de este proceso donde debemos situar el

fenómeno del lenguaje.

Lo que hasta ahora hemos apuntado como proceso de formación de la conciencia está indisolublemente ligado al proceso de formación del lenguaje.

"El lenguaje es tan viejo como la conciencia: el lenguaje es la conciencia práctica, la conciencia real, que existe también para los otros hombres y que, por tanto, comienza a existir también para mí mismo; y el lenguaje nace, como la conciencia, de la necesidad, de los apremios del intercambio con los demás hombres" (48).

Marx sitúa aquí el surgimiento del lenguaje en un nivel material y, a la vez, social e histórico. La conciencia y su manifestación práctica, el lenguaje, se muestran en el devenir como productos del desarrollo histórico y social.

El lenguaje tiene su origen en la sensibilidad, en el caos de sensaciones que padece el cuerpo. La primera forma por la cual el hombre está en el mundo es a través de su cuerpo. Sin embargo, no podemos quedarnos en el nivel meramente corporal, natural. Hablar de cuerpo humano implica hablar ya de una trascendencia respecto de lo meramente natural. Lo humano es superación de la naturaleza. En este sentido, la sensación humana implica ya una superación de la mera pasividad con que, por ejemplo, se da la sensoriedad animal. La sensibilidad es ya una característica propiamente humana.

Ahora bien, la sensibilidad, ya lo hemos dicho, se queda en el nivel de una relación meramente subjetiva, relativa; es decir, en este momento la comunicación es de un " sujeto " - con el resto del mundo. De la mera relación sensible es necesario pasar a la "representación"; o sea, a un nivel superior en la formación de la conciencia. La representación es ya un "retener" la sensación en la conciencia. Se adquiere, con la representación, un contenido que va llenando la conciencia. - Ahora, este contenido debe "volver", debe vertirse, debe de - configurarse en el exterior. Debe, pues, dejar lo meramente - "subjetivo" para pasar a formar lo "objetivo". El proceso de vertirse de la representación es lento y gradual: se produce por señales del propio cuerpo, por gritos, por sonidos primitivos mínimamente articulados, así hasta llegar a nombrar las cosas, hasta que surge la palabra, el signo lingüístico. Así, pues, "... el proceso de formación del lenguaje muestra como el caos de las impresiones inmediatas se aclara y ordena para nosotros sólo cuando lo 'nombramos' y penetramos con la función del pensamiento y de la expresión lingüísticos. En este nuevo mundo de los signos lingüísticos alcanza también al mismo mundo de las impresiones una 'permanencia' completamente nueva en virtud de una nueva articulación espiritual" (49).

En el signo lingüístico, en la palabra se conserva y se supera lo sensible; es decir, se espiritualiza la realidad. - Esta deja de estar conformada por lo meramente físico y se amplía enormemente con la dimensión introducida por la palabra.

También, por otra parte, con la palabra se realiza la síntesis de la diversidad de sensaciones. La inmediatez física se convierte en una mediación eidética general. En el lenguaje se sintetiza lo diverso. El signo lingüístico se independiza de la voluntad individual; es decir, adquiere una autonomía, una objetividad. Así, pues, el lenguaje trae consigo una nueva estructuración de la realidad tanto exterior como interior al hombre; la realidad entera se espiritualiza.

La conciencia informe de las sensaciones se va quedando atrás y en su lugar se estructura una conciencia con una mayor capacidad de reflexión. Con la palabra, la conciencia adquiere un nuevo contenido: adquiere su propia significatividad y a la vez reconoce la significatividad propia del mundo exterior a ella. Se delinean así los límites entre la subjetividad y la objetividad. La naturaleza y las cosas creadas por el hombre están en la conciencia de éste como nombres. Así es como el lenguaje forma y reproduce a la realidad o -mejor dicho- el mismo lenguaje es parte de lo real. La realidad del lenguaje no se agota en la conciencia humana, sino que la trasciende, adquiere una dimensión real mucho mayor: se integra a las cosas, las nombra y, al mismo tiempo, no se reduce a ellas. El lenguaje no es un mero medio por el cual se expresa la realidad sino que el lenguaje mismo es parte de la realidad (50). Es decir, tiene su especificidad, su estructura y su legalidad propias.

De manera meramente esquemática, podemos distinguir tres momentos fundamentales de la realidad: el mundo humano interior, el mundo de la naturaleza, objetos, cosas, creaciones, etc., y el mundo del lenguaje. Es en el momento del lenguaje en donde se ponen en relación los dos primeros momentos (51). Sin embargo, cabe aclarar que ninguno de los momentos de la realidad es totalmente autónomo. Es precisamente en sus relaciones en donde se constituye la complejidad del mundo. Ya hablamos aquí de la relación del hombre con el mundo de la naturaleza, con el mundo de sus objetos y creaciones. Vimos como cada uno es condición de la existencia del otro. Pues bien, es en el hombre donde también converge el momento del lenguaje.

"El hombre es hombre gracias al lenguaje, gracias a la metáfora original que lo hizo ser otro y lo separó del mundo natural. El hombre es un ser que se ha creado a sí mismo al crear un lenguaje. Por la palabra, el hombre es una metáfora de sí mismo" (52).

La realidad humana no es algo cerrado, algo ensimismado. Es en la relación con y en el lenguaje y en y con las cosas y creaciones en donde se encuentra la especificidad humana. Así pues, por el lenguaje el hombre se trasciende así mismo; nombra a las cosas, las hace suyas, se posesiona de ellas en el lenguaje.

No es de gratis, que por ejemplo, lo característico de la concepción mítica del lenguaje considere como superada la diferencia entre la cosa y el nombre: quien se apodera del -- nombre se apodera también de aquello que nombra. En la concepción mítica quien posee el mundo de las palabras posee el mundo de las cosas. Dicho sea de paso, esta concepción mítica -- del lenguaje tiene mucho que ver con el idealismo filosófico que identifica el ser con el pensamiento.

Ahora, volviendo a la triada estructural de la realidad, decíamos que ninguna es absolutamente autónoma respecto de -- las otras y, ahora agregamos, que ninguna se reduce a las --- otras. ¿Cómo se establece entonces la relación entre las tres? A partir de lo que Walter Benjamín llamó contenido espiritual. Para Benjamín, lo propio del lenguaje es la comunicación de - contenidos espirituales(53). Es en el lenguaje en donde aquello de espiritual que hay en la naturaleza y en las cosas se comunica; es decir, es para otro sin dejar de ser en sí mismo. Esta comunicación, esta lengua permea a toda la realidad.

"No hay acontecimiento o cosa en la naturaleza animada o inanimada que no participe de alguna forma de la lengua, pues es esencial a toda cosa comunicar su propio contenido espiritual" (54).

Lo característico del lenguaje es precisamente esta comunicación de contenidos espirituales. No es, pues, la cosa misma la que se hace común en el lenguaje, sino aquello de la co

sa que "emana" de ella y se comunica en el lenguaje: su contenido espiritual. Es decir, sólo en la medida en que es posible comunicar el contenido espiritual de una cosa se puede -- identificar contenido espiritual con lenguaje. Lo comunicable en un ser es lo que Benjamín llama su ser lingüístico (55).

Hasta aquí estamos en la relación entre las cosas y el -- lenguaje. ¿Dónde está la relación con el hombre?.

"La esencia lingüística de las cosas es su lengua: esta proposición, aplicada al hombre, dice; la esencia lingüística del hombre es su lengua. Es decir que el hombre comunica su -- propia esencia espiritual (en la medida en que es comunicable) nombrando todas las otras cosas" (56).

En la palabra, en la lengua de los hombres se nombra a -- las cosas: en este nombrar, lo que se está patentizando es, -- primeramente, el propio contenido espiritual del hombre. Lo -- que en la palabra se comunica es el contenido espiritual del hombre: el nombrar las cosas es un exteriorizarse, un manifes-- tarse de lo que el hombre es en cuanto a ser espiritual. Con la palabra el hombre permea de contenido espiritual todo aque-- llo que nombra. La comunicación del contenido espiritual del hombre es con los otros hombres y también con todo aquello -- que él nombra: con la naturaleza, con las cosas, con sus crea-- ciones. En cuanto que la palabra humana es la única que nom-- bra; en tanto, pues, que el contenido espiritual del hombre -- es el único patentemente comunicable, en esta medida se funda

la diferencia entre el contenido espiritual de las cosas y el contenido espiritual del hombre. La única lengua denominante es la lengua humana: ella es la única que funda, que espiritualiza todo aquello que nombra.

Así, pues, la realidad se comunica en el lenguaje.

"Toda naturaleza, en cuanto se comunica, se comunica en la lengua, y por tanto en última instancia en el hombre" (57).

En el contenido espiritual que se manifiesta en el lenguaje se estructura el nivel comunicativo de la realidad. --- Aquello que es lo comunicable de la realidad es aquello que está en el lenguaje.

Con el lenguaje se configura en un nivel más complejo la realidad humana, una realidad que, como hemos visto, se funda así misma. El hombre es su propia posibilidad de fundar su propio ser. "El habla -escribe Heidegger- no es sólo un instrumento que el hombre posee entre otros muchos, sino que es el primero en garantizar la posibilidad de estar en medio de la publicidad de los entes". Agrega el mismo Heidegger: "El habla no es un instrumento disponible, sino aquel acontecimiento que dispone la más alta posibilidad de ser hombre" (58) Así pues, en el lenguaje -en el habla de Heidegger- se manifiesta, se hace pública la realidad humana y la realidad en su totalidad.

Hemos caracterizado a la cultura, en su generalidad, como el otorgamiento de sentido a la realidad: aquello en lo --

que el hombre se comprende y comprende su entorno, su mundo -circundante. En este sentido, el lenguaje se integra como un momento fundamental de la cultura. Sin lenguaje no hay cultura. La permeabilidad espiritual de la realidad que se realiza en el lenguaje es lo que permite la comunicación y, por tanto, la comprensión del hombre de sí mismo y de su realidad. - La palabra es la forma fundamental y fundacional del sentido del hombre y de la realidad. Sin embargo, la manifestación humana espiritual no se agota en la palabra. En y desde los gestos, los sentimientos, el baile, hasta el arte, la poesía, el conocimiento, etc., el hombre comunica, conforma su realidad, su relación social e histórica. En este sentido, la cultura -surge, se acumula y se desarrolla dentro del fenómeno del lenguaje ó -mejor dicho- dentro del conglomerado de lenguajes. - El sentido del hombre está en el conglomerado de lenguajes en los cuales manifiesta precisamente ese sentido.

La cultura se manifiesta como un alejamiento respecto de la originalidad natural de la vida. Sin embargo, y para no caer en el error de hipostasiar el concepto de cultura reduciéndolo a una pura espiritualización racionalista y cognoscitiva en sentido tradicional, debemos agregar que este alejamiento es más bien una superación y una conservación de lo "natural" de la existencia humana. El hombre es lo que manifiesta ser y la manifestación real del hombre se da todos los días en relación con los demás hombres, con la naturaleza, - con sus creaciones; es decir, en su situación histórico social.

El hombre manifiesta lo que es en la cotidianidad; en --  
ella confluyen lo histórico y lo social, lo temporal y lo con  
siderado atemporal, lo natural y lo cultural, la fundamenta--  
ción hablada de la realidad y la impotencia manifiesta en el  
silencio. La cotidianidad nos muestra lo que el hombre es. -  
Así, pues, el sentido del hombre se manifiesta "contradicto--  
riamente" en la cultura y en la cotidianidad. Si realmente -  
queremos saber lo que somos no debemos desembarazar una de la  
otra. En la cotidianidad manifestamos lo que somos, en la cul  
tura lo que queremos ser.

#### 1.4. LA NECESIDAD DE LA COTIDIANIDAD,

Al hablar de cotidianidad lo primero con lo que la asociamos es con la repetición. ¿Repetición de qué? De la manifestación de cierto estado del hombre. Una vez que el hombre logra humanizar a la naturaleza, creando un mundo propio y creándose así mismo, ha alcanzado un estadio el cual no puede permitirse perder. Para mantenerse en dicho estadio el hombre necesita organizar repetitivamente su vida: tiene que seguir haciendo lo que le ha permitido alcanzar un lugar más allá de lo meramente natural. De la necesidad de esta repetición surge la cotidianidad. La cotidianidad es el nivel de la realidad humana en donde, al repetirse, se crea, se desarrolla, se sufre la vida humana. El elemento humano natural (biológico, fisiológico, etc.), y el elemento humano propiamente dicho (adquirido históricamente y socialmente) convergen en una unidad conflictiva para constituir la vida cotidiana. La vida cotidiana es la expresión de la forma en que se vive en un cierto período histórico y en una determinada configuración social. La forma de vida que se repite en la cotidianidad es algo producido, algo creado y configurado históricamente y socialmente. La cotidianidad es la historia subsumida en la realidad presente de los hombres que aspira a mantenerse y es también, al mismo tiempo, la posibilidad, mediante la radicalización de sus contradicciones, de crear una nueva forma de vida. Repetición de lo creado y posibilidad de nuevas creaciones: esto es la coti-

dianidad. Es el momento en el que la vida humana en general, y la forma de vida correspondiente a determinado periodo histórico, se reproduce y, al mismo tiempo, se crean, se viven, se sueñan las condiciones de las cuales emergen las posibilidades de una nueva forma de vida.

La vida cotidiana no es algo definible si por definición entendemos la estatificación que el concepto hace de la realidad que denota. En cuanto la cotidianidad está constituida -- contradictoriamente, una definición rigurosa sería velar engañosamente esta contradicción. La vida cotidiana adquiere su especificidad en tanto es el momento no sólo constituido sino también vivido en contradicción. Así, pues, creemos que la mejor definición (entendida ésta como aproximación abierta a la realidad) de la vida cotidiana es la que nos da Henri Lefebvre repetidamente. Para él, la vida cotidiana puede "definirse como el encuentro entre el sector dominado y el sector no dominado de lo real" (59). En la vida cotidiana confluyen en contradicción la ilusión y la verdad, el poder y la impotencia sobre la naturaleza, la socialidad y la individualidad. Esta contradicción fluye a través del hombre: también unidad contradictoria de naturaleza y cultura.

En la cotidianidad, pues, se produce y se consume: los productos satisfactorios de necesidades se convierten en bienes de consumo. También en la cotidianidad se manifiesta la contradicción entre lo que la conciencia domina (saber, cono-

cimiento, verdad) y aquello de lo cual se manifiesta incapaz de comprender realmente (creencias, mitos, misterios, etc.).- En la cotidianidad confluyen lo que aquello que la apertura - realizada por la praxis ha vuelto dominio, racionalidad como aquello que escapa a esta apertura.

Contradictoria, alienada, así es la vida cotidiana. En ella se aliena lo natural del hombre por aquello social y cultural; es decir, se desvirtúan las originarias necesidades humanas por otras que, de acuerdo a cierta configuración socio-histórica, aparecen como las reales necesidades humanas. Aparece, alienada también, la vida social, adquirida, por la vida natural: lo humano conquistado se ve negado por el resurgimiento violento de lo instintivo, de lo biológico y fisiológico (60). Así, pues, en la cotidianidad nos enfrentamos con el aspecto humilde de la vida humana y también con la grandeza - de esta vida humana.

"Sí, es el aspecto humilde y sórdido, pero no es sólo esto. Es también y simultáneamente el lugar y el tiempo donde lo humano se realiza, a menos que se hunda, porque es el lugar y el tiempo que no aprende completamente la actividad parcelaria, especializada, escindida, cualesquiera sean su grandeza y su mérito" (61).

La cotidianidad es el lugar en donde la totalidad contradictoria del ser humano se manifiesta. La cotidianidad no es ninguna actividad parcializada y tampoco es ningún nivel es-

cindido en sí mismo de la configuración total de la realidad. En ella convergen y se manifiestan los elementos de la configuración total de lo humano.

#### 1.4.1. CONTIDIANIDAD Y TEMPORALIDAD

La constitución contradictoria de la cotidianidad también se manifiesta temporalmente y en dos sentidos.

El primero de ellos es que la cotidianidad es el lugar donde se repite para reproducir y así mantener un cierto estado del hombre. Esto que somos sólo lo podemos mantener en la medida en que lo reproducimos. Pero esto que somos es un producto histórico y en cuanto tal no mantenible eternamente (62). Lo cotidiano es producido por el desarrollo histórico-social del hombre y lo que se trata de mantener en lo cotidiano es ese estadio histórico-social que se ha adquirido. En la medida en que todo estadio histórico-social es transformable; en esa misma medida, la cotidianidad también es transformable.

El otro sentido de la contradicción temporal de la cotidianidad es el que se manifiesta en lo referente al tiempo cíclico y al tiempo lineal.

El tiempo cíclico es el tiempo natural. En la medida en que el dominio de la naturaleza por el hombre social no se ha constituido en una real separación el tiempo cíclico dominaba al hombre.

"Su vida consistía en un conjunto de ciclos y de ritmos,

en ciclos de ciclos, del nacimiento a la muerte" (63).

La naturaleza "organizada" en claridad y oscuridad, en temporadas de lluvia, frío, calor, etc., se constituía en una espiral en la que cada ciclo nacía de otro ciclo sin repetirlo exactamente y sin dejar de ser divisible, medible. Dentro de cada ciclo había temporadas para la recolección, la siembra, la cosecha, la caza, etc., y algunos ciclos en algunos aspectos eran más pródigos que otros. No está por demás decir que estos tiempos cíclicos fueron ( y siguen siéndolo ) objeto de representaciones mágicas y religiosas.

Una vez constituida la separación del hombre y la naturaleza y el consiguiente dominio del primero sobre la segunda, aparece el tiempo lineal.

El tiempo lineal es abstracto, antinatural. Se caracteriza por ser continuo y discontinuo. Parte de cero y se va constituyendo por una serie de discontinuidades abstractas (64). Nuestro tiempo occidental, judeocristiano, tiene un inicio y está constituido por las divisiones que todos conocemos.

El tiempo lineal no ha hecho desaparecer al tiempo continuo. Parte de la vida humana está todavía ligada a ciclos: normalmente se duerme de noche y se está en vigilia durante el día, hay estaciones y temporadas para hacer esto y esto otro, se come a determinado tiempo, etc. Así, pues, de ciclos repetitivos y de fechas determinadas abstractamente está constituida la vida cotidiana. En la vida cotidiana se observa una

persistencia del tiempo cíclico dentro del tiempo lineal: el tiempo natural se mueve dentro del tiempo abstracto y antinatural. Es en esta interrelación en donde se sitúan y se producen los cambios de la cotidianidad (65). Toda cotidianidad es temporal.

De alguna manera tenemos ya los lineamientos que constituyen la realidad del mundo humano. Este se define no sólo por las grandes determinaciones que lo constituyen tales como la sociedad, lo histórico, la cultura o la organización ideológica y política; se define también por el nivel en donde confluyen de manera concreta las anteriores determinaciones: la vida cotidiano. Ella está constituida por un movimiento dialéctico de confrontación de momentos: necesidad, deseo, goce, satisfacción, frustración, realización, trabajo, esparcimiento, etc. Repetitiva y creadora, la cotidianidad se mueve entre su temporalidad y su querer permanecer idéntica (66). A fin de cuentas, ella nos muestra el estado concreto del ser del hombre dentro de una determinada sociedad. Al análisis de la interrelación entre sociedad, cultura y cotidianidad dedicaremos la segunda parte de este trabajo.

## NOTAS:

- 1.- Cfr. H. Lefebvre y N. Guterman. Qué es la Dialéctica. La Pléyade., págs., 54-55.
- 2.- K. Marx y F. Engels. La Ideología Alemana. Editorial Pueblo y Educación. pág., 19.
- 3.- H. Lefebvre. El Materialismo Dialéctico. La Pléyade., - pág., 162.
- 4.- A. Schmidt. El Concepto de Naturaleza en Marx. Siglo XXI, págs., 19-25.
- 5.- "La naturaleza se transforma en mundo histórico sólo --- cuando interviene y se realiza la negatividad" ( Henri - Lefebvre. La Violencia y el Fin de la Historia. Siglo - Veinte., pág. 46). Aquí no se pierde la primera determinación de la naturaleza, su "prioridad genética", sino - que se encuentra incorporada a este nuevo momento de la naturaleza.
- 6.- "La dialéctica de sujeto y objeto es para Marx una dia-- léctica de las partes constitutivas de la naturaleza". ( A. Schmidt, op. cit., pág. 12).  
"La contradicción es lo no idéntico bajo el aspecto de - la identidad; la primacía del principio de contradicción dentro de la dialéctica mide lo heterogéneo por la idea de identidad. Cuando lo distinto choca contra su límite, se supera. Dialéctica es la conciencia consecuente de la diferencia. La dialéctica no ocupa de antemano un punto de vista". (T.W. Adorno. Dialéctica Negativa. Taurus ---

pág. 13).

- 7.- H. Marcuse. " Nuevas Fuentes para Fundamentar el Materialismo Histórico" en Para una Teoría Crítica de la Sociedad. Tiempo Nuevo. pág. 28.
- 8.- Cfr. Marx. "Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844" en Escritos de Juventud. F.C.E., pág. 597.
- 9.- H. Lefebvre. El Materialismo Dialéctico., pág. 163.
- 10.- "Lo dialéctico del materialismo marxista no consiste en que se niegue a la materia toda legalidad y movimiento - propio sino en la comprensión de que sólo a través de la praxis mediadora pueden los hombres reconocer y emplear teléticamente las formas de movimiento de la materia".- ( A. Schmidt, op. cit., pág. 111).
- 11.- Cfr., Marx. Escritos de Juventud., pág. 600.
- 12.- H. Lefebvre. " Crítica de la Vida Cotidiana " en Obras I., A. Peña Lillo, editor., pág. 262.
- 13.- Ibid, págs. 261-262.
- 14.- H. Lefebvre. El materialismo Dialéctico, pág. 127.
- 15.- Ibid, pág. 129.
- 16.- H. Marcuse. " Acerca de los Fundamentos Filosóficos del Concepto Científico-Económico del Trabajo" en Ética de la Revolución. Taurus, pág. 25.
- 17.- Cfr., Ibid pág. 33.
- 18.- Cfr. Karel Kosík. Dialéctica de lo Concreto. Grijalbo. pág. 149.
- 19.- Cfr. H. Marcuse. Ética de la Revolución, pág. 36.

- 20.- H. Lefebvre y N. Guterman., op. cit., pág. 55.
- 21.- H. Lefebvre. El Materialismo Dialéctico, pág. 126-127.
- 22.- H. Marcuse. Para una Teoría Crítica de la Sociedad.  
pág. 38.
- 23.- K. Marx. Escritos de Juventud, pág. 619.
- 24.- H. Marcuse. Ética de la Revolución, pág. 16.
- 25.- Ibidem.
- 26.- Cfr. K. Marx. El Capital. T. I. Vol. 1. Siglo XXI.  
pág. 223 y, en general, toda la primera parte del Cap.V.
- 27.- "Los elementos simples del proceso laboral son la activi-  
dad orientada a un fin -o sea el trabajo mismo-, su ob-  
jeto y sus medios". ( Ibid, pág. 216 ).
- 28.- "Ninguna producción es posible sin un instrumento de pro-  
ducción, aunque este instrumento sea solo la mano, sin -  
trabajo pasado, acumulado, aunque este trabajo sea sola-  
mente la destreza que el ejercicio repetido ha desarro--  
llado y concentrado en la mano del salvaje". (Marx. In--  
troducción General a la Crítica de la Economía Política  
(1857), pág. 42.).
- 29.- K. Marx y F. Engels. La Ideología Alemana, pág. 19-20. -  
Sobre este punto escribe K. Axelos: "Esta producción de  
bienes materiales mediante el trabajo no permite a los -  
hombres solamente vivir; manifiestan una manera de vivir  
determinada, pues los individuos manifiestan su existen-  
cia trabajando, y son determinados por lo que producen y  
la manera como producen". (Marx, Pensador de la Técnica,

págs. 51-52).

- 30.- Cfr. H. Marcuse. Ética de la Revolución, pág. 24.
- 31.- K. Kosík. op. cit., pág. 221.
- 32.- "Para Marx, ser y realidad, situación de la historia del ser y situación de la historia real dejan de ser campos separados entre sí: la historicidad del hombre está incluida en su definición esencial". (H. Marcuse. Para una Teoría Crítica de la Sociedad., pág. 44).
- 33.- Esta diferencia entre Marcuse y Kosík la aclara J.R. Santander en su obra Trabajo y Praxis en "El Ser y el Tiempo" de Martin Heidegger. U.A.P., págs. 40-41.
- 34.- K. Kosík., op. cit., pág. 244.
- 35.- H. Lefebvre y N. Guterman., op. cit., pág. 65.
- 36.- Cfr. K. Kosík., op. cit., págs. 141-142.
- 37.- "La actividad humana es, por tanto, actividad conforme a fines, y éstos sólo existen por el hombre como productos de su conciencia". (A. Sánchez Vázquez. Filosofía de la Praxis. Grijalbo., pág. 248).
- 38.- E. Bloch. El Principio Esperanza. T. I. Aguilar., pág. 33.
- 39.- H. Lefebvre. El Materialismo Dialéctico, pág. 124.
- 40.- Cfr. H. Lefebvre y N. Guterman., op. cit., págs. 88-89.
- 41.- "Se piensa con el cerebro, así como con las manos y con todo el cuerpo, como también con toda la praxis humana y, en fin, con el mundo entero. Aún la idea más elaborada y la imagen más sublime son, como lo pensaban Feuerbach y Nietzsche, seres de la naturaleza". (Ibid., pág. 85).

- 42.- "A la 'sensibilidad' feuerbachiana le corresponden hechos como el padecer físico y psíquico, el dolor, el placer - orgánico, la pasión y la felicidad, las necesidades, deseos e impulsos, pero también categorías como resistencia real, materia, praxis, intuición, fantasía y amor". ( A. Schmidt. Feuerbach o la Sensualidad Emancipada. Taurus., pág. 102).
- 43.- "Quien separa el pensar de los sentidos, el alma del cuerpo, es también incapaz de captar la relación existente - entre los contenidos de la cultura y la esfera de la producción material". ( A. Schmidt.. El Concepto de Naturaleza en Marx., pág. 17).
- 44.- Ibid., pág. 25. El subrayado es nuestro.
- 45.- H. Lefebvre. El Materialismo Dialéctico., pág. 149.
- 46.- Cfr. H. Lefebvre y N. Guterman, op. cit., págs. 137-139.
- 47.- Cfr. E. Cassirer. Filosofía de las Formas Simbólicas I. F.C.E., pág. 98.
- 48.- K. Marx y F. Engels. La Ideología Alemana., pág. 31.
- 49.- E. Cassirer, op. cit., pág. 29.
- 50.- "La palabra no es una mera designación y denominación, - no es un símbolo espiritual del ser, sino que es una parte real de él". (Cassirer, op. cit., págs. 63-64).
- 51.- De manera aparentemente enfrentada a la posición de Cassirer. O. Paz escribe en El Arco y la Lira, F.C.E., pág. 247: "El lenguaje es simbólico porque trata de poner en relación dos realidades heterogéneas: el hombre y las co

sas que nombra". Sin embargo, Paz se refiere concretamente a la imposibilidad de una práctica pura de la escritura automática propuesta por la estética surrealista, y - Cassirer, por su parte, se refiere más bien al enfrentamiento reflexivo del hombre con y frente al lenguaje.

- 52.- Octavio Paz, op. cit., pág. 34.
- 53.- "Lenguaje significa...el principio encaminado a la comunicación de contenidos espirituales en los objetos en -- cuestión: en la técnica, en el arte, en la justicia o en la religión. En resumen; toda comunicación de contenidos espirituales es lenguaje". ( W. Benjamín. " Sobre el Lenguaje en General y Sobre el Lenguaje de los Hombres" en Para una Crítica de la Violencia. Premia., pág. 57).
- 54.- Ibid, pág. 58.
- 55.- Cfr., Ibid. pág. 60.
- 56.- Ibid, pág. 61.
- 57.- Ibid, pág. 64.
- 58.- M. Heidegger. "Holderlin y la Esencia de la Poesía" en - Arte y Poesía. F.C.E., págs. 132-133.
- 59.- H. Lefebvre. "La Suma y la Resta". Obras I, pág. 150.  
Cfr., del mismo autor. "Introducción a la Crítica de la Vida Cotidiana" en Obras I, pág. 204 y la "Crítica de la Vida Cotidiana" en Obras II, pág. 428.
- 60.- Cfr. H. Lefebvre. "La Suma y la Resta". Obras I, pág.156
- 61.- Ibid, pág. 275.
- 62.- "En la historia, en el desarrollo, lo cotidiano es tam--

bién producto". (Ibid, pág. 311).

63.- Ibid, pág. 301.

64.- Cfr., Ibid, págs. 301-32.

65.- Cfr., Ibid., pág. 303.

66.- Cfr., Ibid., pág. 299.

## II.- SOCIEDAD, CULTURA Y COTIDIANIDAD.

La realidad humana es una realidad construida: emergente desde el fondo de la naturaleza mediante la transformación de ésta. Cosas, objetos, productos son creados, percibidos y comprendidos por los hombres. Objetividad, historicidad y socialidad son las características del mundo humano: el ser social produce, se objetiva en el exterior; de acuerdo a la forma en que se produce esta objetivación humana se desarrollan ciertas formas de socialidad; es decir, relaciones humanas no naturales sino históricas.

Famosa y, por lo mismo, multicitada es la frase que en una carta le envía Engels a Marx: " Los hombres hacen la historia por sí mismos en un medio dado que les condiciona" (1). De tal manera que la historia también hace a los hombres. En el mismo sentido podemos decir que la sociedad con todas sus estructuras, es producto humano y, al mismo tiempo, es determinante para los sujetos que la componen.

Por la praxis el hombre ha producido el mundo humano y, comprendido dentro de éste, ha producido su propio ser. El hombre, ya lo hemos dicho, muestra, produce su ser en una determinada configuración sociohistórica. La forma fundamental por la que se produce lo anterior es el trabajo y éste también aparece de acuerdo a una determinada configuración sociohistórica. Es necesario, pues, un breve y general excursus sobre --

las condiciones económicas de producción de la existencia en la sociedad actual para, sobre esta base, tratar de comprender críticamente a la cultura y a la cotidianidad actuales.

Lo económico, tal como aparece en la sociedad capitalista, es determinante en las formas de existencia concreta de los hombres. Las formas económicas son formas determinantes de la existencia humana (2). De tal manera que la crítica a la economía política realizada por Marx en el Capital es una crítica radical a la forma en que se manifiesta el ser del hombre bajo el modo de producción capitalista. En la conceptualización del concepto económico a lo que se hace referencia es, en última instancia; a la existencia, a las determinaciones de la existencia concreta de los hombres.

De manera formal y abstracta podemos describir tres momentos fundamentales en el proceso de trabajo capitalista: el objetivador, el objetificador y el cosificador.

En el proceso de trabajo capitalista, el trabajo creador, objetivador del hombre para la creación de bienes de consumo (objetificación del trabajo) se incorpora, se subsume a la lógica del capital y aparece como trabajo objetivador y objetificador y, al mismo tiempo, como trabajo cosificador. La objetificación es la realización de la objetivación. La objetivación es el vertirse del hombre, es la actividad humana y la objetificación es la consolidación de esta actividad: es el producto realizado (3). En la medida en que el producto apare

ce, en el capital, bajo la forma de mercancía, en esa medida también, el trabajo se vuelve enajenador, cosificado y cosificador de las relaciones humanas. La objetivación y la objetificación son formas generales que se presentan en todo proceso creador humano; en cambio, la cosificación permanece inherente a la forma histórica del trabajo capitalista. En consecuencia, el trabajo y su producto aparecen en el capitalismo estructurados de manera dual y contradictoria. El primero aparece como realización humana objetiva y objetificadamente en relación con la naturaleza y también como el momento en que dicha realización se cosifica. El segundo irrumpe bajo la forma de mercancía; es decir, unidad contradictoria de valor de uso y de valor de cambio, de bien concreto y de valor.

La mercancía resume en sí misma la forma en que en el capitalismo se manifiesta el metabolismo entre el hombre y la naturaleza.

"La mercancía es una unidad de determinaciones opuestas. Como 'célula' de la sociedad burguesa refleja en sí la relación de la naturaleza con el proceso histórico, tal como éste se presente en el estadio de las fuerzas productivas avanzadas" (4).

Y las relaciones entre los hombres ya no se dan directamente sino que aparecen mediatizadas mistificadamente por las mercancías. Estas aparecen como el motor creador de las relaciones humanas.

"La mercancía... desempeña en la economía capitalista la función de sujeto mistificado y mistificante con cuyo movimiento real crea el sistema capitalista" (5).

El producto se abstrae del productor, éste se enajena -- respecto de aquél y de sí mismo y el primero aparece como una potencia "natural" independiente y dispuesto a los consumidores bajo la forma de mercancía constituyéndose así como el su jeto creador de la socialidad en el capitalismo. El producto del trabajo transformado en mercancía se subtrae de la relación original de los hombres con la naturaleza y se presenta ahora como una realidad cosificada, como una realidad en sí - misma que rige el destino de la vida humana (6). Se configura así un estado del hombre fundamentalmente enajenado: la cosa se humaniza y lo humano se cosifica. En la medida en que la - cosificación está haciendo referencia a una situación humana, su movimiento, pretendidamente autónomo e independiente, aparece en la consciencia del individuo; es decir, la cosa no - tiene conciencia sino en la medida en que penetra la conciencia de los individuos. De esta manera, la relación social en el capitalismo se da a través de las cosas en la medida en - que éstas penetran la voluntad y la conciencia de los individuos apareciendo como si en realidad fueran ellas las dueñas de la voluntad y de la conciencia (7).

La economía política clásica fue incapaz de aprender al proceso del trabajo en el capitalismo como un proceso doble y contradictorio; es decir, identifica proceso de trabajo con -

proceso de valorización lo cual le impide acceder al fenómeno de la enajenación y cosificación inherentes al capitalismo. - Para ella el proceso de reproducción del capital se presenta en términos naturales y absolutos; es decir, ahistóricos. Tanto, la sociedad burguesa, edificada en base a aquella contradicción, se presenta a los ojos de la economía política como una sociedad justa e igualitaria. El discurso de la economía política se queda al nivel de lo aparential.

Frente a la apariencia y al discurso científico que la esencializa se constituye el discurso de Marx como un discurso fundamentalmente crítico (8). Un discurso que tras el descubrimiento de la realidad esencial del capital pretende constituirse como una crítica a la totalidad de éste. El punto de partida que le permite a Marx elaborar un discurso crítico es la no identidad entre ser y pensar: reconocer una legalidad propia en la realidad y abordarla desde una perspectiva de pensamiento que la muestre en lo que realmente es y al mismo tiempo pretenda trascenderla. El discurso crítico se erige sobre el descubrimiento de las contradicciones inherentes a la sociedad capitalista: contradicción entre proceso de trabajo y proceso de valorización, entre objetivación y cosificación, entre cosas humanizadas y humanos cosificados, etc. El hecho de encontrar contradicciones en el estudio de la totalidad de una realidad social dada no es; "... signo de que la captación de la realidad es insuficientemente científica, sino que pertenecen más bien inseparablemente a la esencia de la reali

dad misma, a la esencia de la sociedad capitalista" (9).

El todo del capital es un todo necesariamente contradictorio que se mantiene precisamente en base al ocultamiento o amortiguamiento de dichas contradicciones.

Es en la totalidad de la sociedad capitalista donde debemos situar la contradicción entre cultura y cotidianidad. La vida cotidiana se sitúa dentro del proceso social que ha engendrado una cultura afirmativa - como la llama Marcuse -; es decir, una cultura que pretende ocultar la carencia de la realidad concreta en base a una riqueza espiritual hipostasiada. La comprensión de la situación del hombre y de su mundo se queda también a un mero nivel apariencial y engañoso de la verdadera condición humana. La pretensión de la cultura afirmativa o positiva - como también la llamaremos - es situarse por encima de las contradicciones concretas de la realidad material y constituirse como mera riqueza espiritual alrededor de sí misma y, en consecuencia, por encima de los individuos concretos. La cultura positiva se aleja de la vida y pretende constituirse en una pura experiencia metafísica (10). Esta ambición de la cultura afirmativa se ha visto ampliamente reforzada por el tremendo desarrollo técnico, por la enorme explotación de la naturaleza que esto supone y por el bombardeo cotidiano de información e introyección de valores falsos a través de la cultura de masas.

En relación al concepto de totalidad que hemos esbozado

es necesario aclarar que este no se agota en los límites de la sociedad capitalista. La totalidad de la sociedad burguesa está compuesta por la suma de los elementos que la sustentan como por su negación. Es decir, en la medida en que la sociedad burguesa es una sociedad constituida y fundamentada en base a las contradicciones alberga dentro de sí tanto elementos positivos para mantener su realidad como elementos que no responden íntegramente a su lógica. Dentro de ella subsisten elementos catalizadores de la radicalización de las contradicciones que deben ser incorporados a la crítica de la sociedad capitalista. Lejos de un conocimiento de la totalidad como legitimación y justificación de lo existente, el discurso crítico amplía este concepto hacia lo aún - no - existente. Las tendencias reales, las aspiraciones, los sueños de los hombres deben ser incorporados al conocimiento de la totalidad.

"... la totalidad debe vincular y conformar los amplios intereses de los individuos en una ' imagen total ' de la sociedad existente, que debe ser concebida desde el punto de vista decisivo de una modificación de lo dado que aparece en esta imagen total" (11).

Se trata de elaborar un concepto de totalidad abierto hacia el futuro.

## 2.1 COSIFICACION, CULTURA Y COTIDIANIDAD.

" A medida que se valoriza el mundo de las cosas y en relación directa con ello, se desvaloriza el mundo de los hombres".

K. Marx.

Las actuales y peculiares condiciones sociales de producción del ser del hombre han configurado como resultado un estado hombre fundamentalmente enajenado. El trabajo - o sea, la actividad fundamental realizada por el hombre para producir - su propio ser, su propia realidad - también se encuentra sometido a esa configuración cósmica. Por la subsunción del trabajo - y con él, del hombre - a toda una legalidad objetiva se quedan atrás, se pierden, se diluyen las características del trabajo como productor de lo humano: en el ahora histórico del hombre el trabajo se presenta como productor y reproductor de una situación fundamentalmente no humana; la objetivación humana no se manifiesta como una reapropiación de lo humano en tanto el hombre no se encuentra con el producto de su trabajo como con algo propio.

En esta sociedad, las estructuras de ser del hombre están en íntima trabazón con la base que sustenta a dicha sociedad: la propiedad privada, el trabajo enajenado, la forma mercancía, la cosificación, etc. Partiendo de un enfoque crí-

tico de la situación anterior se puede llegar a una caracterización de la cultura y de la cotidianidad actuales.

Para el joven Lukács de Historia y Conciencia de Clase - la realidad inmediata del hombre del capitalismo es la cosificación. Es decir, el proceso de cosificación -el enfrentamiento con el producto de su trabajo como con algo objetivo e independiente del hombre que domina a éste por obra de leyes -- ajenas a él - se vive tanto objetiva como subjetivamente. Objetivamente en tanto se enfrenta a un mundo de cosas y de relaciones cósmicas cuyas leyes se le contraponen como poderes - autónomos. Subjetivamente por que la misma actividad del hombre se convierte en mercancía, se cosifica él mismo y se somete a las leyes de la relación social (12). La sociedad burguesa reduce la potencialidad creadora del hombre a la forma mercancía; es decir, la praxis humana, creadora de la realidad, - se enfrenta ahora a ésta como a una realidad ajena e independiente en donde el sujeto mismo no es más que un engrane reproductor de las leyes de esa realidad cósmica en tanto se le presenta como un acontecer necesario del cual él mismo forma parte.

La realidad del capital -realidad producida y reproducida por el hombre- se enajena de los sujetos productores y aparece ante sus ojos como una realidad sustancializada, como -- causa de ella misma. Requisito necesario para este proceso de cosificación es que se produzca los satisfactores bajo la for

ma y mediante el tráfico de mercancías (13). La mercancía -dice Marx al inicio del párrafo cuatro del primer capítulo de El Capital - "... es un objeto endemoniado, rico en sutilezas metafísicas y reticencias teológicas " que domina a los productos del trabajo humano cuando adoptan su forma. Bajo la forma de mercancía los productos del trabajo reflejan ante los hombres el carácter social de sus propios trabajos como propiedades sociales inherentes a las cosas y, por lo tanto, al margen de sus productores (14). El producto se autonomiza respecto del productor y aparece cargado de vida propia relacionándose con sus semejantes - las cosas - y con los hombres. A este proceso le llama Marx el fetichismo de la mercancía y lo considera inherente a la producción mercantil (15). De tal manera que la producción de los objetos necesarios para satisfacer las necesidades, para producir y reproducir la vida de los hombres es un proceso de carácter mistificador. Las penumbas teológicas de la mercancía envuelven la plenitud del ser social.

Por su carácter fetichista, el concepto de mercancía es mucho más que un fenómeno ligado a la producción, entendiendo ésta como únicamente enfrentamiento del hombre con la naturaleza para la obtención de bienes. En realidad - como lo señala Lukács en el ensayo citado - la mercancía es la " categoría universal de todo el ser social " del capitalismo. El fetichismo que les inherente produce el fenómeno de la cosificación el cual se inserta tanto en el desarrollo objetivo de la

sociedad actual como en la conciencia de los individuos. La cosificación es el ser del hombre actual. El largo camino iniciado con las primeras arremetidas contra la naturaleza para diferenciarse precisamente de ella lo han conducido hasta la actual situación en donde tanto la naturaleza, como posibilidad de creación de lo nuevo, como el hombre en tanto sujeto activo de la creación han delegado sus capacidades a las cosas.

La praxis humana en tanto enfrentamiento creativo con la naturaleza dentro de un determinado orden social y como comprensión del estado humano mediante la producción de ideas ha sucumbido ante la cosificación. Por la praxis se hacen realidad las aspiraciones humanas por constituirse como diferente dentro del orden de lo dado. Por la praxis el hombre se vuelve creación de sí mismo; introduce el ámbito de lo antinatural, es decir, de lo cultural dentro de la realidad. En términos bastante amplios el ámbito de lo cultural lo entendemos como la articulación de los diferentes niveles de la realidad humana: una peculiar forma de producción de su propio ser sobre cuya base es posible la construcción de una determinada organización de la vida social y política y, al mismo tiempo, toda una comprensión aprehensiva de la realidad tanto natural como histórica a través de las ideas, la conciencia, el lenguaje y el arte. La cultura diversifica las formas de estar del hombre en el mundo. Si en un primer momento el trabajo ocupa un lugar central en el proceso autoconstitutivo del hom

bre una vez que éste desarrolla sus fuerzas productivas de una manera tal que sus fuerzas creativas se pueden dispersar hacia campos más allá de la producción inmediata de los bienes de consumo aparecen estas otras formas diversas y diversificadoras del ser del hombre; así, el hombre, mediante la diferenciación cualitativa de su ser, busca armonizar su estar real con sus aspiraciones y posibilidades diversas de estar en el mundo. En último término, cultura designa una forma y un modo de vida.

Por otra parte, en la medida en que el fenómeno de la cosificación es la actual realidad del ser social, la cultura, en cuanto creación de éste sucumbe a su dominio. Buena parte de la cultura actual es una cultura cosificada. Los hombres no son dueños de lo que producen, no se reconocen en ello como ante una creación propia, se les escapa, se les presenta como algo autónomo que se rige asimismo, y además, rige a los hombres de tal manera que estos aún no han podido organizar su vida política y social de tal forma que constituya una verdadera realización del ser humano en cuanto tal. La socialidad humana, en tanto personificada en las cosas, no ha encontrado aún su genuino manifestarse. Ante esta situación humana surge una comprensión positiva de la misma, o sea, ideas y aspiraciones que no van más allá de lo que tienen enfrente. Este último punto trataremos de desarrollarlo en el apartado siguiente. Es la relación entre la cosificación y la organización social lo que nos interesa ahora.

"lo que se debe evitar en primer lugar -escribe Marx- es poner a la ' sociedad ' como una abstracción enfrentada a los individuos. El individuo es el ser social. Su forma de vida - aún cuando no aparezca en la forma inmediata de una vida social, verificada en comunidad con otros - es por lo tanto una expresión y una confirmación de la vida social" (16).

Sin embargo, de la misma manera que en la mercancía desaparecen los trabajos cualitativamente diversos de los diferentes productores, así también en la socialidad capitalista, -- postuladora de la igualdad formal de todos los hombres, la individualidad plena desaparece. La socialidad en tanto personificada en las cosas disuelve a la individualidad entendida como pleno desarrollo de uno mismo con los demás. Es esta socialidad abstracta y formal la que se constituye en la actual realidad humana. Ser social actualmente es sucumbir a las leyes mistificadoras de la socialidad cosificada. En la socie--dad capitalista la actividad creativa se somete a una legalidad de mercado que a todos subsume y hace aparecer con su propia lógica mercantil. El trabajo - actividad consciente encaminada a un fin - es una mercancía más, o sea, el individuo - se transforma en mercancía carente de conciencia y de voluntad propias.

"En otros términos, el individuo ya no se percibe así mismo como sujeto activo y trabajador, sino como objeto pasivo - carente de voluntad propia. Se concibe como impotente, como -

objeto plegado a fuerzas que desconoce y que por tanto no puede comprender ni someter a influencia propia alguna" (17).

Así, pues, la socialidad se les presenta a los individuos concretos como un misterioso poder que los somete y frente al cual nada pueden hacer. En la medida en que la verdadera socialidad, el libre desarrollo de todos, no se presenta; así también, la individualidad, el libre desarrollo de cada uno, deja de manifestarse. La socialidad cosificada es la cosificación de la individualidad.

Lo importante en la sociedad actual no es la satisfacción de todos y cada uno de los individuos concretos sino el mantenimiento de la estructura social alienada y cosificadora. En este sentido, se pasa por alto a lo humano; es decir, se racionaliza y se especializa a la totalidad de la realidad y el ser humano no es considerado sino como mera parte de esa racionalidad abstracta, mecánica y cuantitativa.

La sociedad actual está estructurada -según el autor del fundamental ensayo La Cosificación y la Conciencia del Proletariado - sobre el principio de la racionalización basada en la calculabilidad. Este principio transforma tanto al objeto como al sujeto de la producción por medio de una "... ruptura con la unidad del producto mismo, que es orgánico-irracional y está siempre cualitativamente determinado" (18). Esta ruptura, esta descomposición racionalizada sólo es posible en base a la división del trabajo y su consiguiente especialización.-

La descomposición del objeto de la producción significa el desgarramiento de su sujeto: ... las propiedades y las peculiaridades humanas del trabajador se presentan cada vez más como meras fuentes de error respecto del funcionamiento racional y previamente calculado de esas leyes parciales abstractas" (19). Lo humano en tanto parte de la racionalidad abstracta del capital no es más el sujeto creador, constructor de su propia realidad; ésta se le escapa, se autonomiza en el fantasma de la racionalidad formal que únicamente ve en lo humano un elemento más e imperfecto de su propio funcionamiento. Así, el avance de esa racionalización en tanto aspira a perfeccionarse, se da desterrando lo más posible todo vestigio humano de su funcionamiento. Y esto se consigue desalojando precisamente lo humano del ser humano: espontaneidad, creatividad, sentimientos, etc. Para la racionalidad abstracta el hombre sólo es en tanto que elemento funcional reproductor de sus fines de tal manera que en tanto más se mecaniza lo humano mejor para el funcionamiento y el mantenimiento del orden racional calculador. Así, pues, la cosificación no limita su influjo al ámbito de la producción económica sino que permea a toda la realidad social. Ante este fenómeno, el hombre queda inmerso en una situación de elemento del mismo en una actitud meramente contemplativa. Ante el proceso mecánico e independiente de la conciencia ésta se sume en una mera actitud contemplativa lejos de querer influir en el proceso; es decir, con la conciencia incluida y frente a ella este proceso se ma

nifiesta de manera cerrada y conclusa transformando, al mismo tiempo, las formas del comportamiento inmediato del hombre en su mundo circundante (20). El individuo en su vida concreta -- se enfrenta a la cosificación de una manera inmediata y peculiar. Las formas estructurales de la cosificación son formas que se manifiestan en el individuo y en su mundo circundante. El individuo vive la cosificación de una manera inmediata y -- cerrada por lo que ante su conciencia aparece como prácticamente imposible todo cambio radical en las estructuras de su ser. En este primer momento, el individuo vive su realidad -- como realidad inmediata y eterna. El hecho de que el individuo no ve más allá de esta realidad es también producto de la racionalización capitalista que se ha apoderado de toda manifestación de su vida de tal manera que ésta se vuelve reproductora de las mismas leyes abstractas que la dominan. La racionalidad cosificada asfixia todo intento renovador y diversificador de la vida cotidiana.

Tenemos, entonces, que la socialidad cosificada del capital no sólo se produce y se reproduce en el lugar y en el -- acto de la producción sino que también se produce y se reproduce en el ámbito de la vida cotidiana, en las relaciones con los otros, en la familia; en suma, en los actos concretos de todos los días.

Finalmente, este mundo objetivo de aparentes leyes eternas penetra hasta los rincónes más ocultos de la conciencia humana. Por el lenguaje introducimos la objetividad del capital en nuestro interior. El lenguaje mediatiza lo externo y lo interno de tal manera que sus realidades se confunden: las estructuras verbales reproducen en su interior al mundo objetivo producido por la praxis social. Así, la conciencia se -- constituye en el campo en donde encontramos las significaciones y los simbolismos que la praxis depositó en el mundo de los objetos (21).

En una carta del 7 de Agosto de 1935 Adorno le escribió a W. Benjamín lo siguiente: " El carácter fetichista de la -- mercancía no es un hecho de conciencia, sino dialéctico en el sentido eminente que produce conciencia" (22). Así, la repetición cotidiana de las estructuras de la cosificación es una - repetición " total ": se apodera de lo humano desde el momento de la producción hasta el momento más íntimo de la vida -- personal en una trabazón compleja y multiforme. La objetividad del mundo social capitalista es también una categoría subjetiva. En tanto que los sujetos forman parte de esa objetividad, su subjetividad queda relegada, aplastada. De acuerdo al lugar que se ocupa en el movimiento social los diversos sujetos " participan " en la reproducción de las estructuras sociales cosificadas y cosificadoras, o sea, participan en la - reproducción de su propio ser.

## 2.2. CRITICA DE LA CULTURA Y LA COTIDIANIDAD POSITIVAS.

En nuestra consideración general acerca de la cultura de ciamos que ésta comprende un plano productivo, una determinada configuración sociopolítica y un tercer plano en donde encontraríamos propiamente el nivel espiritual; es decir, la -- producción de ideas, imágenes y representaciones por parte del hombre acerca de su realidad, acerca de lo que el hombre es.- Este tercer nivel de la cultura aporta la comprensión acerca de los dos anteriores y acerca de sí mismo. Así, pues, es necesario aclarar de entrada que no entendemos este tercer nivel como un mero reflejo de las formaciones primera y segunda, si no que lo vemos como un modo de la actividad humana y de su - conciencia referida a una configuración total y, al mismo --- tiempo, con una legalidad propia. La cultura -en este nivel - es la configuración de la conciencia aportadora de razón y -- justificación acerca de la realidad. La cultura integra el cú mulo de significados producidos dentro de una realidad objetiva.

En este sentido, y frente a una realidad fundamentalmente cosificada, cómo se configura la cultura en su tercer nivel? En términos generales, su configuración actual se deja - observar de manera dual y contradictoria: como un acercamiento parcialmente racionalizado respecto de la realidad cosificada, de tal manera, que el resultado se manifiesta en la --- creencia de que esa realidad es, naturalmente, la mejor posible y por lo tanto se justifica, de manera acrítica, su exis-

tencia. La otra manera en que se configura la cultura es mediante un acercamiento total a la realidad cosificada de manera que se le descubre, primero, como un producto histórico y, segundo, como constituida ella misma por estructuras históricas; por lo tanto, el resultado es una racionalización crítica.

Cuando el tercer nivel de la formación cultural se constituye de la primera manera nos encontramos ante la positividad de la cultura. El término positividad lo empleó el joven Hegel para designar el proceso mediante el cual una religión - en este caso la cristiana - se constituye en una serie de verdades objetivas sustentadas en sí mismas; es decir, planteadas con autoridad y, por lo tanto, impuestas como verdades subjetivas mediante la supresión del sujeto. (Cfr. G.W.F. Hegel. "La positividad de la religión cristiana". Escritos de Juventud. F.C.E., págs. 73-162). Así, pues, la cultura positiva se pretende independiente de cualquier hecho práctico, se considera así misma como condición de su propia existencia -- con lo cual se constituye como una pretendida verdad eterna, incólume e indiferente ante cualquier pretensión de cambio. - El seno de la cultura positiva está lleno de ideas y valores eternos con y frente a los cuales los individuos se explican sus vidas. Al objetivizarse como realidad natural; es decir, como lo que es y no puede ser de otro modo, la cultura positiva se impone sobre los individuos que mueven y explican sus vidas en base a esas ideas eternas desconectándose así de su

realidad concreta. De manera que el concepto hegeliano de la positividad de la religión lo podemos refuncionalizar para explicar la positividad de la cultura. Creemos que esto es lo que hace Herbert Marcuse cuando habla acerca del carácter afirmativo de la cultura.

De acuerdo con Marcuse, para hablar propiamente de cultura es necesario que las ideas acerca de las metas y los valores del hombre, en tanto parte constitutiva de la realidad social, adquieran significatividad dentro de esa realidad, es decir, se integren a ella. En este sentido, la cultura es "un proceso de humanización" cuyo esfuerzo está dirigido tanto a la organización productiva de una sociedad, es decir, a la lucha por hacer menos pesada la obtención de lo necesario para la existencia, como al desarrollo de las potencialidades espirituales de los hombres (23).

Asendiendo a la estructura cosificada de la sociedad actual, la cultura, más que mostrar las verdaderas circunstancias productivas y espirituales del hombre, las oculta. El ocultamiento se lleva a cabo en base a la hipótesis de lo espiritual. Alejado de la lucha por la existencia, o sea, pretendidamente constituido alrededor de sí mismo, el espíritu abandona su carácter formativo y se estatifica en un pretendido reino de valores absolutos y eternos. Al alejar de sí mismo la dimensión histórica y dinámica, el espíritu la aleja también de su visión acerca de la objetividad del mundo material. Así

en el fondo, el no querer percibir la historicidad de la sociedad y de sí mismo es el intento de la cultura por dejar lo que es tal y como es. El ser como idéntico consigo mismo se vuelve patrimonio de la espiritualidad hipostaziada. Ella se considera así misma como la portadora de la verdad acerca de la realidad y de los hombres y obliga a éstos a que ocurran a ella propiciando que los hombres se despeñen en los ámbitos de la espiritualidad vacía. Esto es lo que Marcuse llama el carácter afirmativo de la cultura.

"Su característica fundamental es la afirmación de un mundo valioso, obligatorio para todos, que ha de ser afirmado incondicionalmente y que es eternamente superior, esencialmente diferente del mundo real de la lucha cotidiana por la existencia, pero que todo individuo 'desde su interioridad, sin modificar aquella situación fáctica puede realizar por sí mismo' (24).

La cultura afirmativa no es una falsa cultura. En tanto que constituida alrededor de sí misma y en base al nivel aparen- cial de la realidad, la cultura afirmativa es la cultura de la realidad cosificada. Regida por sí misma, independiente y autónoma de la realidad material: ésta es su consideración acerca de sí misma. La cultura afirmativa hace descansar su propia identidad sobre bases aparentes, o sea, su mismidad. En realidad, en tanto encubridora de la situación real, la cultura afirmativa es, fundamentalmente, una estructura de la

cosificación humana. Código cosificado en el cual se reconocen los hombres: tal es la realidad de la cultura afirmativa. Ella aparece, se presenta como algo ya realizado, ya constituido por ella misma y que los hombres pueden alcanzar. El error y la falsedad de la vida humana se muestra a través de la mentira en que se reconocen los hombres. Así pues, el reino de los valores eternos se presenta como la meta que todo individuo puede alcanzar sin la más mínima necesidad de modificar su mundo circundante; es decir, sin dejar de ser él mismo: un mero eslabón de realidades ya constituidas. A fin de cuentas, la inocencia y la pureza de las que la cultura afirmativa se vanagloria están lejos de ser ciertas. En tanto espíritu cosificado le interesa que la cosificación se mantenga. La cultura afirmativa repercute directamente en el mantenimiento de una cotidianidad uniforme, es decir, no diversa.

La estructuración cosificada de la cultura tiene por función realizar, aparentialmente, la cohesión de la vida cotidiana consigo misma y con las formas y modelos superiores. Esta cohesión se logra confundiendo, es decir, no separando críticamente la experiencia cotidiana de la vida con aquello que se supone es la verdadera vida de tal manera que se hace aparecer como imposible toda "metamorfosis de lo cotidiano" (25). El espíritu sustentado en sí mismo: la cultura afirmativa como estructurada alrededor de sí misma se constituye como meta, objetivo o lugar supramaterial al cual se puede acceder sin necesidad de suprimir la mala organización material de la

existencia. Así adquiere todo su sentido la frase de Nietzsche citada por Marcuse en su ensayo "Acerca del Carácter Afirmativo de la Cultura" (Cfr. Cultura y Sociedad. Ed. Sur pág. 70). "Sobre el terreno de la vida empobrecida ha crecido todo un conjunto de falsificaciones bajo la forma de la trascendencia y del más allá". Para la cultura positiva esta trascendencia y este más allá se encuentran, de manera claramente paradójica, como un acontecimiento en el interior del individuo. La cultura positiva encuentra su reducto en el interior del individuo; sin embargo, esta interioridad está producida desde fuera: el individuo es inoculado contra las infecciones de su efectiva realidad adoptando entonces una actitud desdenosa a dirigir su actividad contra el orden establecido y sucumbiendo entonces él mismo en tanto se repliega hacia su interior para seguir dejando el estado de cosas actual. Así, - la cultura afirmativa, mediante el llamado a la interioridad se vuelve parte de la realidad exterior cosificada frente a - la cual el hombre se sigue manifestando como un eslabón reproductor.

"De esta manera, la cultura (positiva. N. del A.) eleva al individuo sin liberarlo de su sometimiento real. Habla de la dignidad del hombre sin preocuparse de una efectiva situación digna del hombre. La belleza de la cultura es, sobre todo, una belleza interna y la externa sólo puede provenir de ella. Su reino es esencialmente un reino del alma" (26).

Así, los ideales de la cultura positiva se vuelven portadores y renovadores de la situación humana cosificada. Ahora bien, su actitud indiferente y, aún más, desdeñosa frente a la situación vivida de los hombres se vuelve contra ella misma en tanto la cotidianidad con su pobreza manifiesta se constituye en crítica de la positividad de la cultura. La cotidianidad es la negación de la cultura afirmativa; la cotidianidad es crítica, una crítica vivida de lo cultural hipostaciado. En la medida en que la cultura positiva no accede al nivel de lo cotidiano no alcanza a descubrir la enorme distancia que media entre sus ideas de verdad, bien y belleza y la realidad de la existencia concreta de los hombres. Pretende consolar una situación de fundamental desconsuelo. Al dejar fuera de su perspectiva a la dimensión histórica, la cultura afirmativa se estanca y estanca a la realidad: creyendo haber encontrado todo ahora nada busca. El movimiento no existe para ella. El hombre y su mundo se detienen, se "naturalizan": aparentemente dejan de ser carencia y se muestran, a través de ella, como plenamente constituidos. Hegelianos sin lo mejor de Hegel, creen en la unidad de lo real y lo racional.

Apuntamos ya que la estructuración positiva no es la única formación cultural posible. Existe también lo que podemos llamar configuración crítico-negativa. Caracterizada por la perspectiva histórica sobre lo que es la cultura negativa se especifica así misma por vislumbrar lo que aún no es. En este sentido, en tanto formación encubridora de la realidad,

la cultura positiva también se vuelve objeto frente al cual - se conforma, en su especificidad, la cultura negativa. La for mación negativa es la respuesta de la cultura así misma; es - la cultura frente así misma como se constituye en formación - negativa.

La cotidianidad concreta, decíamos más arriba, es ya una crítica de la positividad cultural. Sin embargo, en tanto crí tica vivida, es insuficiente para afectar de manera radical - al alcance de la positividad. De hecho, la crítica ofrecida - por la cotidianidad a la positividad está sustentada, en cier to sentido, en el triunfo de esta última. En tanto conformada por la cultura positiva, la cotidianidad es negación vivida - de los ideales de la positividad porque se sigue moviendo, en su mayor parte, en aquello que la positividad ni quiere ni -- puede ver: alienación, pobreza material en algunos casos, po breza espiritual en casi todos, etc. La cotidianidad se com prende dentro de lo no existente para la positividad pero, en tanto que los sujetos de esta cotidianidad están conformados por la positividad, la cotidianidad misma se vuelve positiva, es decir, mero eslabón reproductor de la realidad cosificada, Así, en tanto conjunto de códigos en los cuales se reconoce - el individuo, la cultura positiva muestra su triunfo en aque llo que niega. La cotidianidad se mueve en la inmediatez alie nada: cada momento de la realidad espacio-temporal se "vive" de manera "autónoma"; es decir, no se viven -menos se refle--

xionan- las mediaciones que ligán cada momento de la totalidad.

Por otra parte, la cultura positiva también sucumbe ante la inmediatez de lo presente: la realidad presente es para -- ella un todo cerrado, una realidad plenamente lograda. Al olvidarse de las mediaciones históricas y sociales tanto la cultura como la cotidianidad positivas se alienan en la inmediatez. La cultura positiva restablece a la inmediatez en un nivel superior: más que una explicación superadora de las contradicciones, la cultura positiva es un discurso pretendidamente armónico con la realidad con lo cual ella misma se vuelve contradictoria respecto a la verdadera realidad. Reconocida en sus propias apariencias, la cultura positiva se vuelve código sustentado en el engaño, con lo cual, los hombres, en -- tanto descifradores pasivos de este código, no se reconocen -- así mismo en lo que son sino en lo que les dicen que son.

Para afrontar críticamente la situación de la positividad sobre la cultura y la cotidianidad es necesario refuncionalizar estos mismos conceptos; de tal manera, que la cultura se constituya en crítica descubridora de la cotidianidad y ésta en crítica cuestionadora de aquella. La positividad subsume -- abstractamente las diferencias entre la cultura y la cotidianidad: de lo que ahora se trata es demostrar el carácter negativo de la una respecto de la otra.

La vida cotidiana es ambigua: cada uno de los individuos

se encuentra dentro de ella o, mejor dicho, cada individuo - en su cotidianidad reproduce y muestra lo que es: su grado de socialización, su lugar dentro de determinada sociedad y el - grado de humanización alcanzado por dicha sociedad. La vida - cotidiana se sitúa dentro de una unidad contradictoria de los momentos: trabajo, ocio, vida familiar, esparcimiento, ritos - religiosos, fiesta, etc. Esta serie de momentos determinan al sujeto concreto que los asume y, aún más, reproduce. En ese - sentido, la cotidianidad es el moverse dentro de lo existente; es decir, dentro de lo que ya es. De aquí deriva Karel Kosík que la vida y conciencia cotidianas estructuran lo que él llama el mundo de la pseudo-concreción.

"El conjunto de fenómenos que llenan el ambiente cotidiano y la atmósfera común de la vida humana, que con su regularidad, inmediatez y evidencia penetra en la conciencia de los individuos agentes asumiendo un aspecto independiente y natural, forma el mundo de la pseudoconcreción" (27).

Este mundo pseudoconcreto es, para Kosík, la pérdida de la visión sobre la realidad como realidad producida por el -- hombre y, por lo tanto, la pérdida de la autocomprensión humana como creación de sí misma, como condición de posibilidad de sí misma. El mundo de la pseudoconcreción se muestra como oposición al devenir en el cual el hombre y su búsqueda de la -- verdad se muestran como continuamente haciéndose. La pseudo--concreción es un producto de la lucha de lo que es por mante-

nerse idéntico consigo mismo. Así, la cotidianidad es la receptora y la reproductora de las pseudoconcreciones.

Tenemos entonces que lo que Kosík llama mundo de la pseudoconcreción es semejante a lo que antes llamamos positividad de la cotidianidad.

Ahora, la cotidianidad misma, creemos, no se agota en estas determinaciones. Alienada, oscura y todo, aún tiene un momento claro que mostrarnos. Esta claridad se deja ver a través de los momentos negativos que la cotidianidad tiene respecto de sí misma: "...el hombre de nuestros días... persigue, a su manera, espontáneamente, la crítica de su vida cotidiana. Y esta crítica es parte integrante de lo cotidiano; se cumple en y por el esparcimiento" (28). El esparcimiento es el momento en que, dentro de lo cotidiano, el hombre deja aparecer - sus deseos de una cotidianidad diferente. La comprensión espontánea preteórica de su situación cosificada se deja ver a través de sus aspiraciones hacia lo que no es en realidad. Esta negatividad de lo cotidiano respecto de sí mismo es un traspasarse; o sea, ir más allá, de manera anhelante, de aquello que somos. El sujeto mismo, en estos momentos, deja aparecer su no conformidad con su situación, su no ajustamiento - con ella. La negatividad es deseo, es anhelo, es, para decirlo con la seriedad de Ernest Bloch, esperanza. En cuanto afecto constitutivo del sujeto. La esperanza se muestra como el más humano de todos sus movimientos, es un querer ir más allá

de donde se está en tanto este más allá se muestra como un --  
 basto y lúcido horizonte terrenal; es decir, posible (29). En  
 la esperanza se virtualiza, se preforma lo que queremos ser -  
 cotidianamente en el futuro. La negatividad de la esperanza -  
 es abrir el horizonte, prever el futuro. Así, la cotidianidad  
 se muestra como no únicamente receptora y reproductora de la-  
 vida cosificada, sino que ella misma, en este su cuestiona---  
 miento esperanzador, utópico si se quiere, sobre ella misma,-  
 se constituye, también, como vehículo, como tendencia latente  
 hacia el futuro a través de los sueños diurnos; es decir, de  
 los sueños soñados despierto.

"A direrencia del sueño nocturno, el sueño diurno dibuja  
 en el aire figuras libremente escojidas y repetibles, puede -  
 entusiasmarse y fabular, pero también meditar y proyectar"  
 (30).

El sueño diurno es la resistencia manifiesta a la cosifi-  
 cación, a la uniformidad de la vida. Estos sueños muestran el  
 no ajustamiento del hombre con su realidad: el deseo, la nece-  
 sidad de ir más allá de donde se constituye lo que el hombre  
 es y, al mismo tiempo, no es pero desea ser, o sea, lo que --  
 aún no es pero que puede ser. Con el sueño diurno de la coti-  
 dianidad ésta empieza a permearse así misma de la posibilidad  
 de reencuentro del hombre con el devenir. El sueño diurno es  
 la no resignación frente a la supuesta naturalización de la -  
 realidad: lo que es aún no está agotado puesto que puede ser

de otro modo. Así, pues, de alguna manera, la esperanza constituye a la vida cotidiana como el momento negativo de ésta. - A fin de cuentas, lo utópico es constitutivo de nosotros mismos.

"Lo utópico tiene en nosotros como estado psíquico el sueño, el soñar, y, ' per definitionem ' el soñar lo mejor; - de suerte que lo del sueño sería mejor que lo que se presenta en el mundo" (31).

El futuro se abre desde el ahora: lo utópico es lo que, constitutivamente, acontece en nosotros antes de realizarse. - Así, el sueño diurno es traer hasta el ahora lo que aún no es, de tal manera, que esto no realizado se constituye, como proyecto, en la negación anticipada de lo que ahora es. Ahora -- bien, este soñar en lo mejor como en algo posible no significa que con el puro sueño lo mejor esté ya en vías planas de realización. Así como el sueño niega a la realidad presente - cosificada, ésta, con su presencia uniforme sobre la realidad, se restituye continuamente así misma. Los sueños también sucumben ante la cosificación: aún no se disfruta en su totalidad a la esperanza cuando ya hay que retornar a los momentos alienantes de la realidad. Aún más. Dentro de la positividad también tienen cabida los sueños, los deseos de abrir al futuro. Tales escapes positivos son los que encontramos en los horoscópos, las cartas, algunas películas, la televisión, etc. Así el soñar verdadero es aquel que, a diferencia del sueño posi-

tivo, alberga también la perspectiva de actuar en camino de la realización del sueño. Tenemos entonces que el soñar no -- contiene dentro de la cosificación una vida mejor, simplemente la desea, la prevé. Por ser lo soñado algo que carece de habitación propia dentro de la realidad tiene entonces que ir más allá de ésta en busca de un lugar donde construirla. Es -- en este sentido que escribe Adorno: "Dentro de la vida falsa no puede albergarse la vida justa" (Mínima Moralia. Ed. Monte Avila pág. 40). El mismo Ernst Bloch, que de ingenuo no tenía nada y sí mucha sagacidad teórica, escribió:

"El que el mundo esté en condiciones de ser transformado, el que sea bueno para nosotros, demasiado bueno, humanamente bueno, y que se pueda modificar: todo esto no es obvio. Así, pues, para esto hay un topos: el introvertido, para el contenido del acto; y el extrovertido, para el objeto del acto de índole utópica" (32).

No hay mejor camino para los sueños que el que lleva a su realización. Así, la realización de lo previsto solo puede darse a través de la actuación concreta de los individuos encaminada en ese sentido. El cómo se pueda dar concretamente esta actuación es algo que trasciende los límites de este trabajo.

Tenemos, pues, como imagen de la subjetividad actual, a un sujeto escindido: su nutrirse, su asimilarse dentro de las estructuras de lo que es converge dentro de sí mismo con

los deseos, con la necesidad de ir más allá. Esto último es - la constitución del contenido de la esperanza dentro de la cosificación. La esperanza es la manifestación de la subjetividad escindida, la muestra de sus contradicciones, de su desarraigo respecto de lo que la constituye. La esperanza es buscar un asidero de sentido para la vida. Esta búsqueda, este - contenido de la subjetividad cotidiana es lo que le da su posibilidad de mediación con la cultura. La constitución estructuralmente negativa de la cultura se da en la medida en que - recoge, forma y llena de contenido todas estas aspiraciones - de diversificación de lo existente. En cuanto memoria crítica de la subjetividad, toca a la cultura hacer que aquello cuestionador de la cotidianidad respecto de sí misma no se pierda en las marañas oscuras de la cosificación. Recoger, estructurar y memorizar estas aspiraciones de diversificación de lo - que es: tal es el proceso por el cual la cultura negativa se constituye así misma. De tal manera que: "El contenido histórico de la esperanza es la cultura humana referida a su horizonte concreto histórico" (33).

Así, la cultura, en su asumir esta esperanzadora tendencia cotidiana se constituye contra sí misma; es decir, contra su constitución meramente positiva. Ahí donde la cultura, en tanto configuración positiva, muestra su triunfo mediante el recurso de no inmiscuirse directamente en la vida concreta, - la cultura negativa vislumbra su formación no meramente afirmativa de lo que es; es decir, enfrentada a su positividad. A

partir de y frente a lo que es, se configura la cultura negativa, o sea, se trata del cultivo organizador de lo que es y, fundamentalmente, a partir de la configuración escindida del sujeto, hacer que éste se reconozca en lo que no es pero que él mismo introduce como aspiración, como deseo dentro de lo real. Así, la cultura negativa no puede perder de vista dentro de la perspectiva de su horizonte la constitución de la subjetividad que es precisamente en donde hace mella la configuración cosificada o positiva de la cultura (34). En esta diferenciación respecto de sí misma, la cultura no debe buscar suprimir aparentialmente las contradicciones sino precisamente asimilarlas y mostrarlas en toda su realidad. De tal manera que la misma cultura más que discurso armónico, se muestre como desgarrada en su configuración. Su no asimilación plena dentro de lo que es le da su carácter desgarrado. El mismo hombre en cuanto no plenamente constituido es lo que se deja ver esta posibilidad.

"El hombre existe siempre dentro del sistema, y como parte integrante es reducido a determinados aspectos (funciones) o apariencias (unilaterales y cosificadas) de su existencia. Pero, al mismo tiempo, es siempre más que el sistema y - como hombre - no puede ser reducido a él" (35).

Ser más que el sistema implica que el sistema no lo es todo. Y, en cuanto seres históricos, tanto la estructura como el sujeto social son modificables o, mejor dicho, son automo-

dificables. El sujeto escindido y reconocido en la positividad se encuentra separado, perdido, diseminado entre la sociedad abstracta de nuestros tiempos.

En la medida en que el individuo no se reconoce en el -- proceso social, o sea, en la medida en que sus aspiraciones -- no encuentran un lugar concreto dentro de la sociedad el individuo se expulsa de la verdadera subjetividad. Los individuos se aíslan y en este aislamiento creen encontrar su verdadera realización. Así, el individuo cree realizarse como mera entidad teórica: la vida interior se constituye en el ideal -- de su alma; o, como mero ente biológico: se circunscribe al -- mero cuerpo y sus placeres. Esta creencia en la realización -- aislada fundamenta y reproduce a la comunidad escindida. La individualidad se constituye entonces como un receptáculo de contradicciones: cuerpo y alma, instinto y lucidez, inconciencia y conciencia, etc. (36). La contradicción existente que -- permite vislumbrar posibilidades de superación de ella y de -- las contradicciones restantes es la que se manifiesta entre la cultura y la cotidianidad.

La cultura, en su formación negativa, se constituye en -- determinación mediada con la cotidianidad de tal manera que -- niega la constitución positiva de ella misma y de la cotidianidad, y al mismo tiempo, posibilita pensar en una realización concreta de ambas en el que la vida cotidiana de cada -- uno sea, el fin, el resultado conciente del proceso de auto--

realización humana. Sólo entonces se empezará a gestar un modo de vida que, utópicamente concientes, caracterizamos como manifestación de la felicidad, o sea, de lo que nunca ha sido.

### 2.3. TECNICA, CULTURA Y COTIDIANIDAD:

La racionalidad técnica es hoy la racionalidad del dominio mismo. Es el carácter forzado de la sociedad alienada de sí misma.

Adorno y Horkheimer.

Las cosas ocurren como si la especie humana reconociera su fracaso y se confesara perdida junto con su morada, la Tierra. Si la humanidad fracasa, si se multiplican los signos de la gran frustración, el pensamiento lúcido es el que debe extraer las conclusiones.

H. Lefebvre.

La razón, la ciencia y la técnica actuales configuran y se configuran así mismas bajo el supuesto de que a mayor dominio sobre la naturaleza y, en consecuencia, a mayor dominio del hombre sobre su "naturaleza" se alcanza una vida más libre. Buena parte del pensar crítico moderno y contemporáneo (Nietzsche, Heidegger, Adorno, Marcuse, Lefebvre, etc.) ha dedicado sus esfuerzos a cuestionar de raíz esta concepción, a probar la falsedad de sus postulados mediante el análisis crítico de sus consecuencias concretas en la vida de los hombres. En la medida de nuestras posibilidades analizaremos aquí algunas de esas consecuencias.

La técnica es un problema central para el pensar contemporáneo. En nuestros tiempos no hay nada que escape, nada que se sitúe por encima del campo de influencia de la técnica. - Ninguna época anterior a la nuestra logró -ni siquiera previó más o menos certeramente- la apertura de una forma de vida -- tan centrada alrededor de la técnica. Sin embargo, en tanto - problema para el pensar; es decir, en tanto preguntar por la técnica el problema se remonta hasta los orígenes mismos de - la filosofía. Heidegger reconstruye de la siguiente manera la concepción griega de la técnica. En tanto que la técnica (teje ne) abre a la realidad; es decir, hace presente algo que antes no estaba, hace ser a lo que no era, entonces la técnica también es poesía (poiesis), o sea, develamiento productor de la naturaleza (physis) que es también, y en el más alto sentido, poiesis, puesto que se produce, se hace presente ella misma por sí misma. Así, pues, tanto la poiesis como la teje ne de velan, producen lo real: lo producido por ellas es un dejar - venir lo no presente tal cual en la mera physis (37). De tal manera que en ellas y por ellas se construye este nuevo ámbito de lo real con respecto a la naturaleza, pero, mediante el develamiento de lo oculto en esta última. Así, la técnica es la emergencia de las fuerzas ocultas en la naturaleza.

Por otra parte, las fuerzas de la técnica van encaminadas, dirigidas contra la naturaleza misma. En consecuencia, - la técnica, una vez más, surge de ty frente a la naturaleza.

La emergencia de las fuerzas naturales a través de la técnica van encaminadas a despojar a la naturaleza misma. Así, la técnica es, fundamentalmente, el despojo que las fuerzas producidas desde la naturaleza realizan sobre la naturaleza misma. - Este despojo productivo se realiza a través del hombre. Este acceder del hombre a la relación técnica con la naturaleza; - es decir, a la fabricación y utilización concientes de los -- instrumentos tiene como base el propio cuerpo humano, o sea, su propia naturaleza.

"Sólo el hombre es el animal fabricante de instrumentos, sólo él ha hecho que la uña se intensificara en lima, el puño en martillo, los dientes en cuchillo" (38).

La técnica es, primeramente, este extenderse del cuerpo humano para asegurar su existencia, su estar en el mundo Después es la construcción, la producción de sí mismo y de su propio mundo lo que la técnica le garantiza al hombre. La -- apertura a la creación de lo nuevo; es decir, de lo no dado tal cual en la naturaleza es lo que se garantiza por medio de la técnica y lo que la técnica misma es. La técnica no es só lo fabricación de instrumentos y utilización de los mismos -- conforme a fines; la técnica también nos muestra lo que el -- hombre, en tanto productor de instrumentos, es. Los procesos técnicos se integran al ámbito de acción del hombre; él es el que se construye junto con la técnica mediante el despojo y - develamiento que ejerce sobre las fuerzas ocultas de la natu-

raleza para integrarlas conformadoramente a su ser. La técnica es así la significación efectiva para el hombre de que el no es mera naturaleza. La técnica le significa poder sobre la naturaleza. Este salto, esta configuración humana de sentirse dueño y regidor de los destinos de la naturaleza ha desembocado en el actual estado de cosas en el que la técnica amenaza a cada instante la existencia misma de la naturaleza y, por consiguiente, del hombre. Veamos ésto con más calma.

Basada en la racionalidad exacta de la ciencia, la técnica de nuestros tiempos es la técnica sintetizada en las máquinas. La máquina moderna es el resultado en el cual convergen el desarrollo y el perfeccionamiento constantes de los instrumentos técnicos de producción. En cuanto resultado, la máquina contiene dentro de sí todos los instrumentos y útiles que le precedieron incluido el mismo cuerpo humano. Ella realiza en el mínimo de tiempo y de manera sintética lo que sus antepasados hacían en mucho mayor tiempo y por partes; es decir, analíticamente (39). Así, el hombre mismo se encuentra inserto dentro de la lógica automática del maquinismo. El despojo productivo que la técnica realiza sobre la naturaleza incluye despojar al hombre de su ser "natural" o, más precisamente, de su ser naturaleza cultivada en tanto esta cultura implique ámbitos ajenos a la racionalidad científica. La técnica ahora es industria lo cual equivale a decir automatismo y sistematismo. Ella descompone toda relación natural con el trabajo.

Y esto constituye la máxima conquista histórica de la humanidad y también, simultánea y paradójicamente, constituye el establecimiento de un sistema civilizatorio que en su afán por integrar todo dentro de sí se consume en una forma de vida cerrada y ajena a los hombres (40). Así, las conquistas de la técnica llevan al extremo la exteriorización de la actividad práctica de los hombres: ya no es el hombre el ser que al hacer construye su ser, ahora este ser le es dado, producido -- por las máquinas. De tal manera que el mismo ser del hombre -- se le muestra ahora como ajeno, como algo extraño, como algo impuesto desde fuera. Perdido en el ámbito de la técnica el hombre parece haber perdido el impulso que lo llevaba a constituirse como un ser fundamentalmente indeterminado y, al mismo tiempo, como creador de sus propias determinaciones. Ahora la técnica lo determina. En tanto constituida en sistema la técnica se convierte también en un sistema de vida; o sea, en un sistema en donde se reproducen para perpetuarse los códigos del sentir y del pensar en los cuales se reconoce el hombre. La determinación técnica, en tanto constituida en sí misma como soporte del mundo moderno hace que este mundo aparezca, se muestre como cerrado, como determinante para un único modo de vida posible y, también, determinante para el pensamiento, para las formas de conciencia en las cuales el hombre funda la explicación de su ser.

"Es verdad (y demasiado verdad) que la conciencia y las

formas de conciencia (sociales e individuales) se derivan de la técnica sin la mediación de un pensamiento que domine la - tecnicidad, de una cultura que le confiera un sentido. A través de la imagen y el objeto (y el discurso sobre la imagen y el objeto) la conciencia, social e individual, refleja la técnica (41).

De tal manera que las determinaciones del mundo moderno - alienación, cosificación, tecnicidad y tecnocracia, etc.,- no solamente son objetivas. En tanto el individuo está integrado a los mecanismos del mundo objetivo sus determinaciones son también subjetivas, son "determinaciones existenciales de hombres corporales" (A. Schmidt. Feuerbach o la Sensualidad - Emancipada. Taurus, pag. 18). Aquí la técnica entronca con las pretensiones de la cultura positiva en tanto ambas tienen como determinante imperativo justificar y reproducir un modo de vida pretendidamente esencial a los hombres. Cultura positiva y técnica se confunden en una civilización tecnológica. - Así, todo aquello que se muestre como lo otro respecto de lo establecido por la civilización tecnológica tiende a ser suprimido, eliminado en tanto no responde a la esencialidad establecida, estática de lo que es. Lo que se pretende suprimir es, en el fondo, el carácter histórico de la conformación de lo humano. Esta historicidad que -para ser tal- necesita mostrarse como trascendente respecto de lo establecido; es decir, como antagónica frente a las formas dadas de civilización, es la que tiende a ser suprimida (42). De tal manera, entonces,-

que lo que se pretende eliminar es toda configuración negativa de la cultura. En tanto la cultura negativa introduce la -tensión entre lo que es y las posibilidades de ser mediante -el develamiento crítico de los códigos en los cuales se reconoce el hombre, es decir, mediante su no configuración asimilada en la civilización tecnológica entonces la cultura negativa sólo subsiste como mero roedor del ser de lo existente.

La técnica en tanto productora de un modo de vida es también productora de los sujetos que viven de ese modo. Por lo tanto, la técnica también está inserta en la manera concreta en que los individuos manifiestan su vida; es decir, en su -cotidianidad. La técnica se introduce en la cotidianidad con la pretensión manifiesta de mejorar la vida mediante el alejamiento de la naturaleza, o sea, con la pretensión de suprimir carencias que el hombre suprime con su hacer. Si tomamos en serio su pretensión de mejorar realmente la vida vemos que la técnica ha fracasado. Su triunfo estriba en hacer creer a -los hombres que realmente viven de mejor manera. La técnica triunfa al implantar un error ideológico, o sea, sólo logra que los hombres creen vivir mejor no hacerlos realmente vivir mejor. El que la técnica realice actividades por el hombre eleva -se dice- el nivel de vida del hombre. Esta elevación no es sino una mínima parte de lo que, en otro contexto, puede hacer la técnica por el hombre o, mejor dicho, de lo que puede hacer el hombre con la técnica.

La técnica se introduce en lo cotidiano de manera concreta por medio de artefactos, de objetos mecanizados cuyo fin es realizar de manera total o parcial ciertas actividades humanas. Así, los objetos técnicos invaden la práctica cotidiana de los hombres. Sin embargo, esta invasión no se realiza con toda la verdadera potencialidad de la técnica. Es decir, la racionalidad a la que responde la configuración actual de la técnica no coincide con los intereses de la vida concreta de los hombres. O sea, la técnica con su introducción en lo cotidiano no responde a una verdadera satisfacción de la vida concreta.

"La ideología de la racionalidad técnica oculta la falta de aplicación técnica a la vida práctica. Su pretendida racionalidad tiende a coincidir con su absurdidad" (43).

Así, el consumo técnico en lo cotidiano es un consumo -- que sólo significa una vida mejor, no es una vida realmente mejor. En la medida en que el sujeto que accede en su vida cotidiana al uso de instrumentos y artefactos técnicos cree -- que vive realmente mejor triunfa la ideología de la racionalidad técnica. El hombre dominado y obsesionado por la técnica se convierte en un cuasiartefacto técnico reproductor de la dominación que lo oprime. En cuanto consumidor de meras significaciones sólo cree vivir mejor y esta creencia se convierte en obstáculo para realmente vivir mejor. La creencia en la -- tecnología se diferencia de la creencia cristiana en que para esta última es necesario trascender la vida mediante la ---

muerte para vivir mejor; en cambio, para la primera la vida mejor está ya aquí y ahora.

El empleo de la técnica en lo cotidiano es un consumo que devora no al aparato -que se puede sustituir por otro- sino al consumidor de ese aparato. Atrapado por la ideología de la tecnicidad el sujeto vive en un mundo mejor imaginario en el que lo real coincide con lo racional. El lenguaje, los simbolismos y las imágenes de la técnica comportan engaño, ilusión y mistificación en la medida en que aquí y ahora se cree estar en la mejor vida posible. Este es el triunfo de la técnica en la cotidianidad. Un triunfo que converge con las pretensiones de la que hemos denominado cultura positiva. Ambas -técnica y cultura positiva- convergen con su triunfo en la configuración de la cotidianidad positiva. Esta cree realizar sus aspiraciones en la medida en que sucumbe a la ideología de la tecnicidad. - Los sueños de la cotidianidad positiva se convierten en reales para el sujeto atrapado en la racionalidad tecnológica (44).

Toca al pensamiento crítico aclarar la verdadera relación posible entre la técnica y las aspiraciones de una vida mejor.

Buscad primero comida y vestimenta, que el reino de los cielos se os dará luego por sí mismo.

Hegel.

El pensar crítico permite vislumbrar el horizonte abierto por la técnica. Al mismo tiempo que la técnica -con su capacidad devastadora de la naturaleza y del hombre mismo- pone en cuestión la definición racional y de dominio del hombre sobre el mundo y sobre sí mismo; también la técnica permite vislumbrar un horizonte de no necesidad material. Hoy más que nunca la técnica aporta la posibilidad real de superación de la dependencia respecto de las necesidades materiales. Para lograr ésto es necesario desideologizar a la técnica: es decir, es necesario refuncionalizar su actuación concreta en la vida de los hombres. Como fundamento de lo anterior es necesario, -primero, que los hombres reformulen su consideración acerca de sí mismos y del mundo. El hombre es naturaleza cultivada y cultura natural y en la medida en que no ha logrado aún aceptar y, por lo tanto, desarrollarse en la multiplicidad de sentidos que adquiere de esta su conformación contradictoria no ha logrado aprehenderse así mismo. El aprehenderse así mismo tiene como posibilidad su ser histórico que permite pensar en la superación de la cultura positiva y en la configuración que ésta le otorga a la técnica actual. La superación del carácter positivo de la cultura es, en el fondo, superación de todo un modo de concebir a lo humano, y todo intento de supera-

ción de sí mismo es continuación de la búsqueda del hombre -- por el hombre mismo. Se trata entonces de superar el estado -- actual del hombre al que lo ha conducido su propia confianza ciega en el poderío científico y tecnológico que responde a -- una organización económica que pugna por perpetuarse.

Mientras no se concrete en la historia la superación -- real del actual estado de cosas toca a la cultura en su configuración negativa la introducción de nuevas maneras de concebir la vida, de nuevas y diferentes formas de ser. La cultura negativa comunica contenidos espirituales que irrumpen en la constitución de lo real y que, de alguna manera, rompen la -- pretensión de lo real por constituirse en un todo único y cerrado. El lenguaje de la literatura le sirve a Marcuse para -- ejemplificar esto de manera concreta. Al trascender el discurso que legitima el universo de lo establecido el lenguaje de la literatura comunica lo diferente.

"Trasmite un 'munto diferente" que obedece a otras nor-- mas, a otros valores y principios. Ese 'otro mundo" aparece -- en el mundo de lo establecido; irrumpe en la ejecución de la vida cotidiana, en la experiencia que tiene cada uno de sí -- mismo y de los otros, en el ambiente social y natural" (45).

La introducción de la diferencia frente a la pretendida unicidad de la realidad dada es lo que mantiene viva la pre-- tensión de una nueva cultura, de una nueva vida. Mientras -- tanto, sin embargo, todo lo que es quiere seguir siendo tal --

cual es y lo que es actualmente cuenta con un "recurso" que -  
lo tiende a perpetuar mediante el englobamiento dentro de sí  
de todo y de todos: la cultura de masas.

### 2.3.1 CULTURA DE MASAS.

No puede haber duda de que el hombre apenas lo fue quiso ser más. Todas sus formas de creencia, sus mitos, ritos y ceremonias están llenas de este deseo.

E. Canetti.

La civilización actual concede a todo un aire de semejanza.

Adorno y Horkheimer.

¿Cómo perciben los hombres actuales? ¿Cómo se percibe el hombre así mismo dentro de sus actuales formas de producción y autoproducción? Del mismo modo que el hombre modifica sus formas de socialidad y de relación con la naturaleza se modifica él mismo en cuanto a su percepción sensorial. La percepción sensorial humana es una percepción cargada de cultura. El hombre es el ser en la cultura. Es en ella donde el hombre organiza su propio ser. La cultura impulsa al hombre a constituirse siempre de manera diversa; el hombre, con este impulso, formula sus diferentes creaciones culturales que son, a fin de cuentas, él mismo. En la medida en que una formación cultural se conforma en lo meramente existente empieza también a decaer su propia vitalidad. Su querer seguir siendo se manifiesta como un querer ser más lo mismo. De tal manera que la diversidad se ve sometida ante el deseo de permanencia de la

identidad estática. Ninguna forma cultural había sido tan capaz de abarcarlo todo para mantenerlo dentro de sí misma como la llamada cultura de masas actual. Dentro de la identidad masificada el hombre se desindividualiza convirtiéndose en un extraño para sí mismo. A tratar de analizar lo anterior dedicamos las líneas siguientes.

La cultura de masas quiere integrar todo en ella, no quiere que nada se le escape (46). Todo en ella encuentra su lugar puesto que todo es producido por ella -incluidos sus propios consumidores. Toda producción presupone como necesaria -la destrucción o transformación de lo anterior para que aparezca lo que va a ser consumido en la forma en que el consumidor lo desea. Pero el consumidor mismo es producido para consumir lo que se le ofrece. De tal manera que el consumidor no puede desear nada que no se encuentre ya producido. Así acontece -según Lefebvre- con la cultura de masas:

"Se trata de un consumo devorador, a una escala gigantesca. Vive de comer, de destruir el arte, la literatura pasada, los estilos; separados, por otra parte, de su condición y de su vida propias. Las masas consumen todo lo que ha sido hermoso y grande y lo destruyen, lo aniquilan... Esto produce seres humanos extraños, a la vez pesadamente concretos y terriblemente abstractos, simulacros generalizados" (47).

De acuerdo, entonces, con H. Lefebvre, la cultura de masas se caracteriza por este doble proceso: su constitución se

alimenta mediante el consumo devorador del arte de tal manera que lo que ofrece -ella misma- forma un tipo peculiar de seres humanos.

Dentro de nuestro conocimiento, uno de los primeros que analizan el proceso de destrucción del arte es Walter Benjamin en su famoso ensayo "La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica. Con no poca influencia romántica, la crítica de Benjamín a la reproducción técnica del arte es una crítica nostálgica. Para nuestro autor, en la medida en que la obra de arte se ve sometida a una incesante reproducción -- pierde su carácter original y fundamental. Esto hace que de la obra de arte se desmorone su aura; es decir, las condiciones productivas y receptoras que hacen de la obra una obra -- única. Dentro de las condiciones sociales que influyen en la caída del aura se encuentran el desarrollo técnico y la creciente importancia de las masas. Así, el desplome del aura se debe a dos capacidades entrelazadas que se consiguen con la reproducción técnica de la obra de arte y su recepción masiva: "acercar espacial y humanamente las cosas es una aspiración -- de las masas actuales tan apasionada como su tendencia a superar la singularidad de cada dato acogiendo su reproducción" (48)

La reproducción técnica de la obra de arte la pone a disposición de las masas de tal manera que la obra ya no es percibida en su singularidad y, al mismo tiempo, el que percibe no lo hace realizando su propia percepción sino una percepción masificada. Lo percibido y el receptor se dispersan: ni la -

obra ni el sujeto perceptor conservan su individualidad. La verdadera percepción de una obra es un recogimiento del individuo de tal manera que al penetrar en sí mismo participa en la construcción de la obra y penetra realmente en la misma. Para la realización de su percepción el individuo necesita su mergirse en la obra de arte. En cambio, en la percepción masi va se disuelven tanto la obra como la percepción del receptor (49).

Así, tanto de la destrucción de la singularidad de la obra como de la individualidad perceptiva, se alimenta la cul tura de masas. Entonces no es solo la obra de arte la que ha perdido su aura; ésta también se desvaneció en cada una de las individualidades perceptivas. El sujeto que se percibe -- así mismo en la cultura de masas es un ser sin identidad propia, masificado en su "individualidad", o sea, en tanto que cada uno se reconoce en los mismos códigos en que se reconoce la masa, ésta se encuentra en cada uno. En la cultura de ma sas no encontramos un contenido vivo; es una mera forma repro ductiva de mensajes y, en el fondo, de vidas abstractas, es decir, vidas masificadas (50). Para el hombre producido por la cultura del capital van dirigidos los mensajes culturales masificados y es este mismo hombre el que, asumiéndose en su despersonalización, propicia el desarrollo de la cultura de ma sas (51). ¿Cuál es este mensaje en donde se reconoce el hom bre maisificado? Es muy simple: sigue siendo el que ya eres.

"La industria de la cultura -escribe Adorno en el "Prólogo a la Televisión" (Intervenciones. Monte Avila, págs. 71-72) se permite ironías: sé el que ya eres -su mentira reside justamente en la reiterada aseveración y confirmación del mero ser como se es, del ser que los hombres han llegado a ser en el curso de la historia. Y, para ello, puede con mayor fuerza de convicción, pretender que no los asesinos sino las víctimas - son los culpables puesto que no hace sino traer a luz lo que ya se encuentra sin más en los hombres". La cultura de masas todo lo dice, todo lo acerca; nada en ella permanece oscuro, todo se aclara. Y sin embargo, no dice nada, todo lo oculta.

Walter Benjamín -en su ya mencionado ensayo- cita esta frase de A. Breton: "La obra de arte sólo tiene valor cuando tiembla de reflejos del futuro". Una obra de arte -cualesquiera que sean su estructura y legalidad internas- que sea en sí misma este temblar ante el futuro se insertará en el proceso histórico de una formación cultural diferente cuando el receptor de la obra aún cuando no se reconozca plenamente en ella deje al mismo tiempo de reconocerse en lo que ya es para buscar su reconocimiento en lo que aun no es. Estamos conscientes del peligro que esto encierra para el sujeto pero, acaso la historia del hombre ha estado alguna vez exenta de peligros? Con la cultura de masas el sujeto no vive propiamente - su aquí y ahora. Más aún. Su aquí y ahora no son propiamente suyos, no le pertenecen. Vivir el aquí y ahora propiamente -- significa ligar este aquí y ahora con el allá y después, o -- sea, un allá y después que puedan ser aquí y ahora.

## NOTAS.

- 1.- Citado en J.P. Sartre. "Cuestiones de Método" en Critica de la Razón Dialéctica. Losada, pág. 63.
- 2.- Cfr. G. Lukács. Historia y Conciencia de Clase. Grijalbo pág. 62.
- 3.- "...la objetificación es efectivamente una forma insuperable de manifestación, de exteriorización, en la vida social de los hombres. Si se tiene en cuenta que toda objetivación de y en la práctica, empezando por el trabajo, es una objetificación, si se tiene en cuenta que todo modo de expresión humano, empezando por el lenguaje, objetiva los pensamientos y los sentimientos humanos, etc., se hace evidente que nos encontramos ante una forma humana general de tráfico entre los hombres". ( G. Lukács. - Prólogo de 1967 a Historia y Conciencia de Clase. pág. - XXVI).
- 4.- A. Schmidt. El Concepto de Naturaleza en Marx. Siglo XXI pág. 73.
- 5.- K. Kosík. Dialéctica de lo Concreto. Grijalbo, pág. 199.
- 6.- Cfr. A. Schmidt., op. cit. pág. 76.
- 7.- Cfr. K. Kosík, op. cit., pág. 212.
- 8.- Para las diferencias entre el discurso de la economía política y el discurso crítico, véase J. Juanes. Marx o la Crítica de la Economía Política como Fundamento. U.A.P., págs. 37-40. Y, fundamentalmente, B. Echeverría. "Definición del Discurso Crítico" en El Discurso Crítico de Marx

- Era, págs. 38-50.
- 9.- Lukács, op. cit., pág. 12.
  - 10.- Cfr. G. E. Rusconi. Teoría Crítica de la Sociedad. Ediciones Martínez Roca, págs. 30-31.
  - 11.- G.F. Geyer. Teoría Crítica. Alfa., pág. 18. El subrayado es nuestro.
  - 12.- Cfr. Lukács., op. cit., págs. 93-94.
  - 13.- Cfr. Ibid, pág. 98.
  - 14.- Cfr. K. Marx. El Capital. Tomo I. Vol. 1. Ed. Siglo XXI, pág. 88.
  - 15.- Cfr. Ibid., pág. 89
  - 16.- Citado en I. Fetscher. Carlos Marx y el Marxismo. Monte Avila, pág. 43.
  - 17.- J. Israel. Teoría de la Alienación. Ed. Península, pág. 69.
  - 18.- Lukács. op. cit., pág. 96.
  - 19.- Ibid. pág. 95.
  - 20.- Cfr. Ibid., págs. 96-97.
  - 21.- Cfr. H. Lefebvre. "Crítica de la Vida Cotidiana " en -- Obras I.A. Peña Lillo editor, pág. 363.
  - 22.- Citada en Susan Buck-Morss. El Origen de la Dialéctica - Negativa. Siglo XXI, pág. 184.
  - 23.- Cfr. H. Marcuse. "Comentarios Acerca de una Nueva Definición de la Cultura". Ética de la Revolución. Taurus. p. 158.
  - 24.- H. Marcuse. "Acerca del Carácter Afirmativo de la Cultura. Cultura y Sociedad. Sur, pág. 50.

- 25.- Cfr. H. Lefebvre., op. cit. pág. 285.
- 26.- H. Marcuse. Cultura y Sociedad. pág. 56.
- 27.- K. Kosík, op. cit. pág. 27.
- 28.- H. Lefebvre., op. cit., pág.212.
- 29.- Cfr. E. Bloch. El Principio Esperanza. T. I. Aguilar. p. 61.
- 30.- Ibid., pág. 73.
- 31.- E. Bloch. "El Hombre del Realismo Utópico". Cfr. J. Gómez Caffarena, H. Mayer, et al. En Favor de Bloch. Taurus, pág. 122.
- 32.- Ibid., pág. 125.
- 33.- J.A. Gimbernat. E. Bloch. Utopía y Esperanza. Cátedra, - p. 62.
- 34.- "La crítica de la cultura que desee diferenciarse cualitativamente de lo criticado tiene que comenzar aquí, en la salvación del sujeto" (C.F. Geyer, op. cit., pág.142)
- 35.- K. Kosík., op. cit. pág. 115.
- 36.- Cfr. H. Lefebvre. El Materialismo Dialéctico. La Pléyade, pág. 173.
- 37.- Cfr. M. Heidegger. "La Pregunta por la Técnica". Revista Espacios No. 2. U.A.P., págs. 54-55.
- 38.- E. Bloch. El Principio Esperanza. T. II. Aguilar. pág.196
- 39.- Cfr. K. Axelos. Marx, Pensador de la Técnica. Fontanella pág. 75.
- 40.- Cfr. Ibid, pág. 77.
- 41.- H. Lefebvre. La Vida Cotidiana en el Mundo Moderno. Alian

- za, págs. 65.
- 42.- Cfr. H. Marcuse. Ética de la Revolución. Pág. 161.
- 43.- H. Lefebvre. Contra los Tecnócratas. Garnica editor, --  
pág. 22.
- 44.- Cfr. Ibid., pág. 27-29.
- 45.- H. Marcuse. Ética de la Revolución. Taurus, Pág. 176.
- 46.- "El ansia de crecimiento es la primera y suprema característica de la masa. Quiere integrar en ella a todo aquel que se pone a su alcance. Todo ser con forma humana puede formar parte de ella. La masa natural es una masa --- abierta: su crecimiento no tiene límites prefijados". (E. Canetti. Masa y Poder. Muchnik editores, pág. 11).
- 47.- H. Lefebvre. "De la literatura y el arte modernos considerados como procesos de destrucción y autodestrucción - del arte" en R. Barthes, H. Lefebvre, L. Goldman, et.. - al. Literatura y Sociedad. Ediciones Martínez Roca, pág. 121.
- 48.- W. Benjamín. "La obra de arte en la época de su reproducibilidad técnica" en Discursos Interrumpidos I. Taurus, pág. 24-25.
- 49.- Cfr. Ibid, pág. 53.
- 50.- Cfr. A. Sánchez Vázquez. Las Ideas Estéticas de Marx. Era, pág. 242.
- 51.- "Si hay una plena correspondencia entre producción y consumo, entre objeto y sujeto o entre obra y público, ésta la hallamos en la relación entre el arte de masas y los gustos y necesidades de sus gozadores o consumidores": (Ibid., pág. 244).

## CONCLUSIONES.- UNA VEZ MAS: FILOSOFIA, CULTURA Y COTIDIANIDAD

El filósofo debe incorporar al texto de la filosofía aquello que en el hombre no filosofa, que más bien está contra la filosofía, que se opone al pensar abstracto...

Feuerbach.

Una vez aniquilada toda huella emocional cuanto resta del pensar es la tautología absoluta.

Adorno.

A fin de cuentas de lo que aquí se trata es de la filosofía. Multiforme, apasionante -y equivocada, según algunos- ha sido su trayectoria. Las condiciones configurativas del mundo actual son -en parte- resultado de este camino. El pensar en cuanto búsqueda de la verdad sobre la realidad se ha visto -- constantemente desplazado, afortunadamente, por ésta última. En tanto que el pensar filosófico olvidó pensar lo particular y lo concreto pareciera que ahora esta realidad concreta desdén todo intento de reflexión acerca de sí misma. Esta escisión entre el pensar y lo que es, es lo que origina la necesidad actual de la filosofía. En esta búsqueda de una relación cordial entre el pensar y lo que es -que, por otra parte, el idealismo resolvió en las meras esferas del pensar conceptual-, el pensar debe iniciar por pensar sobre sí mismo.

En tanto creación humana, la filosofía es, en términos generales, una obra fundamentalmente inacabada. No es mera casualidad que después del sistema hegeliano se inicie una nueva concepción del hombre y del pensar mismo. La filosofía hegeliana al ser el saber omnicomprendido pretende detener a la realidad y, al mismo tiempo, detener el pensar. Sin embargo, el mismo Hegel, con su método histórico-dialéctico deja abierta la posibilidad de nuevas formas constitutivas del pensar. El sistema de Hegel es en este sentido la consumación -- de una tradición del pensar y, al mismo tiempo, la apertura -- de nuevas formas del pensamiento. Es precisamente contra la tradición del pensar -- representada y culminada en Hegel como -- se constituyen los cuerpos teóricos de los iniciadores de nuevas formas del pensamiento: Feuerbach, Marx, Kierkegaard, --- Nietzsche, etc.

Hegel consideró a su tiempo como la culminación del desarrollo histórico del espíritu: su filosofía es en buena medida el dar cuenta de este desarrollo y legitimizarlo racionalmente. Por su parte, Marx consideró que la filosofía hegeliana sólo suprimía formalmente las contradicciones y que la realidad seguía mostrándose fundamentalmente irracional. Había, -- pues, que realizar efectivamente a la filosofía, o sea, realizar efectivamente a la razón. Sin embargo, las esperanzas de Marx fracasaron. De acuerdo con Adorno, este fracaso marcó -- las características del pensar contemporáneo:

"Desde que la filosofía faltó a su promesa de ser idéntica con la realidad o estar inmediatamente en vísperas de su producción, se encuentra obligada a criticarse sin consideraciones" (1)

Toca, pues, a la filosofía misma dar cuenta de su propio fracaso. Extraña labor la de ésta que alguna vez fuera llamada madre de todas las ciencias. Mientras todo otro conocimiento aumenta y se desarrolla, el conocimiento filosófico tiene que volver a empezar: su principio actual es su propio fracaso. Este fracaso es el fracaso mismo de la noción clásica de verdad: identidad entre concepto y objeto. De aquí la riqueza de la dialéctica en tanto conocimiento de lo contradictorio, para la filosofía actual (2). Se trata, entonces, de salir de la trampa de lo real como racional y de lo racional como real. Mientras se considere la identidad del ser con el pensar como verdad se está más en el nivel del error ideológico que en el propiamente filosófico. Esta creencia de lo real como racional es propia de lo que hemos llamado cultura positiva que -- pretende dejar lo que es tal y como es y, por lo tanto, prohíbe pensar en un pensar y un ser diferentes.

"Con la prohibición de pensar, el pensamiento confirma lo que meramente existe. La necesidad auténticamente crítica que siente el pensamiento por despertar de la fantasmagoría de la cultura, está asimilada, canalizada y convertida en alijamiento de la falsa conciencia. La cultura que envuelve el pensamiento ha llegado a hacerle perder la costumbre de pregun--

tarse por la naturaleza y el sentido de lo que le rodea, débil se ha hecho la interrogación acerca de su propio sentido, a pesar de su creciente apremio, a medida que ese sentido -- pierde evidencia para los hombres y mejor lo substituye el mecanismo cultural. En vez de eso se entroniza lo que, como -- cultura, pretende tener sentido tal y como es y no de otra manera" (3).

La filosofía tiene entonces que zafarse de toda consideración positiva acerca de lo que es para poder pensarlo no solamente afirmándolo sino sobre todo cuestionándolo críticamente. La crítica se introduce pensando lo no pensado como forma de ser posible de realizarse. Al pensar sobre lo no pensado el pensamiento se cuestiona así mismo. La filosofía crítica - implica la crítica de la filosofía. Este doble carácter de la filosofía implica repensar al hombre y sus problemas. Lo que somos es lo que somos en un momento configurado por determinadas estructuras sociales más las posibilidades de ser de que disponemos. En la medida en que el hombre no posee un Ser metafísicamente establecido sino que es un continuo sarse mediante su hacer, al imaginarse lo que puede ser también se revela lo que el hombre es. Ahora bien, este imaginar lo que podemos ser como forma de revelación de lo que somos es necesario pensarlo y el pensamiento necesita comunicarse en las palabras. Así, pues, el cuestionamiento crítico de la filosofía mediante el pensar lo no pensado implica decir lo no dicho. - Decir lo no dicho es ya un acto victorioso que en sí mismo crea

nuevas posibilidades de ser y en esto consiste justamente el espíritu de lo que llamamos filosofía (4). Así, pues, en tanto pensamiento manifestado en las palabras, la filosofía misma es una forma de ser y, al mismo tiempo, el intento por -- aprehender la realidad inefable de lo que somos.

"Pues el hombre es inseparable de las palabras. Sin ellas es inasible. El hombre es un ser de palabras. Y a la inversa: toda filosofía que se sirve de palabras está condenada a la servidumbre de la historia, porque las palabras nacen y mueren, como los hombres. Así, en un extremo, la realidad que -- las palabras no pueden expresar; en el otro, la realidad del hombre que sólo puede expresarse con palabras" (5).

No mentimos ni exageramos al sostener que el impulso fundamental de la filosofía consistente en pugnar por decir lo indecible le confiere un sentido trágico. Este sentido configura no su Ser sino su hacerse. Las palabras de la filosofía -- son palabras desesperadas por asir lo inasible. Así, el conocimiento por ella ofrecido es un conocimiento ambiguo: en tanto aspiración por decir lo que realmente somos es un conocimiento desenmascarador de los conocimientos convencionales y vigentes que conforman el conocimiento positivo. El pensar en cuanto tal no tiene lugar dentro de lo que actualmente es. Y esto nos explica que el pensamiento contemporáneo que se esfuerza por mantener viva la llama del pensar en cuanto tal se vea desplazado cada vez más por otros ámbitos del conocimiento actual. En tanto no conformada dentro de las actuales --

fuerzas de dominio la filosofía es cada vez más una actividad marginal. Esto, sin embargo, más que desacreditarla como innecesaria, le demanda una revitalización de sus impulsos en --- cuanto crítica del desgarramiento actual del sentido de la vida humana (6). La necesidad actual de la filosofía surge, como ya decíamos, de su propio fracaso. Sin embargo, el conocimiento positivo no ha sido capaz de constituirse en el discurso plural que exige la experiencia humana. El conocimiento no positivo triunfa en la medida en que despacha sin más la experiencia inefable que constituye el objeto de toda filosofía. Así, pues, tanto de su fracaso como del triunfo del conocimiento positivo se origina la necesidad actual de la filosofía. Dicho de otra manera: el fracaso filosófico y el triunfo positivo comparten la consecuencia del actual estado humano -cosificado; la diferencia estriba en que el enajenamiento y la cosificación del hombre no se constituyen en problemas para el conocimiento positivo y sí para la filosofía.

Al pensar sobre sí misma la filosofía no debe olvidar el pensar sobre lo otro. La filosofía ha de ser capaz de intentar dar cuenta de la diversidad y pluralidad que manifiesta el hombre con su estar en el mundo. La filosofía debe ser el discurso plural que de expresión dé la constitución contradictoria de la realidad.

Así, al pensar sobre sí misma la filosofía debe pensar también en lo no pensado antes por ella. Sin esta condición -

no podemos hablar de filosofía crítica. Por su parte, estamos de acuerdo con Adorno cuando dice que los conceptos filosóficos se originan en la realidad no conceptual (7). Y, al mismo tiempo, la conceptualidad vierte claridad sobre la realidad - que la originó. Así, la cotidianidad, en tanto concepto filosófico, aprehende una realidad -la vida cotidiana- que la misma filosofía había despachado como no-filosófica. En este mismo sentido, escribe el filósofo H. Lefebvre lo siguiente:

"El concepto de cotidianidad procede de la filosofía y - no puede entenderse sin ella. Designa lo no-filosófico por y para la filosofía. Pero el pensamiento sólo puede tomarlo en -- consideración a través de una crítica de la filosofía. El concepto de cotidianidad no procede de lo cotidiano; no lo refleja; más bien, expresaría su transformación contemplada como - posible en nombre de la filosofía. Tampoco procede de la filosofía aislada; nace de la filosofía que reflexiona sobre la - no filosofía, lo que sin duda constituye su realización suprema en su propia superación" (8).

De las brumas metafísicas y de los laberintos del conocer la filosofía ha descendido hasta lo no-filosófico. En este -- sentido, el concepto mismo de cotidianidad implica el ejercicio crítico que la filosofía ha de ejercer sobre sí misma si desea conservar su derecho a la existencia.

Ya vimos como la cotidianidad concreta recibe un contenido de la cultura. La filosofía crítica en relación con la cul

tura y la cotidianidad debe sumarse a la configuración de una cultura transformadora que aspire a una revolución total de lo que existe. No es encerrada en sí misma, en tanto "verdad sin realidad" el modo como la filosofía logrará superarse así misma después de su fracaso; es necesario vertirse hacia la "realidad sin verdad" para superar esta realidad y así misma (9). Toca, pues, a la filosofía reflexionar sobre los contenidos de la vida cotidiana, tanto sobre los que ésta tiene en su peculiaridad como los que recibe de la cultura. El pensar crítico debe vincular sus esfuerzos a los verdaderos intereses de los sujetos históricos inmersos en estructuras sociales que pretenden negar su constitución histórica fundamental. No es fácil pero si necesaria la tarea actual de la filosofía. "Propio de ella sería, mientras no se la declarase prohibida como en la Atenas cristianizada de la antigüedad tardía, crear asilo para la libertad" (10).

## NOTAS:

- 1.- Adorno. Dialéctica Negativa. Taurus, pág. 11.
- 2.- "El nombre de dialéctica comienza diciendo solo que los objetos son más que su concepto, que contradicen la norma -- tradicional de la adaequatio". (Ibid, pág. 13).
- 3.- Ibid, págs. 89-90.
- 4.- Cfr. H. Lefebvre. "Crítica de la Vida Cotidiana en Obras II A. Peña Lillo editor, pág. 393.
- 5.- O. Paz. El Arco y la Lira. F.C.E., pág. 30.
- 6.- Cfr. J. Jiménez. Filosofía y Emancipación. Espasa-Calpe. pág. 12.
- 7.- "La verdad es que todos los conceptos, incluidos los filosóficos, tienen su origen en lo que no es conceptual, ya que son a su vez parte de la realidad, que les obliga a formarse ante todo con el fin de dominar la naturaleza". (Adorno, op. cit., pág. 20).
- 8.- H. Lefebvre. La Vida Cotidiana en el Mundo Moderno. Alianza, págs. 22-23.
- 9.- Cfr. Ibid, pág. 24.
- 10.- Adorno. "Justificación de la Filosofía". Filosofía y Superstición. Alianza, págs. 15-16.

BIBLIOGRAFIA

- ADORNO, T.W. Dialéctica Negativa. Taurus. Madrid, --  
1975.
- Mínima Moralía. Monte Avila, Caracas, -  
1975.
- Intervenciones. Monte Avila Caracas, -  
1969.
- Filosofía y Superstición. Alianza/Tau--  
rus, Madrid, 1972.
- AXELOS, K. Marx, Pensador de la Técnica. Fontane--  
lla, Barcelona, 1969.
- BENJAMIN, W. Discursos Interrumpidos T. Taurus, Ma--  
drid, 1973.
- Para una Crítica de la Violencia.  
Premia, México, 1978.
- BLOCH, E. El principio Esperanza. Aguilar.  
Madrid, 1977.
- "El Hombre del Realismo Utópico".  
En Favor de Bloch. Taurus, Madrid, 1979.
- BUCK-MORSS, S. Origen de la Dialéctica Negativa.  
Siglo XXI, México, 1981.
- CANETTI, E. Masa y Poder. Muchnik editores,  
Barcelona, 1981.
- CASSIRER, E. Filosofía de las Formas Simbólicas.  
F.C.E. México, 1979.

- ECHEVERRIA, B. El Discurso Crítico de Marx. Era. México, 1986.
- FETSCHER, I. Carlos Marx y el Marxismo. Monte Avila Caracas, 1974.
- FEUERBACH, L. Aportes para la Crítica de Hegel. La Pléyade. Buenos Aires.
- FOUCAULT, M. Las Palabras v las Cosas. Siglo XXI. México, 1984.
- GEYER, G.F. Teoría Crítica, M. Horkheimer y T.W. Adorno. Alfa. Barcelona, 1985.
- GIMBERNAT, J.A. E. Bloch, Utopía y Esperanza. Cátedra, Madrid, 1983.
- HEGEL, G.W.F. Fenomenología del Espfritu. F.C.E. México, 1981.
- Escritos de Juventud, F.C.E. México, 1981.
- HEIDEGGER, M. El Ser y el Tiempo, F.C.E. México, 1980.
- "La Pregunta por la Técnica.  
Revista Espacios No. 2 U.A.P.  
-----  
Arte y Poesfa. F.C.E. México, 1978.
- HELLER, A. Sociología de la Vida Cotidiana. Península, Barcelona 1977.
- HORKHEIMER, M. Teoría Crítica. Amorrortu. Buenos Aires, 1974.

- ISRAEL, J. Teoría de la Alienación. Península  
Barcelona, 1977.
- JIMENEZ, J. Filosofía y Emancipación. Espasa-Calpe  
Madrid, 1984.
- JUANES, J. Marx o la Crítica de la Economía Política  
como Fundamento. U.A.P. México, 1982.
- KOSIK, K. Dialéctico de lo Concreto. Grijalbo.  
México, 1979.
- LEFEBVRE, H. Obras I, y II. A. Peña Lillo editor.  
Buenos Aires, 1967.
- El Materialismo Dialéctico.  
La Pléyade. Buenos Aires, 1974.
- La Violencia y el Fin de la Historia  
Siglo Veinte. Buenos Aires, 1973.
- La Vida Cotidiana en el Mundo Moderno  
Alianza Editorial. Madrid, 1980.
- Contra los Tenócratas.  
Granica editor. Buenos Aires, 1973.
- LEFEBVRE, H. y GUTERMAN, N. Qué es la Dialéctica  
La Pléyade. Buenos Aires, 1975.
- LEFEBVRE, H. BARTHES, R. GOLDMAN, L, et al.  
Literatura y Sociedad. Martínez Roca  
Barcelona, 1969.
- LUKACS, G. Historia y Conciencia de Clase.  
Grijalbo. México, 1969.

- MARCUSE, H. Ética de la Revolución. Taurus, Madrid, 1969.
- Para una Teoría Crítica de la Sociedad. Tiempo Nuevo. Caracas.
- Cultura y Sociedad. Sur Buenos Aires, 1978.
- El Hombre Unidimensional. Seix Barral. Barcelona, 1972.
- MARX, K. Escritos de Juventud, F.C.E. México, 1982.
- Introducción General a la Crítica de la Economía Política (1857). Siglo XXI. México, 1980.
- El Capital. Siglo XXI. México, 1980.
- MARX, H. y ENGELS. F. La Ideología Alemana. Ed. Pueblo y Educación. La Habana, 1982.
- MOSCOVICI, S. Sociedad Contra Natura. Siglo XXI. México, 1975.
- NIETZSCHE, F. El Nacimiento de la Tragedia Alianza, Ed. Madrid, 1979.
- PAZ, O. El Arco y la Lira. F.C.E. México, 1983.
- RUSCONI, G.E. Teoría Crítica de la Sociedad. Martínez Roca. Barcelona, 1969.
- SANCHEZ VAZQUEZ A. Filosofía de la Praxis. Grijalbo. México, 1980.
- Las Ideas Estéticas de Marx. Era. México, 1979.

- SANTANDER, J.R. Trabajo y Praxis en "El Ser y el Tiempo" de Martín Heidegger.  
U.A.P. México, 1985.
- SARTRE, J.P. El Ser y la Nada. Losada  
Buenos Aires, 1979.
- Crítica de la Razón Dialéctica.  
Losada. Buenos Aires, 1979.
- SCHMIDT, A. El Concepto de Naturaleza en Marx.  
Siglo XXI. México, 1982.
- Feuerbach o la Sensualidad Emancipada  
Taurus, Madrid, 1975.

## I N D I C E

	PAG.
INTRODUCCION.- FILOSOFÍA, CULTURA Y COTIDIANIDAD.	1
NOTAS.	13
I.- NATURALEZA Y CULTURA.	14
1.1. EL PROCESO DE TRABAJO.	15
1.1.1. CREACION DE VIDA Y CREACION DE MODOS DE VIDA.	31
1.2. EL CONCEPTO DE PRAXIS.	37
1.3. EL HOMBRE: ESTADO DE NATURALEZA Y ESTADO DE CULTURA.	41
1.3.1. EL LENGUAJE.	51
1.4. LA NECESIDAD DE LA COTIDIANIDAD.	61
1.4.1. COTIDIANIDAD Y TEMPORALIDAD.	64
NOTAS.	67
II.- SOCIEDAD, CULTURA Y COTIDIANIDAD.	74
2.1. COSIFICACION, CULTURA Y COTIDIANIDAD.	81
2.2. CRITICA DE LA CULTURA Y DE LA COTIDIANIDAD POSITIVAS.	91
2.3. TECNICA, CULTURA Y COTIDIANIDAD.	109
2.3.1. CULTURA DE MASAS.	121
NOTAS.	126

CONCLUSIONES.- UNA VEZ MAS: FILOSOFIA, CULTURA Y COTI-	
DIANIDAD.	130
NOTAS.	138
BIBLIOGRAFIA.	139