

HACIA UNA ARQUEOLOGÍA DE LA EXPERIENCIA*

Humberto Giannini

Universidad de Chile

RE No de cualquier experiencia. Nuestra búsqueda se mueve hacia el hipotético territorio, hacia el subsuelo de *una experiencia común*: por eso, *arqueología*. No es que no nos interese la otra, la personal. Nos interesa sobremanera; y justamente por eso está búsqueda tiene un sentido.

La vida está marcada, herida, por una nostalgia permanente de llegar a los otros. Es proyecto de convivencia; pese a los signos contrarios de los tiempos. Esta, la hipótesis conductora que intentaremos explicitar en la segunda parte de nuestro trabajo; la convicción que lo anima.

Tal convicción nos ha llevado desde hace tiempo a buscar un territorio relativamente sólido, relativamente confiable, que nos permita abordar sistemáticamente esta cuestión, ambigua por muchos respectos, de la experiencia común:

¿Qué es esto de una experiencia común? ¿Y cómo estar ciertos de que al hablar de ella no estamos sacando adelante nuestra propia y personal experiencia o a lo sumo la interpretación que 'yo'—sujeto privado— me formo de la experiencia ajena? ¿No es ésta una duda legítima y de difícil resolución?

Problema casi tan antiguo como la reflexión filosófica. Y cualquier respuesta fundada en 'mi' opinión, en 'mi' conocimiento, en 'mi' experiencia, es por eso mismo una experiencia viciada. Una aporía.

Y con todo, tal experiencia no es un tema que interesa sólo a un sector delimitado de la filosofía teórica—como lo es la teoría del conocimiento—. Interesa hoy a la cuestión dramática de la convivencia, y de ahí, directamente, a una filosofía política y a una teoría de la democracia.

Partíamos en otro momento de la investigación de un hecho obvio, objetivo: la experiencia común, cuyo subsuelo buscamos, se transfiere en grado decisivo, en la comunicación, en el lenguaje. Al comunicarnos verbalmente somos solidarios—en pequeña medida en el plano consciente; en una gran medida, en el plano inconsciente— de una experiencia histórica y social

*Primer capítulo de un libro en preparación, *Arqueología de lo cotidiano*.

cuyas huellas pueden ser objetivamente rastreadas en una suerte de etimología fundamental¹; ser rastreadas hasta el punto preciso en que las palabras van a dar —no sabríamos decir cómo— a las cosas. Con todo, un criterio exclusivamente 'etimológico', lingüístico, tiene serias limitaciones y nos exponía al peligro de posponer o excluir perspectivas que el lenguaje en su generalidad no recoge.

El problema venía a centrarse entonces en la determinación de un nuevo modo de acceso a la experiencia común. Y hemos creído encontrarlo —o mejor, redescubrirlo— volviendo la mirada a un territorio relativamente próximo, relativamente inexplorado, y que sólo a partir de las incursiones de Heidegger se ha venido revelando con una gran riqueza de desarrollo en diversos campos del saber. Nos referimos al fenómeno de lo cotidiano. Al reproponernos este campo de reflexión pretendemos instalarnos concreta e inmediatamente en un mundo común, y además en la atmósfera de una comprensión también común, del mundo y de nosotros en él.

Nuestra tarea ha de ser, pues, investigar estructura y sentido de este ser cotidiano que somos, silenciosa, reiteradamente cada día. Tal cometido debería aproximarnos por un nuevo camino a la cuestión pendiente de la experiencia común, motivo central de nuestra inquietud.

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

Quisiéramos precaver sin embargo contra algo que bien pudiere obstaculizar nuestro proyecto: el esperar la proposición de una realidad más verdadera, al margen de lo cotidiano. El camino que vamos a recorrer no va a conducirnos a ningún tipo de realidad más profunda y valedera, que deje al desnudo la apariencia o vanidad de nuestra vida común y nos invite, por tanto, a sustituirla. Como ya lo hemos manifestado, lo cotidiano es el modo propio de ser de la vida humana: de un ser que reiteramos cada día como nuestro.

La investigación ha de mantenerse en su etapa estructural —lo más estrictamente posible dentro de los límites del fenómeno y no señalar nada —no postular ninguna entidad— que no se encuentre al interior o en las proximidades internas de tales límites. Así, los nuevos hechos que irán surgiendo en

¹A propósito de 'Etimología fundamental' algo señalábamos en *Desde las palabras*, Cap. II. ("Cratilo, o de la rectitud de los nombres").

esta arqueología son, en un sentido propio, intrascendentes. Podríamos llamarlos 'insignificantes', por ser cosas que ocurren justamente en el territorio de la cotidianidad y la rutina. Sin embargo, la arqueología debería mostrar que son *significativos*, radicalmente significativos para la vida y para aquella experiencia común —o tiempo común— destino final de nuestras indagaciones.

I Aproximación al fenómeno

Hablando de lo cotidiano, este término no merecería mayores precisiones. Es algo que al parecer se comprende de suyo. Y se comprende de suyo porque es este mismo existir cotidiano desde el que respondemos, el que se encarga de aplanar sus niveles y de esconder o disimular sus propias profundidades; hechos éstos que en absoluto hemos de saltarnos si nos mueve el propósito de comprender el fenómeno 'en el terreno mismo'. Por el contrario, desde ya tendremos que asumir las cosas tal como se nos aparecen a primera vista; mostrar de alguna manera el fenómeno cotidiano en la planicie de una primera visión, y sobrevolar esta visión integral de punta a cabo. Es de esta metodología de acceso extensional —de esta topografía, como la llamaremos— que deberían ir surgiendo los primeros signos y huellas que nos enderecen a una segunda instancia de la investigación: a esa suerte de arqueología de la que hemos hablado. Notemos de paso que esta segunda etapa correrá paralela a lo que denominábamos a propósito del lenguaje, 'etimología fundamental'. En ambos casos, el método se aventura más allá de la convencionalidad de las palabras —hipótesis tan socorrida— o de la incomunicabilidad de las conciencias, hecho tan dramáticamente actual; en ambos casos, se aventura hacia un subsuelo común, vedado, invisible a la experiencia privada, en cuanto tal.

Nos hemos fijado, pues, como primera tarea, una delimitación, y una descripción superficial, topográfica, del fenómeno cotidiano. Luego, la misma configuración ganada será la que nos sugiera puntos estratégicamente adecuados para acceder a una exploración más profunda. No es este el momento de decidirlo.

¿Cómo se le aparece a un sujeto desprevenido ante la pregunta, este hecho radical de su vida?

Cotidiano —podría decir— es lo que pasa todos los días.

¿Y qué símbolo más apropiado de este pasar de todos los días, que la calle, medio de circulación ciudadana, *topos* privilegiados del pasar, del acontecer?

Tomemos, pues, la calle como punto transitorio de referencia. Esta calle por la que yo —como tantos otros— voy y vengo todos los días, en la que

todos los días a una hora concertada, vuelven a repartirse los periódicos, a barrerse las veredas, a levantarse las cortinas de las tiendas, a instalarse los vendedores callejeros, a pasar el recolector municipal, etc. Mirado desde esta perspectiva, cotidiano es justamente lo que pasa cuando no pasa nada. Nada nuevo, habría que agregar. Sin embargo, la novedad es algo que deberá ser cuidadosamente investigado más adelante, a propósito de la ruptura de lo cotidiano.

Lo que pasa cuando no pasa nada. A partir de esta simple constatación empezamos a sospechar que no va a ser fácil circunscribir o destacar aspectos de un fenómeno tan anodino. Salir a investigar la calle y qué pasa con esa vida que fluye, que pulula o se detiene en ella —hacer esta suerte de periodismo filosófico— ofrece el inconveniente de la invisibilidad propia de las cosas más próximas y familiares, de aquellas cosas que por el hecho de contar con ellas, de ‘tenerlas a la mano’, ni siquiera las divisamos. La cotidianidad es algo así; y entonces, aparece —y entonces, se nos desaparece— como el antimisterio por excelencia, como la más tosca y desabrida rutina.

El término ‘pasar’, sin embargo, con el que ahora hacemos este primer intento de *approche* a lo cotidiano, es ambiguo en cuanto a su referencia: ‘pasa’ lo que ‘adviene’ lo que repentinamente se instala en la realidad (¿Qué ha pasado!?). Pero por otra parte, significa también lo fluente, lo que en su transitoriedad no deja huellas. Al menos, visibles.

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

Esta es la primera tarea que nos habíamos propuesto: recorrer un camino que nos permita divisar, como ya dijimos, la superficie global del fenómeno. Asegurada ésta, una arqueología surgirá entonces como una tarea proyectada en el terreno mismo, y cuyas conclusiones habrán de responder a nuestra primera pregunta sobre la experiencia común. Una tercera etapa sería la restauración real de aquella experiencia —un ‘interés emancipativo’, en el lenguaje de Jürgen Habermas—: tarea política, social, urbanística, que no encontrará cabida en este esquema introductorio.

Topografía

Para realizar esta primera incursión en un terreno aún no delimitado —no definido, por tanto— vamos a partir de los datos más triviales, más fácilmente reconocibles en nuestra propia experiencia cotidiana. Trataremos luego de descubrir la articulación objetiva de estos datos, y describirla en un

esquema conceptualmente satisfactorio, de modo tal que nos permita sobrevolar la superficie total del fenómeno. A esta labor preparatoria la hemos denominado 'topografía'.

E iniciábamos nuestra incursión desde la calle: la calle por la que solemos pasar rumbo a nuestros asuntos rutinarios o de vuelta de ellos, y que justamente ha sido abierta en algún momento para acceder a los puntos claves o extremos del territorio cotidiano.

Observemos desde ya este hecho: la palabra 'rutina', que expresa una idea cercana pero no coincidente con la de 'cotidianidad', proviene de 'ruta' —tal vez de rota (rueda)—, de la ruta que vuelve a hacerse día a día, un trazado circular que regresa siempre a su punto de origen. La rutina, más que describir un espacio, señala un tiempo que vuelve a traer *lo mismo*: el tiempo solar (*rota anni*), las fases lunares, el tiempo recurrente de los instintos, de los hábitos, etc.

Tratándose de una topografía, será preciso enmarcar y contrastar claramente los territorios entre los que se desplaza este ciclo breve de lo rutinario (o habitual). Ahora bien, el retorno a lo mismo queda topográficamente individualizado por el punto en el que se cumple el regreso del ciclo habitual: la habitación. Hábito, habitación. Para denotar con mayor énfasis tal carácter circular y reiterativo del proceso, preferimos emplear para este extremo el término de 'domicilio', extraído de las especulaciones astrológicas, con lo que tratamos de evitar de paso cualquier connotación afectiva y valórica.

El ciclo que empieza desde el domicilio, va a dar al otro extremo: al lugar de nuestros quehaceres habituales: al trabajo, para cerrarse con el regreso al domicilio. Así, pues, tendríamos ya delimitado el territorio total por el que pasa la vida de todos los días mientras no pasa nada:

Domicilio- calle- trabajo- calle-domicilio.

El domicilio

La rotación cotidiana se configura alrededor del punto al que se regresa siempre y desde cualquier lugar. Este punto gana, entonces, la calidad de eje de todo el proceso. Es cierto que podríamos imaginar a un vendedor viajero por ejemplo que vaya siempre a parar a otro punto del que salió a realizar sus comisiones. O a un fugitivo, en perpetua huida. No es imposible imaginar —o llevar por breve tiempo— una existencia que rehaga cada mañana sus contornos y horizontes. Lo que afirmamos aquí es que tal existencia es radicalmente opuesta a la de un vivir cotidiano y que quien ha experimentado cualquiera de estas situaciones, ha sido durante ese tiempo, un ser radicalmente distinto de nosotros, seres domiciliados.

El domicilio representa, entonces, una categoría fundamental en la estructura que estamos describiendo, categoría que no deberá ser asociada necesariamente a imágenes de una convivencia familiar, a tradiciones o a afectos. Ser domiciliado lo es el anacoreta —inmensamente domiciliado, diríamos—; el mendigo que se guarece bajo un puente; el nómada con su tienda ambulante, el universitario de provincia que vive en pensión; la asilada en el prostíbulo; el conscripto, en el cuartel.

No hemos de suponer tampoco esta categoría como privativa del ser humano: los animales más evolutos también son seres domiciliados; y también ellos, desde la guarida o la madriguera o el nido materno —primera dimensión de su mundo— programan, tejen, distribuyen horizontes de nuevos mundos o universos.

Y esto es justamente lo que quisiéramos destacar ahora: que tal domicilio representa muchísimo más que un espacio cerrado en el que la bestia o el hombre se guarecen de las inclemencias del tiempo o de la codicia de sus enemigos: cuando traspaso la puerta, el biombo o la cortina que me separa del mundo público; cuando me descalzo y me despojo de imposiciones y máscaras, abandonándome a la intimidación del amor, del sueño o del ensueño, entonces, cumplo el acto más simple y real de un regreso a mí mismo —un simbólico *regressus ad uterum*— es decir, a una separabilidad protegida de la dispersión de la calle —el mundo de todos y de nadie— o desde la enajenación del trabajo².

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

Mi identidad personal depende, no sabemos todavía en qué medida —pero ciertamente depende— de que ese orden en mis dominios³ no se transtorne de una noche a la mañana siguiente. Por eso, si tuviera que regresar como el fugitivo, siempre a otro punto de partida y despertar en medio de objetos extraños y seres desconocidos, terminaría por perder tal vez aquella certeza con la que cada mañana me levanto, seguro de ser el mismo que se acostó allí la noche anterior. El hecho de despertar cada mañana y encontrar la realidad circundante, allí, tal como la dejé, y los

²“Frente a esta presión de lo social los hombres ya no buscan realizarse en el mundo público sino en la vida privada de la familia. Esta es ya no sólo centro de la región privada sino un refugio idealizado que protege contra las amenazas y las tentaciones de la vida pública” (Lechner, Norbert; *Vida Cotidiana y ámbito público en Chile*, Flacso, 1980).

³Los términos ‘dominio’, ‘domingo’, ‘domicilio’ provienen de un mismo término: *domus* (lugar y tiempo del señor).

objetos en su mismo orden y con aquella pacífica sustantividad resguardadora de mi reposo, este hecho, representa el despertar confirmatorio de que la vida no es sueño; la prueba cierta de que hay una continuidad espacio-temporal que mi sueño fisiológico interrumpe cada noche y que mi sueño psíquico suele perturbar profundamente. Este hecho, digamos al menos, contribuye a que nunca llegue a cuestionarme mi propia identidad.

En resumen: es el contorno inmediato y familiar del domicilio el que me permite reintegrarme a la realidad, reencontrarla y contar con ella cada día. Y nos estamos preguntando si éste no es el modo, y fundamental, de reencontrarme conmigo mismo.

Pero, hay más: el domicilio, a causa de esta función 'reflexiva' que lo constituye, ha de ser la clave insustituible que me permita aventurarme más allá, hacia el mundo, en el proyecto cotidiano de 'ganarme la vida' y regresar luego, a él, desde cualquier horizonte, como a lo más propio. Así pues, el centro de toda perspectiva no es lisa y llanamente mi 'yo', como pretende la filosofía subjetivista, sino mi 'yo domiciliado'.

"El recogimiento necesario para que la naturaleza pueda ser representada y trabajada, para que se perfile sólo como mundo, se realiza como casa. El hombre está en el mundo como habiendo venido desde un domicilio privado, desde lo 'en sí' al que puede retirarse en todo momento. No viene a él desde un espacio intersideral donde ya se poseería y a partir del que debería en todo momento recomenzar un peligroso aterrizaje... Concretamente, la morada no se sitúa en el mundo objetivo, sino que el mundo objetivo se sitúa con relación a mi morada"⁴.

Todo esto nos lleva a suponer que el domicilio es un indicio fuerte y un símbolo de la singularidad humana, así como la calle —ya lo veremos— símbolo de su universalidad, de su sociabilidad. El hombre es a la vez *socius* y *singulus*, doble y conflictiva condición que ninguna ideología debiera eludir⁵.

Sin embargo, un reconocimiento meramente topográfico no nos autoriza profundizar este conflicto. La relación simbólica entre domicilio y mismidad es un problema que quedará pendiente hasta los próximos capítulos.

⁴Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito*, 2, IV, pág. 170, Ed. *Sígueme*, Salamanca, 1977.

⁵Sabemos, por ejemplo, del horror con que a veces recibe, sobre todo la clase media, el proyecto político de abolición de la propiedad privada. Y aun cuando el proyecto se refiere esencialmente a los medios de producción, medios por los que una clase minoritaria se ha venido apropiando del fruto del trabajo ajeno, la clase media entiende con pavor que se trata del despojo de 'su propiedad privada', es decir, del domicilio, símbolo inseparable de identidad personal.

El trabajo

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

Dado que en el domicilio hace frío, dado que en el domicilio se siente hambre, dado que se siente urgencias que allí no es posible satisfacer, el animal empieza a internarse en el espacio externo, a abandonar esa su aparente separabilidad protegida, en busca del alimento, de la leña, de la compañera. El animal aprende a intimar, a convivir con lo extraño a causa de que tiene que sobrevivir, a causa de que tiene que asegurarse día a día esa mismidad que el domicilio parecía ofrecerle. De alguna manera y en algún momento de la vida individual esta salida a la intemperie representa una ruptura con la ensoñación unitaria previa a la expulsión del paraíso tal como la simboliza la narración mítica. O la ensoñación unitaria, tal como la repite el esquizofrénico, en la dramática construcción de espacios cerrados.

Por lo demás, resulta plausible que el hombre histórico al tiempo que se ha venido exponiendo fuera de esta especie de unidad intrauterina para ganar día a día su ser, se ha ido apropiando también del ser del 'mundo' (homo faber). Y este modo sistemático de apropiación es el trabajo humano.

El domicilio nos conduce así al otro foco de la estructura total que estamos analizando, a la razón cotidiana del abandono de mi domicilio: al trabajo. Y no cambia la estructura por el hecho de que en ciertos períodos de la historia o en ciertas culturas (como en el medioevo o en la cultura china), el sitio del trabajo familiar o del trabajo individual hayan coincidido con el domicilio. Entonces, la circularidad cotidiana vuelve a su origen esencialmente temporal, y su descripción es tarea de una *cronografía*⁵. Ya volveremos sobre este punto. Sea como fuere, quisiéramos insistir sobre el principio que dice que es el domicilio el eje en torno al que gira toda la estructura, y que sin él, como tuvimos ocasión de anotar, no hay propiamente vida cotidiana⁶.

Ahora bien, mientras que el domicilio representaba un inmediato estar disponible para mí, con un espacio vuelto a mis requerimientos, con objetos a la mano para mi uso y mi goce personales, el trabajo representa el lugar de *mi disponibilidad para los otros*: mi disponibilidad para la máquina que debo hacer

⁵Veremos que una cronografía posee rasgos bastantes diversos de una topografía, sobre todo por lo que respecta a la función de la calle.

⁶El nacimiento latente del mundo se produce a partir de la morada. Levinas, op. cit.

producir, para el patrón, para el jefe, para la clientela, para el auditorio, para el consumidor. *Un ser para otro a fin de ser para sí*, en un tiempo externo y mediatizado.

Y cabe afirmar que el grado de distancia y exterioridad de este mismo ser que es ser para otro y ser para sí, define con bastante exactitud el tipo de sociedad a la que se pertenece: desde la sociedad en la que el trabajador vende, enajena sus fuerzas simplemente a cambio de una paga —la ignominia del trabajo como mercancía— hasta la sociedad en la que el trabajo implica esencial y concretamente un *ser para nosotros*, esto es, una efectiva comunidad en la inteligencia y en el destino de la obra. El primer signo de un tiempo democrático, común.

No es nuestro intento, sin embargo, postular aquí una filosofía o una sociología del trabajo, tarea por lo demás suficientemente desarrollada en nuestro siglo. Recordemos que estamos abocados al propósito exclusivo de delinear una topografía del ciclo cotidiano, ciclo en el que el trabajo constituye el lugar —o los lugares— de una disponibilidad (mediatizada) para los otros.

Ahora bien, este determinado modo de ser acarrea también determinados modos de comunicarse con los otros. En primer término, aparece aquí una comunicación vertical, jerárquica. El patrón, el auditorio, el cliente, siempre 'tienen la razón' y esta razón no discutida no proviene de otra fuente ni de otro principio que no sea el de su jerarquía funcional. Tal es su autoridad. En segundo término, esta comunicación vista ahora desde una perspectiva horizontal, es competitiva, agonal: cada cual ha de mostrar lo mejor de sí a fin de sobresalir y aventajar a los otros en el escalafón funcionario, en 'la competencia comercial' o en la 'carrera' —palabra ya de por sí competitiva—. Así, visto desde el trabajo mediatizado, el mundo es un sistema de signos, de 'valores', de ofertas y de postergaciones. El mundo es feria.

En último término, lo que se dice al interior del trabajo corresponde a un lenguaje meramente informativo, operacional; a una clave, a un código propios de un engranaje que ya tiene calculados todos los gestos y palabras del trabajador. Donde cualquier otra forma de comunicación —la charla, por ejemplo— se juzga allí como *transgresora*, salvo cuando se hace patente el conflicto entre ser para sí —el de quien manda— y ser para otro —del que obedece—, y debe entonces, recurrirse al metalenguaje del diálogo entre las partes. Ya volveremos sobre esto a propósito de los modos cotidianos de comunicación.

Para concluir este punto: es a partir de la estructura misma del trabajo, cual comunicación operacional, jerárquica y competitiva o cual modo de

mediatización, de exclusión y antagonismo, que podríamos sostener que aun en una sociedad en la que el tiempo enajenado —el tiempo para los otros— se convirtiera en un tiempo democrático (en un tiempo común), aun así, la realidad del trabajo marcaría siempre una distancia respecto del tiempo que surge fuera de ella: en la separabilidad protegida del domicilio o en el espacio abierto de la calle.

Llegamos finalmente a la tercera instancia de esta topografía cotidiana.

La calle

Señalábamos al comienzo que hasta cierto punto lo cotidiano se identifica con la rutina. Significativo, decíamos, que este último término provenga de 'ruta' —y tal vez de 'rueda', es decir, del medio que hace posible la circulación: en este caso, del tiempo cotidiano.

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

Lo es en el sentido indicado de comunicar, de unir los extremos del rodar cotidiano; pero lo es también en el sentido de hacer presente, de mostrar allí en ese espacio ocasional de convergencia, lo que a los transeúntes debiera detener e interesar: los productos del trabajo expuestos en vitrinas o representados con formas, luces y colores, o pregonados por el comercio ambulante. Invitaciones seductoras que a través de una técnica sofisticada, invaden todos los espacios y todas las pausas, en el desmesurado intento de meterse en la conciencia desprevenida del transeúnte. Va a dar además, a su espacio abierto y comunicativo, la opinión pública, la protesta relámpago que quiere 'tomarse la calle' o el manifiesto mural que sintetiza sus preferencias en un ¡Viva! o en un ¡Muera!; van a dar allí como a su medio natural de exposición expansiva. Parodiando a Shakespeare, a veces la calle parece un gran libro escrito por un demente.

Pero la calle es comunicación también en el sentido de ser lugar de encuentros ocasionales entre los que van por sus asuntos y que en este ir y venir conforman *una humanidad patente*: el prójimo.

Prójimo es quien se nos aproxima desde su distante humanidad y desde su concreta encrucijada; lo es el desconocido que pretende ser reconocido

gratuitamente en su dignidad de hombre, a partir de tal encuentro. Y lo es justamente por mi posibilidad de encontrarlo, de acogerlo.

Tal modalidad de comunicación con la humanidad que me envuelve y me circunda pertenece al espacio abierto de la calle, condición suya que va a definir en cierto sentido a la naciente democracia occidental. La democracia griega, en efecto, nace en la calle; y queda ligada a los espacios abiertos de la plaza, del mercado, espacios que permitirán el encuentro socrático y la convergencia ciudadana.

Luego, con el andar del tiempo, la libertad de desplazamiento, la libertad de expresión, la libertad de reunirse, son conquistas no sólo ganadas en la calle, sino además, ganadas esencialmente para ella.

Pero hay aún otra característica que ahora nos interesa subrayar:

Frente al domicilio y al trabajo, la calle aparece como un territorio abierto.

Esta nueva expresión 'abierto' significa en su mayor cercanía a la literalidad: lo que puede llevar a muchos lugares diversos de los extremos que conforman el pequeño ciclo de la rutina. En este sentido —al que ya volveremos más tarde— la calle, además de medio, es límite de lo cotidiano: permanente posibilidad de aquel *status deviationis* de que habla la teología, tentación de ruptura con el presente continuo propio de una vida programada. Y es justamente por allí que vamos a intentar pronto introducirnos en la arqueología del fenómeno.

Digamos que la calle tiene profundidades desconocidas e inquietantes. Y así como para el poeta la palabra es medio de comunicación y al mismo tiempo, *cosa*, problema, resistencia, tentación, así la calle es para el transeúnte, por una parte, medio expedito de comunicación espacial, pero por otra, territorio abierto en el que bien podría detenerse, distraerse, atrasarse, desviarse, extraviarse, mostrar, ofrecer, ofrecerse. Cabe afirmar a este respecto que la calle se convierte en algo así como un lenguaje que se dice a sí mismo, en cuanto no lleva necesariamente fuera de sí sino que nos sumerge en su propio significado abierto hacia adentro.

Pero cabe que allí que pase algo más:

Es cierto que el transeúnte puede esconderse entre los otros, en el anonimato, en el 'se dice' que señala Heidegger. Y esta posibilidad nos lleva a un segundo sentido de lo abierto.

Como espacio público, franco a la manifestación anónima, representa, es verdad, el lugar de todos y de nadie. En tal espacio soy un hombre indiferentemente igual a todos los demás. Pero, entonces, en ese espacio el individuo no tiene simplemente la posibilidad de ocultarse *entre* los otros; o más bien, si la tiene es porque en medio de los otros, en la libre circulación callejera, logra desprenderse en alguna medida del peso, de la responsabilidad, del cuidado

de ese ser para sí que somos en el domicilio y de ese ser en vista de sí mismo, como lo somos preferencialmente en el trabajo.

Sentirse como esa humanidad patente que es el prójimo, en la apertura niveladora que la calle confiere al transeúnte, no es un descubrimiento reflexivo, ni poético o sentimental. Es previo a todo eso. Corresponde a un reconocimiento animal, instintivo que una sociedad jerarquizada ha venido sepultando. Y al punto inaudito de convertir la realidad del otro en un problema teórico.

En las profundidades del mar, los pequeños peces miran a los ojos del buzo, seguros de encontrar el punto de acceso a la profundidad esencial del visitante. Pero el individuo humano, en la soledad de sus raciocinios se ha planteado en serio la posibilidad de ser él la única conciencia, él, la única mirada. *Solus ipse*.

La calle nos devuelve a la justa dimensión de nuestra humanidad desnuda, sin trámites razonadores, sin jerarquías ni distinciones. Nos revela en nuestra condición de humanidad imprevisible en nuestra relación con los otros o, repentinamente, contra los otros. En definitiva, y frente a la duda solipsista, también este último es un modo de reconocimiento.

Así, el paso por la calle corresponde a una suerte de purificación diaria de esta nuestra individualidad modalizada, calculada por la especialización del trabajo y exacerbada por la separabilidad domiciliaria.

Hay, finalmente, un tercer significado simbólico de lo abierto. Y es el siguiente: mientras que la vida domiciliada y la actividad laboral están regidas por una normatividad positiva —lo que hay que cumplir para habitar y convivir con otros o mantener el trabajo— en un sentido muy propio, a la calle la rige una normatividad invisible, una normatividad casi completamente sumergida en lo tácito. Es decir: lo que no debería hacer el transeúnte a fin de *conservar su anonimato* y llegar a su destino: no atravesar con luz roja, no desnudarse en público, no pintarrapear las murallas, etc. Pues, apenas transpase este límite invisible de lo tácito, un poder también anónimo se hará presente, y con él, la relación dinámica entre la rutina y la trama invisible que la mantiene expedita.

Justamente en este examen de la calle, como medio y límite de la circulación diaria, llegaremos a tocar el subsuelo de lo cotidiano, a su arqueología. Lo que pasa en la calle, lo que la convierte en límite (lo abierto de ella), revela en grado máximo algo que no es ajeno por lo demás a las otras instancias de la estructura.

¿Abierto a qué?

Ya lo hemos adelantado: a la posibilidad del desvío, del encuentro y del desencuentro, del accidente callejero, de la evasión y del descubrimiento de la vida de los otros. En una palabra: a lo que puede pasarnos en cualquier

momento y, por tanto, quebrar provisoriamente el círculo inesencial pero férreo del presente continuo de la rutina. Como a Saulo, en el camino a Damasco.

La rutina de lo cotidiano

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

Pero antes, una última mirada al camino recorrido:

Sobrevolada la planicie del fenómeno, determinado éste en su naturaleza externa y circular —domicilio, calle, trabajo, domicilio—, nuestro paso siguiente fue el de desplazarnos hacia los límites del territorio visible a fin de establecer justamente allí un punto de acceso hacia los fundamentos no visibles del fenómeno. La calle, *medio* de la circulación cotidiana, pero tan esencial como eso, *límite*, nos había parecido un punto de vista privilegiado. Entre otras cosas, porque en el subsuelo de la apertura propia de la calle empezábamos a descubrir un entramado más o menos invisible, más o menos implícito, de *normas*, de cuyo acatamiento depende justamente el que no pase nada y nuestra ruta sea expedita cada día.

El término 'ruta' empezaba entonces a tomar un tinte existencial: presentémosla como el camino construido sobre un entramado de normas, externas e interiorizadas, visibles o invisibles, que nos aseguran la llegada a nuestro destino. Un destino, sin embargo, inmanente a la ruta, inseparable del rodar rutinario.

Ahora bien, si la rutina es regreso a lo mismo, a lo consabido, este hecho tiene que ver entonces con un continuo asegurarse la norma y la legalidad de las cosas; tiene que ver con una suerte de absorción de la trascendencia del futuro en la normalidad de un presente continuo. Caricatura de la eternidad.

A este entramado subyacente y siempre ya constituido pertenecen desde las normas y hábitos domiciliarios, las normas que regulan la circulación peatonal y vehicular, el código del trabajo, las leyes de previsión social, hasta finalmente, las leyes normativas más generales de la convivencia ciudadana, como lo puede ser la Constitución política del Estado. Y no pertenecen menos las leyes teóricas destinadas a comprender lo que pasa en la Naturaleza y en la sociedad, pero esencialmente, destinadas a asegurarse la normalidad de los fenómenos y a prever sus cambios.

El sentido de esta trama: cerrar por todas partes el exceso a lo imprevisible, a lo que pudiere sobrevenir desde fuera y truncar la pacífica continuidad de nuestros proyectos. La socialización de la vida —la civilización— se inscribe en un tejido de normas y técnicas de carácter preventivo cada vez más complejo y, para decirlo paradójicamente, imprevisible en sus consecuencias planetarias.

Ahora bien, esta mirada previsor de la vida —la cura, de Heidegger— sólo caracteriza un aspecto, inseparable por lo demás, de lo cotidiano; como veremos ahora, no caracteriza a la estructura en su integridad.

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

Una existencia rutinaria es tal en cuanto no se abisma en los abismos del tiempo, en cuanto nivela todas sus dimensiones y simplemente es lo que viene de ser, y espera ser lo que proyecta en un futuro sin distancia. Tiempo continuo, pegado a la actualidad, intrascendente.

Pese a todo esto, la rutina es afanosa. Y su afán consiste precisamente en tapiar cualquier trascendencia, en reducir el ángulo, para emplear un término deportivo, de la amenaza de lo que el tiempo puede traer como imprevisto. La rutina es normativa, legalista, reglamentaria, por lo que concierne a la naturaleza y a la sociedad y es esta actitud la que le permite marcar su derrotero con una reincidencia perfecta.

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

No es que no espere nada del futuro. Espera, pero sin salir al encuentro de lo esperado. Y es así como la rutina termina por hacer inofensivos sus propios proyectos, por miedo a salirse de la ruta. Por ejemplo: para el hombre sometido, el proyecto de llegar a ser algún día independiente; para el emigrante nostálgico, regresar algún día al terruño natal; para el estudiante eterno, rendir finalmente su examen de grado. 'Quehaceres pendientes' los ha llamado la psicología. Proyectos parasitarios de un presente continuo. Así, lo rutinario, que nos mantiene gracias a los imprevistos evitados, en una *identidad no cuestionada*, también nos mantiene 'en la línea' de fines sumergidos, no separables ya de la visión de la ruta, indiscernibles en último término de la ruta misma. En tal visión el futuro no aparece ni como favorable ni como amenazante: parásito del presente, llega continua, mansamente como norma y normalidad. Y así también el pasado: como lo que soy habitual, irremediamente.

Previsión y fines sin distancia vienen a justificar, entonces, el haber llamado 'presente continuo' a la rutina de la cotidianidad.

Frente a esto, la calle representaba por estructura y sentido, lo multidireccional, lo abierto. Y hemos afirmado que es símbolo, por una parte, de lo imprevisible temido: símbolo de quedar expuesto a todas las amenazas ('quedar en la calle'); símbolo de lo que pudiere acaecernos: de lo accidental (los accidentes callejeros, los encuentros temidos); símbolo como alguien dijo con acierto, de 'la vulnerabilidad de las esquinas'. Pero, por otra parte, la calle es nuevamente lo abierto, ahora en el sentido de mis propias posibilidades: posibilidad de detenerme ante lo desconocido, ante lo extraordinario, ante lo narrable; la posibilidad de dejarme seducir por ello y seguirlo. Y de allí, la posibilidad del des-vío, del extra-vío; la posibilidad de hacer de un encuentro fortuito un cambio radical de la ruta, o de un reencuentro, una aventura con el pasado; o la posibilidad de hacerme oír en un foro público o de escribir aquí en esta muralla la expresión de mis represiones, de mis resentimientos o entusiasmos o de proclamar aquí mismo una invitación a los otros a la demolición de todas las normas. En una palabra, así como la calle simboliza el imprevisible natural o social temidos, también simboliza nuestras propias posibilidades transgresoras. Pues, como decíamos, a este mismo límite invisible desde el que llega la amenaza indeterminada de lo imprevisible, se allega la tentación transgresora que busca quebrar un tiempo en que no pasa nada o bien invalidar esas mismas normas por las que lo imprevisible es puesto continuamente fuera de nuestro alcance.

Ahora bien, sobre este concepto de transgresión, importante en todo lo que sigue habría que hacer un alcance, a fin de mantenerlo a distancia de todo juicio de valor: cabe que lo que se transgreda sea alguna norma de la normalidad familiar, social y laboral, tales como no llegar una noche al dormitorio conyugal, meterse a un cine o conversar de fútbol en horas de oficina, alterar el orden público o asaltar un banco. Esto no es, sin embargo, estrictamente necesario: se es transgresor en relación al tiempo inconclusivamente continuo propio de la rutina y de sus normas.

La transgresión cotidiana es así, en primer término, un modo de *ser recurrente* que pertenece a la estructura esencial del fenómeno. Y que se caracteriza tanto por su momento de marginalidad respecto de la norma como por un regreso pacífico a ella o a una nueva forma de normalidad.

En cierto sentido la transgresión, como forma recurrente del ser cotidiano, puede ella misma volverse norma. Así, la suspensión semanal de todo quehacer mundano, en la tradición judía —la santificación del sábado— fue transgredida por Cristo, con escándalo para el legalismo fariseo. Transgresión de una transgresión que se había vuelto normalidad vacía, rutina. Y lo

que ayer fue revolucionario, hoy puede ser mero sometimiento a normas de conservación del poder. Y así, la acción política, transgresora por esencia, suele convertirse en agresión violenta a la normalidad vigente, con miras a instalar una nueva fórmula de relación social.

En resumen, el concepto de transgresión, en el territorio de lo cotidiano, no implica meramente marginalidad. Sucede aquí algo análogo al sentido del abandono del mundo: el eremita deja el mundo para volver a él, nutrido con la presencia de un tiempo trascendente y benefactor.

También la transgresión cotidiana es una restauración de la temporalidad trascendente, restauración del sentido de la norma, restauración del sentido de la experiencia.

Así, es transgresión la conmemoración recurrente de lo que fue, a fin de que siga siendo; la fiesta, el regreso de Baco con sus orgías y estridencias, y el espectáculo, como presencia plena y completa del otro o de lo Otro; es transgresión la vida política, como restauración del sentido de la norma social o como denuncia de un mal presente que habría que extirpar; es transgresión, aunque lo sea de un modo meramente imaginario, el ansia de novedades, de 'estar presente' a lo que pasa en el mundo, modo imaginario como tantos otros, de restituirse a la experiencia humana, y a los imprevistos nefastos y faustos que trae día a día.

Finalmente, transgresión a la rutina, a la degradación de un tiempo continuamente inconcluso, lo es esencial y profundamente la conversación. En ella acontece un tiempo del todo original en la vida del hombre, tiempo mediante el que la vida diaria se recoge de la dispersión, se exhibe y se expresa libremente como restauración de la experiencia. Todo esto habrá de verse en el examen propiamente arqueológico de situaciones cotidianas ejemplares, situaciones por las que lo cotidiano evade su propio círculo, para regresar siempre a él.

Digamos, para finalizar esta etapa introductoria, que ahora estamos en condiciones de establecer una diferencia conceptual precisa entre rutina y cotidianidad. Nuestro esquema inicial —domicilio, calle, trabajo, domicilio— sólo podía orientarnos en el plano visible, diurno del fenómeno. Lo cotidiano es, sin embargo, muchísimo más que eso. Es esquema, sí, pero también y esencialmente es ruptura de ese esquema, infracción a la circularidad con continuo regreso a ella.

Así, pues, la vida cotidiana describe una circularidad más amplia, más accidentada y más profunda que la del presente continuo, desértico de la rutina. Más amplia y profunda de lo que conocimos en nuestra topografía.

De su sentido temporal ya hemos adelantado algo: restauración de un tiempo abierto. La palabra propia es 'trascendente'. Esta hipótesis, que

habrá de ser desarrollada en una arqueología, nos ofrecerá finalmente un acceso a lo que nos habíamos propuesto en un principio: alcanzar el territorio oculto de una experiencia común.