

Vida cotidiana y filosofía

– Pertenencia y distancia –

FRANCISCO SIERRA GUTIÉRREZ
Grupo *Cosmópolis*
Pontificia Universidad Javeriana
Bogotá, D.C. – Colombia
Junio 13-14, 2013. Lonergan-Latinoamérica II
Universidad Iberoamericana, México, D.F.

RESUMEN

Los distintos componentes del bien humano se desenvuelven –genética, dialéctica e históricamente–, en la vida cotidiana. Tal horizonte, inasible, ambiguo e irreducible a su dimensión intelectual y que Lonergan impecablemente analiza bajo la noción de ‘sentido común’, vive otras tensiones constitutivas e insustituibles en los procesos de conversión integral de los seres humanos que deciden transformar su historia, a saber, las tensiones dinámicas entre: la familiaridad y la extrañeza; la seguridad y la incertidumbre; la fortuna y lo siniestro; lo ‘ya interpretado’ y el ‘estar despierto’; el tiempo ordinario y el excepcional; el espíritu guerrero y la prudencia; la normalización y la anormalidad; la hospitalidad y la inhospitalidad; la causalidad y el azar; lo público y lo privado; la autenticidad y la inautenticidad; la vida y la muerte.

Lonergan no denigra sistemáticamente del ‘sentido común’, ni hace de esa desconfianza un presupuesto, como casi toda la tradición filosófica. La ampliación del ámbito de las matrices culturales al complejo horizonte de la vida cotidiana, no riñe necesariamente con la exigente profundización metódico-teórica de las especialidades funcionales, ni queda conminada a la estrechez de una ‘*haute vulgarisation*’. El horizonte de la vida cotidiana es un antídoto al conceptualismo y al ‘metodicismo’.

Palabras clave: vida cotidiana, filosofía, sentido común, especialidades funcionales, Lonergan

Everyday Life and Philosophy

– Belonging and distance –

ABSTRACT

The various components of human good unfold –genetic, dialectic and historically– in everyday life. This horizon, elusive, ambiguous and irreducible to its intellectual dimension, which is impeccably analyzed by Lonergan under the notion of ‘common sense’, lives other constitutive and irreplaceable tensions in the conversion processes of human beings who choose to transform their history, namely, the dynamic tensions between: familiarity and strangeness; security and uncertainty; fortune and misfortune; the ‘already interpreted’ and the ‘being awake’; the ordinary and the exceptional time; the warrior spirit and prudence; standardization and abnormality; hospitality and inhospitality; causality and chance, the public and the private; authenticity and inauthenticity; life and death.

Lonergan does not systematically denigrate everyday life or ‘common sense’, or does that distrust a postulate, as most of the philosophical tradition. Broadening the domain of cultural matrices to the complex horizon of everyday life, not necessarily is at odds with the exigent methodical-theoretical deepening of functional specialties and it is also warned against a reduction to a mere ‘*haute vulgarisation*’. Everyday life is an antidote to conceptualism and ‘methodicism’.

Key words: everyday life, philosophy, common sense, functional specialties, Lonergan

Problemática

La estrategia propuesta por Lonergan para abordar el bien humano en *MiT* (1972)/*MeT* (1988), (como ocurre con otros tópicos) consiste en reunir sus diversos componentes (27/33), en explicitarlos uno a uno, en proponer una interrelación posible entre ellos y, finalmente, en redistribuirlos en un contexto más amplio, en este caso, el contexto del desarrollo, del progreso y de la decadencia social (52-55/57-60). Si bien, Lonergan advierte que la descripción de la estructura del bien humano es compatible con cualquier grado de desarrollo tecnológico, económico, político, cultural o religioso de la sociedad (52/57), tal concurrencia la establece más con los componentes de una estructura social, en general, no así, con el dominio más amplio de la vida cotidiana o, de la mencionada 'matriz cultural' (xi/9), con respecto a la cual la teología (o, en general, las ciencias sociales y humanas) desempeña una labor de mediación metódica que ayuda a esclarecer el significado y la función de la religión (o la relevancia y el papel de los procesos de autenticidad histórica de esa misma vida cotidiana) dentro de dicha matriz.

Y, no porque la vida cotidiana y la estructuración del bien humano no puedan converger –al fin y al cabo la exigencia moral es un hecho inexpugnable de la vida humana, en general–, sino porque en la condición irreversiblemente cotidiana de la vida humana, se libra la compleja e interminable lucha por el bien humano con acciones reales y concretas. De allí que sea importante incorporar de manera más explícita este contexto vital en una explicación del bien humano centrada sólo en sus componentes.

Aclaremos. Si bien, Lonergan se preocupa siempre por la vida concreta de los sujetos existenciales, suele hacerlo bajo la diferenciación del campo de la significación que denomina 'sentido común', el cual caracteriza impecablemente como una modalidad legítima de conocimiento y acción, en especial, en *Insight*, Cpts. 6 y 7. Es más, en la discusión 4, sobre el ideal del sentido común y, en el marco de sus conferencias de Halifax de 1958: *Understanding and Being*, Lonergan, con acento lockeano, afirma que nuestros intelectos al comienzo de la vida son como un tablero en que no hay nada escrito pero, luego, el intelecto gradualmente se acciona y, a medida que se desarrolla, va cambiando el equilibrio total y va cambiando la orientación en la vida. Sostiene allí, igualmente, que las distintas configuraciones de la experiencia no son sino toscas indicaciones de las posibilidades de diversidad, de las diferencias entre las personas y sus diferentes modos de vida, y de los diferentes componentes y potencialidades que pueden entrar en ésta, y dentro de los cuales uno se puede preguntar por ¿cuál es el sentido de la vida? (Lonergan, 1990: 308). Asimismo, en la discusión 9, acerca del sentido común y la historia, Lonergan insiste en que el ser humano puede ser inteligente de muchas otras maneras que las ciencias o las matemáticas y que "el ejercicio de la inteligencia acontece dentro del contexto o la orientación de un modo de vida" (Lonergan, 1990: 322). Sin ningún otro competidor, Lonergan ha tematizado de manera formidable la dimensión intelectual del mundo de la vida cotidiana desde la cual emprender una autoapropiación crítica que logre transformar productivamente los distintos conflictos de 'las dialécticas de la historia' (Doran, 1990/1993).

Sin embargo, es claro que los términos ‘vida cotidiana’ y ‘sentido común’ no son completamente equivalentes, no obstante el dominio inasible de la vida cotidiana perfila su rico potencial cognoscitivo con la justeza con que Lonergan lo ha hecho. Nuestro aserto se justifica, entre otros lugares significativos, en la conferencia: *Cognitional Structure* ([1964] 1988: 205-221): Allí, Lonergan precisa que: “...no es el conocimiento objetivo sino el vivir humano lo que importa” (219); que: “Es verdad que el conocimiento objetivo no es todavía el vivir humano auténtico pero sin conocimiento objetivo no hay un vivir auténtico” (220); que: “El vivir auténtico incluye el conocimiento objetivo” (221) y que, finalmente, ha pretendido en esta conferencia añadir una nota sobre “las relaciones entre la estructura dinámica del conocer objetivo y la estructura dinámica más amplia que es la vida humana” (221).¹ Es sobre ese dinamismo más amplio e indispensable al que haremos una breve referencia en esta oportunidad.

Por otra parte, Lonergan rara vez emplea el término alemán ‘*Lebenswelt*’. De sus conferencias de 1957 sobre lógica matemática y existencialismo (Lonergan, 2001: 255-256, 263), podemos extraer algunas referencias a Husserl. En efecto, Lonergan dice que, para éste:

[L]a verdad fundamental, realmente, el mundo básico, no es ni el científico ni el filosófico sino el popular. Basta con tomar cualquier procedimiento o conclusión científica y con un pequeño sondeo se descubrirá que su evidencia final se encuentra en el mundo popular (sic), en el *Lebenswelt*, con sus *Selbstverständlichkeiten* (truismos, N.T.). La ciencia alega que descansa en la experiencia, pero de lo que hay experiencia no es del mundo real del científico sino del mundo popular. La ciencia descansa en el testimonio de observadores y experimentadores, pero ambos se encuentran operando en el mundo popular y a la manera del mundo popular (255).

Igualmente, Lonergan muestra cómo Husserl critica el que exista un salto entre lo que los científicos ven y lo que ellos dicen, y cuyas conexiones ni paralelismos explican.

No hay nada extraño con el hecho de que Ud. viva en el mundo popular. Esto es algo que se da por sentado en el sentido común cotidiano (sic. subrayado nuestro). Entre lo que se ve y lo que se dice hay una conexión íntima. (...) Que puede ser por completo buena para los hombres de sentido común. Pero el científico no sustenta su caso simplemente en el mundo popular, tiene que elaborar y poner una conexión científica entre ambos mundos. Y, por ello, Husserl sostiene que el mundo científico, lejos de suministrar esa realidad subyacente y esa verdad subyacente, se apoya en el mundo popular y en nociones populares que el científico no examina ni critica (256).

Tras bosquejar la noción husserliana de *Lebenswelt*, Lonergan incluye una crítica a una de sus obras: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. En el apartado sobre las

¹ La nota editorial o, de *Collection* (Lonergan, 1988: 303), resalta el término **vida humana** y dice que es un tópico al cual Lonergan se refiere continuamente pero nunca tematizó y, bajo el cual podrían reunirse su noción de diferenciación de la conciencia y sus diversas especializaciones, así haya existido siempre la tentación de asociar la vida humana sólo con la indiferenciación de la conciencia o de considerar las especializaciones como poco menos que humanas. La nota remite, además, a la conferencia: *Existenz and Aggiornamento*, en el mismo volumen, donde Lonergan afirma que “...la vida personal [y comunal, agregaría] es siempre aquí y ahora, en un mundo de inmediatez contemporáneo, mundo mediado por la significación pero, no sólo mediado sino constituido por ella” (231). Asimismo, los editores comentan en la nota editorial m (281) de la Conferencia *Theology and Understanding*, en el mismo volumen que, para comprender adecuadamente el aspecto experiencial de la vida en el pensamiento de Lonergan, hay que tener en la cuenta tres aspectos: el que se comparte con la especie humana, los modos experienciales de pensar en los que unos dones no los tienen otras personas (no todos somos poetas), y el detenerse en uno de esos modos, como el favorito de Lonergan, en la configuración intelectual del pensar. Podrían traerse más citas sobre el punto de toda la obra de Lonergan, pero, bastan éstas para los propósitos de este espacio.

relaciones entre la ciencia y el 'mundo de la vida', dice Lonergan: “*De hecho, la ciencia no descansa en los procedimientos ni en la evidencia de la vida del sentido común (sic.), o del Lebenswelt*” (263). Observemos cómo aquí Lonergan establece la equivalencia de términos, asunto problemático a mi entender; es más, no usa el calificativo ‘popular’ que empleó en las referencias anteriores. Sostiene, además, que como no ha habido una fenomenología del científico ni del fenomenólogo, no se ha podido ver cómo sus ideas no se ajustan con ‘el escenario de la vida’ (*life scene*), con las ideas del sentido común sobre la vida humana. Lonergan cita a Tales, a Arquímedes y a Newton para mostrar que ellos no estaban propiamente viviendo en el *Lebenswelt*, y que se desempeñaban en otra configuración de su experiencia (la intelectual). Vemos cómo aquí la crítica se hace desde el fortín de las diferenciaciones de la conciencia, propio de Lonergan.

Es más, Lonergan sostiene que Husserl se equivoca cuando piensa que los científicos se basan, en última instancia en nociones populares. Cuando se dialoga con los científicos, ellos no son expertos en problemas epistemológicos y, entonces, se cumple lo que Einstein decía: ‘No presten atención a lo que dicen los científicos sino a lo que hacen’. Si se atiende a lo que dicen, ellos empiezan a elaborar una teoría del conocimiento de tercera categoría, que contrasta mucho con lo que realmente hacen. Según Lonergan, Husserl no hace justicia en ese punto a los científicos por el énfasis que le dio a la conciencia que se orienta a la elección, a la conciencia comprometida, lo cual lo llevó a pasar por alto la actitud legítimamente intelectual, como si toda ella estuviese impregnada necesariamente de positivismo o de idealismo (anatemas para el pensamiento europeo de la época); y es así como Husserl termina negando el dominio de lo intelectual (Lonergan, 2001: 263).

Por este otro camino que indaga por la noción misma del ‘*Lebenswelt*’, se justifica también, a mi entender, no sólo un rastreo más amplio que habría de hacerse del tema en la obra de Lonergan, sino la ampliación necesaria que de esta noción se advierte desde ahora. Por lo pronto, debe quedar claro que en la construcción del barco de su filosofía, Lonergan no denigra ni del ‘mundo de la vida’, ni del ‘sentido común’, como sí suele hacerlo gran parte de la tradición filosófica, ni hace de tan injusto trato un presupuesto de su pensamiento.

En primera instancia, me referiré a la deuda que tiene la filosofía para con la vida cotidiana. Luego, haré unas consideraciones sobre algunas dificultades para emprender una filosofía que se ocupe de la cotidianidad. En un tercer momento, expondré algunos rasgos y tensiones constitutivos de la vida cotidiana, a partir del filósofo francés Bruce Bégout. En cuarto lugar, enunciaré algunas conclusiones y sugeriré cómo reintegrar elementos centrales del pensamiento de Lonergan en este horizonte más amplio.

1. Saldar la deuda con la vida cotidiana

“...[L]a ciencia no puede rechazar un saber no verdadero con la excusa de que es un modo vulgar de ver las cosas y asegurando que ella es un tipo de conocimiento completamente distinto y que semejante saber no es nada para ella, ni tampoco puede apelar a la intuición de un saber mejor dentro de ese otro saber. *Asegurando* tal cosa declararía que su fuerza reside en su *ser*, pero el saber no verdadero también apela a ese mismo hecho, a que *es*, y *asegura*

que la ciencia no es nada para él; *ambas* afirmaciones estériles son equivalentes.” (Hegel, 2005: 94).

Las relaciones entre la cotidianidad (en general, sin explicitar diferencias entre ‘mundo de la vida’ y ‘vida cotidiana’) y la filosofía (en general, y sin especificar aún cómo la asume Lonergan aquí), es bien sabido, han sido injustas o, por decir lo menos, siempre problemáticas y difíciles. No sólo porque su diferenciación como dos campos legítimos, distintos pero, interrelacionados o complementarios de la significación humana (Lonergan, 1988, cap. 3), sigue siendo aún sólo una posibilidad metódica y una hipótesis teórica por desarrollar más ampliamente en otro lugar, sino porque “la filosofía con extraña unanimidad ha denigrado el mundo cotidiano, al punto que ha hecho de esta denigración sistemática su propio preámbulo metódico”; y, rara vez, “ha hecho el esfuerzo de comprenderlo” (Bégout, 2009: 1), o ha tratado de adentrarse en su enigma, o de emprender la tarea de auto-criticarse por su fundacional arrogancia.

La filosofía se ha contentado con tomar como punto de partida, la delimitación del territorio de la cotidianidad como el reino de “la banalidad servil”, la rutina, la obviedad, la superficialidad, la inmediatez, el engaño, la sujeción a las necesidades y los intereses prácticos; y, no pocas veces, como un espacio carente de sentido y de problemas; ingenuo, cándido, estable, para apartarse de inmediato de éste. La filosofía, sostiene Bégout, “hace de lo cotidiano el chivo expiatorio de su propia incapacidad de aprehender lo real” (Bégout, 2005: 66). En esta forma y, sin pagar un alto precio, la filosofía ha tomado –para su vergüenza– esa apariencia inmediata de la cotidianidad como si fuera su ser más propio; y, sin ahondar en el porqué ésta se le presenta de esta manera, ha sucumbido a sus cantos de sirena. La filosofía misma ha caído en una de las principales trampas de la cotidianidad, a saber, el que ésta se hace pasar por inadvertida, silenciosa, taimada e insignificante, simple e inofensiva, para ir asestando lenta, pero implacablemente, el golpe mortal de su homogeneidad normalizadora; o bien, para emprender la huida que la libre de lo extraño.

Decir que lo cotidiano se caracteriza por ser esa certeza irreflexiva de ser en el mundo, es una verdad ‘a medias’ porque no da cuenta de sus luchas contra lo extraño, contra lo inconsciente; contra la fiera siempre indómita que trata más o menos de domesticar. Para Weber, el hombre ordinario común (*Alltagsmensch*) posee la virtud y el genio de hacer que la naturaleza no le de sus reglas al arte, sino que el arte sea el que naturaliza las reglas; artefacto y subterfugio hacen que lo cotidiano aparezca como la existencia indubitable (Citado por Bégout, 2005: 49); y, así, todo este frenesí productivo parece evaporarse en el resultado efímero y evanescente de lo que simplemente está ahí.

Volver a traer a cuento las instancias parmenídea, platónica, cartesiana, kantiana, positivista e, incluso, husserliana y heideggeriana, en las que con cierto dogmatismo se consagra, una y otra vez, la inferioridad de la cotidianidad o la necesidad de ir más allá de ella (bajo las figuras del mundo del no-ser, de la *doxa*, del mundo dionisiaco, sensible y aparente; del mundo de la moral provisional, del mundo cambiante y relativo, objeto de sospecha, de duda; del mundo que sucumbe sin la orientación de un método o de principios *a priori* de la razón; del mundo de la actitud natural e ingenua a ser colocada de inmediato en *epoché*; del espacio de lo inauténtico, lo impropio y la mediocridad, etc.), o despojarla de toda relevancia como objeto posible de una reflexión filosófica, seguirá siendo un rodeo tan estéril como la prevención y los cargos de

irrealidad, impracticalidad, abstracción, arrogancia, parsimonia e incomprensibilidad, igualmente recurrentes y dogmáticos que la cotidianidad le espeta siempre a la filosofía para deshacerse rápidamente de su muy incómoda presencia en medio del deleite o de las afugias del día a día.

Entre la vida cotidiana y la filosofía, entonces, se viven relaciones ancestrales muy difíciles (*Chorismos*) que, prácticamente, han establecido un enorme abismo entre las dos (Bégout, 2005: 28), a tal punto que la filosofía se define por lo que no es; nace de una devaluación y una condena de un espacio al que considera su exacto opuesto sin indagar previamente por qué. No hay que sorprenderse, entonces, del resultado: vivimos una situación paralizante, improductiva y de mutua desconfianza entre filosofía y vida cotidiana –cada una asentada en su ser, limitándose a asegurar que simplemente está ahí al lado de una manifestación vacía de saber; o limitándose sólo a presentir un saber en su interior sin que éste tampoco llegue a ser “lo verdadero en sí y para sí” (Heidegger, 2005: 108). Es más, ambas desconocen cuán profunda sea la trinchera que con abnegación su adversaria ha construido para vivir cómodamente; sean estas las del practicalismo inmediateista de una sociedad alienada en el trabajo y el consumo, en el entretenimiento permanente y en el poder administrativo y financiero (hoy en quiebra); o las de la corrupción, las guerras y las violencias de diversa índole; o bien, sean estas las trincheras de aquellos que no terminan de hacer “la autopsia” al cadáver de una modernidad ilustrada (Bégout, 2005: 9) o de una cultura clásica que hoy ya no existe (Loneragan); o, finalmente, sean estas las trincheras de aquellos que siguen desmantelando mórbida e infinitamente cualquier sentido o realidad que se presente (Bégout, 2005: 10) mediante la diseminación de todas las diferencias posibles, en una procrastinación gnóstico-metafísica del impredecible *Acontecimiento* y su ya no muy mentada constitución *ex post facto*.

Por fortuna, la situación no es del todo desastrosa. Varios filósofos, sonrojados quizá por haber caído desde las primeras de cambio en la ingenuidad y el dogmaticismo que pretendían criticar a su oponente para poder fundar su proyecto hegemónico y sentidodante desde el exterior, han tratado de saldar las deudas con la vida cotidiana, y han decidido tomársela muy en serio convirtiéndola en su objeto de reflexión. Podemos mencionar, entre otras: la filosofía del Porvenir de Feuerbach; los primeros escritos de Marx; la microscopia de Simmel; el análisis histórico-crítico de la modernidad de Benjamin; el pensamiento fenomenológico desde Husserl a M. Ponty; la analítica existencial de Heidegger (Bégout, 2005: 12), la cotidianidad crítica de Lefebvre y Heller, o invención de lo cotidiano en DeCerteau.² Con todo, habrá que advertir más adelante sobre los obstáculos de una filosofía de la cotidianidad que se empeñe, a toda costa, por borrar sus distancias. Con frecuencia, los elogios de la vida ordinaria, de sus trivialidades, de sus menudencias, no son más que la comprensión de sus maniqués, que oscurecen más su sentido verdadero (Bégout, 2005: 21).

A su turno, en un primer momento, la vida cotidiana puede sentirse halagada con los señalamientos que la filosofía y las ciencias le hacen cortésmente en los primeros capítulos de sus libros, como la etapa pre-científica, pre-filosófica, ante-predicativa, dada, sin la que no hubiesen sido posibles de ninguna manera construcciones tan magníficas; pero, una vez ganada la

² Más recientemente: Blumenberg, 2013; Bristow, 2007.

autonomía de las ciencias y las filosofías, éstas arrojan la escalera porque estiman sin sentido o degradante volver a descender a la ahora denominada 'bajeza' de lo cotidiano del que partieron; resulta así, la cotidianidad, por segunda vez, deshonrada y humillada. Frecuentes son también los casos en los que la cotidianidad ha esgrimido ser la única y verdadera realidad (bien como proto-creencia, *Urdoxa*, bien como *Realpolitik*) para encerrarse en un modo de decir y hacer practicalista, que no hace concesiones a ninguna otra esfera relativamente independiente de ella, como las filosofías, las artes, las ciencias, las disciplinas, los otros saberes, generando así lo que Lonergan ha denominado certeramente: el 'ciclo más amplio de la decadencia', pues abarca el espectro de toda una civilización (Lonergan, 1999: 283-290). Tampoco han faltado las ocasiones en que la vida cotidiana ha cedido con prontitud a la tentación pragmática de subordinarse a ser la determinación y mostración encarnada, histórica, concreta y efectiva de las sesudas cavilaciones o de las revoluciones o de las demostraciones filosóficas, científicas, tecnológicas, o de los planes ideológicos de carácter social, económico, político, cultural o religioso. Pero allí, por fortuna, la cotidianidad no ha estado sola, sino que ha tenido que compartir con las ciencias, las ideologías y las filosofías, su tercera o cuarta caída, ante la desazón de tan garrafales fracasos.

Las relaciones son, entonces, muy repulsivas. La filosofía busca superar la cotidianidad y emprende el ascenso hacia una supuesta verdad superior; pero, un poco más tarde, intenta su regreso a ella con la doble pretensión de transformarla desde su interior, o para hacer de ella una subalterna que pueda encarnar por fin su sentido en la vida misma de todos los días. El distanciamiento y la crítica de la filosofía, sostiene el filósofo francés, son sólo mediaciones para que la filosofía invente nuevas formas de vida cotidiana (Bégout, 2005: 30-31). Pero, una vez más: ¿acaso la vida cotidiana no se media a sí misma con gran autonomía?... ¿Acaso toda ella es un caos sinsentido que necesita que el sentido le sea dado o constituido desde 'afuera'? Mejor, sugiere el mismo Bégout, ¿no sigue siendo la vida cotidiana el ámbito en que se pone a prueba toda ciencia y toda filosofía; y no porque la vida cotidiana sea el baremo del rigor, del lenguaje, de la normatividad de lo real en sí, sino porque allí hay un espacio de evidencias de otra índole; otros modos de vivir, saber y conocer, igualmente legítimos, y que sin ser confrontados con otro tipo de saberes y evidencias tampoco serían propiamente realidad y verdad ni los unos ni los otros?

2. Por una Filosofía de la cotidianidad. Fundamentos y obstáculos

“Lo que deja siempre insatisfecha a la filosofía es, por esencia, lo cotidiano.”
(Stanley Cavell)

Con Bégout (2005), sostenemos que el llamado no se reduce a tender puentes ni a construir corredores de intercomunicación entre las zanjas; tampoco, a fundir amalgamas indiferenciadas homogéneas hacia uno u otro lado. Antes bien, se apela a la necesidad de que filosofía y vida cotidiana reconozcan críticamente la brecha y la distancia; a que se reivindique el 'Y' que las distingue y relaciona, como también a que se reconozca que toda vida es cotidiana y que toda otra esfera de diferenciación no puede liberarse por completo de la cotidianidad. La empresa de Lonergan de impulsar una exigencia metódica de la significación humana desde la que se puedan

aprehender los desarrollos que nos permitan afianzar la distinción, fundamentación e integración de los distintos universos del discurso y de la acción humana en la historia (Lonergan, 1988: 97), debe atender también al horizonte densamente rico de la vida cotidiana.

Pero, debemos advertirlo, una ‘filosofía de’ la vida cotidiana no está exenta de errores de apreciación. Bégout subraya que, por más proximidad que las filosofías actuales guarden con *Le bon sens*, no lograrán abarcar la totalidad de su valor común e incontestable. Visitar el patio de atrás de las cocinas del mundo para hacer de ellos un lugar sacrosanto o el reino de nuevas evidencias gracias a las cuales la filosofía se completa y se cumple en el “saber ordinario” de la vida, distorsiona por completo la labor (Bégout, 2005: 14). Estos intentos de conciliación tienen un límite. Bégout afirma: “No existe absolutamente nada en común entre el libro *Gamma* de la *Metafísica* y el hecho de que Aristóteles tenía que ir a comprar el pan al panadero” (Bégout, 2005: 14). Y, añade: “El mundo cotidiano es, para la filosofía, no el instrumento concreto de su auto-cumplimiento final, sino el momento crítico en que ella se interroga sobre el sentido de su propia misión” (Bégout, 2005: 15); e, igualmente, defendiendo la distinción de sus espacios, dice: “Esos adolescentes largiruchos que surfean sobre sus *skateboards* por las calles, esa señora nerviosa que se las arregla para sostener al bebé, la bandera de la carnicería, el ruido del avión en el cielo, el reflejo de los faros de los autos en las vitrinas de los almacenes, todo eso es absolutamente exterior a la filosofía, y debe seguirlo siendo de todas maneras” (Bégout, 2005: 15-16). ¿No habrá que reconocer, entonces, que siempre habrá sirvientas de Tracia que con ironía se rían de cómo los nuevos Tales (los de las financieras de N. York o de Europa) se caen en el charco?

Filosofía de lo cotidiano, de la cotidianidad, de la vida cotidiana, se dice fácilmente. Pero, no faltará quien diga ¿para qué interrogarse por lo cotidiano si allí ‘no pasa nada’? Con Maurice Blanchot habría que responder: “*Lo cotidiano. Nada hay más difícil de descubrir*” (Blanchot, [1969] 2008: 303). Y, ¿para qué descubrir lo que ya es evidente? Para tener una evidencia de la evidencia, acota Bégout; porque: “No basta vivir la evidencia; es preciso que ésta sea una evidencia vivida” (Bégout, 2005: 20); porque: el carácter problemático de lo cotidiano es su ser enigmático, oculto; porque en la cotidianidad se vive la paradoja de que lo más familiar y lo más próximo es en realidad lo más lejano y lo más extraño (Bégout, 2005: 18-19). –‘La carta robada’ de E.A. Poe, enseña cómo la mejor manera de esconder algo es dejarlo en el lugar más visible–. En fin, porque la cotidianidad se fortalece en su auto-disimulación y ejerce una ‘discreta potencia’ (Bégout, 2009); porque “lo que se conoce bien no es conocido” (Hegel, citado por H. Lefebvre). Porque: “lo que llamamos cotidianidad (...) no es evidencia, sino opacidad, una forma de ceguera, un tipo de anestesia” (Perec, 2000).

Por otra parte, conviene que la actual oleada de reivindicación de la vida cotidiana sea creativa, crítica y justa, para no convertirla en una utopía. Sucede que hoy hemos perdido la experiencia de ‘sentirnos en casa’ al habernos insertado en una globalización masiva, anónima, indiferenciada e instantánea, y esto puede significar que basta evocar con nostalgia lo próximo y lo propio. Abundan, así, las ‘micrologías’ y los estudios de caso; la tele-realidad, los ‘*reality shows*’, y la intimidad puesta en público (Leopoldo, el oficinista común y corriente que deviene súbitamente en celebridad para la tele, en el filme de W. Allen, *De Roma con Amor*). Allí, y en muchos casos más, la cotidianidad se ha vuelto artificialidad y exotismo; otro objeto de consumo y de

entretenimiento permanente. De allí que un obstáculo enorme para la revelación filosófica de lo cotidiano sea este *'boom'* mismo que nos la vende como espectáculo al tiempo que la desnaturaliza. Un pensamiento fatigado de la metafísica, afirma Sloterdijk (2003), (citado por Bégout, 2005: 23) da lugar al auge de las hermenéuticas de lo banal hoy, que busca explicarnos cuán misteriosos son los problemas de un estar allí; o la necesidad de volver a las certezas fáciles y a los placeres minúsculos como el del *'primer sorbo de cerveza'* (Delerm, 1997).

Ahora bien, más que un territorio seguro y obvio, una filosofía de la cotidianidad debe captar que es allí donde se vive la *'inquietud original del existir'*, con la inseguridad, la incredulidad, la duda, el miedo y la incertidumbre que la acompañan. En la cotidianidad se experimenta la problematicidad misma de la existencia humana, así sea en una especie de *'escepticismo carnal'* (Bégout, 2005: 26). Allí se vive la experiencia del mundo en su profunda extrañeza y, junto con ésta, también la extrañeza en el interior de nosotros mismos que tal extrañeza nos causa.

La cotidianidad no es, pues, otro tema más para la filosofía (Bégout, 2005: 33). Su interés por lo cotidiano tampoco puede ser ni marginal ni indigno. En la cotidianidad existe toda una enorme riqueza de experiencias humanas de infinitas configuraciones que se hibridan y se entrecruzan, nunca libre de desviaciones; toda una ontología, una antropología, toda una ética y una socio-política de resistencias o de revoluciones; toda una otra epistemología y lógica; todo un océano inmenso de vocabularios, hábitos, prácticas, discursos, acciones innovadoras, creativas y tradicionales. Al fin y al cabo, el polimorfismo, el pluralismo, la indiferenciación y la metamorfosis de la conciencia humana se nutren y retroalimentan en el hábitat natural allí encontrado, podríamos decir con palabras de Lonergan ([1957]1992: 590), o con Walmsley (2008) en su estudio de sobre el polimorfismo de la conciencia, como la clave de la filosofía.

Es más, todo lo que bulle en la cotidianidad no acontece exclusivamente bajo el modo de la subordinación, la repetición, la sujeción, la alienación, la rutina, la monotonía, la banalización, como lo hicieron Lefebvre y Heller. Se ha mirado la cotidianidad quizás exclusivamente desde el ángulo socio-político y etnológico pero, se trata de una experiencia mucho más inabarcable y, en cierto modo, más autónoma. La cotidianidad cuenta con sus estructuras propias y, sigue siendo válido el cuestionamiento punzante de si hay algo común tras el caleidoscopio de hechos machaconamente prolijos, que los constituye en propiedad como cotidianidad. (Bégout, 2005: 34-37)

El lema fenomenológico husserliano de *"ir a las cosas mismas"*, para Bégout, favorece este acercamiento a la cotidianidad como tal, no sólo para comprenderla en sus tensiones estructurales y constitutivas, sino para detectar sus resortes de innovación, creatividad, resistencia, crítica y producción de nuevo sentido. Desde luego que decir y narrar lo cotidiano es todo un trabajo, como lo atestigua la conversación diaria con sus subentendidos y malentendidos, la literatura, el teatro, el cine, la poesía.

Con todo, hay que advertir que cualquier filosofía o teoría que trate de aprehender cierta unidad de la experiencia cotidiana del mundo, afronta dos peligros: el no poder situarse ni muy cerca ni muy lejos de ella. Si trata de identificarse totalmente con ella, esa reflexión podría verse envuelta en su caparazón de no problematicidad y obviedad; si toma mucha distancia de ella, toda

exigencia formal se convertiría en una imposición externa sobre asuntos que no le conciernen. Nos quedaríamos hablando *en lo cotidiano* y *no de él*, sin poder delimitarlo, como acotaba Husserl, en *Naturaleza y Espíritu*, (citado por Bégout, 2005: 58-59).

Saber desmarcarse del mundo cotidiano para referirse a él, hallar la distancia adecuada, es una tarea llena de obstáculos. Por lo pronto, ¿qué sentido tiene cuestionar una cotidianidad que, de suyo, no osa cuestionarse a sí misma, ni se preocupa por saber a ciencia cierta si es clara o no en sus formas de pensar? ¿Cómo no ‘intelectualizar’ la vida cotidiana e imponerle una conceptualización arbitraria sin dar en el blanco de su estructura misma? Bégout sostiene que toda la dificultad de una filosofía del mundo de la vida proviene de que a esa evidencia auto-comprendida de lo cotidiano, la filosofía le opone una evidencia auto-justificadora; una evidencia que busca justificar la lógica de la evidencia que opera de hecho en lo cotidiano, sin demeritarla ni desautorizarla.

En segundo lugar, esa filosofía podría ser contradictoria al querer constituir lo cotidiano en objeto teórico cuando este campo de la significación es más afín al interés práctico. ¿Cómo aprehender *el* mundo cotidiano en su unidad estructural, sin detenerse sólo en *ningún* mundo cotidiano en particular, como es lo propio de la etnología o de la sociología? ¿Cómo aprehender su génesis histórica, su marcha naturalizante y naturalizada sin desconocer ni demeritar su concreteness dada ni sus características regionales? Bégout intentará determinar la génesis y la constitución socio-trascendental del mundo de la vida en medio de su ambigüedad e historicidad, pero con el fin de detectar la ‘fuerza primitiva y secreta de la familiarización de la experiencia original’; o, “su estilo causal concreto propio”, como lo denominaba Husserl en la *Crisis*; o la clave del *ordo comune vitae institutum* (la institución original común), su tejido homogéneo y no sólo yuxtapuesto, para Spinoza (Bégout, 2005: 60-65). La filosofía debe sentirse, entonces, exigida por lo cotidiano que, antes que sustraerse completamente al *logos*, sólo se protege del *logos* teórico, lógico-formal, filosófico o científico, mientras despliega una plétora de lógicas y saberes propios.

Una última dificultad acecha la investigación filosófica de lo cotidiano. La atención extrovertida y concreta de la cotidianidad ocasiona, de hecho, ‘*el olvido de sí*’, un olvido de la operatividad social y mental que se oculta tras el énfasis que ésta pone en los resultados de sus hechos cotidianos. En esta forma, la vida cotidiana le genera a la filosofía la creencia de que ésta se encuentra alienada y que es necesario llevarla de nuevo a sí misma para que se sienta ‘en casa’. Sin embargo, lo que sucede es bien distinto, así la filosofía no arriesgue a decirlo en voz alta: “Lo cotidiano no es Lo Otro de la filosofía; es la parte de sombra de su propia voluntad de saber” (Bégout, 2005: 68). En otras palabras, al confrontarse con la cotidianidad como Lo Otro de sí, la filosofía también experimenta una extrañeza con respecto a sí misma y se ve obligada a volver sobre sí con el anhelo o con la nostalgia de reconciliar reflexión y vida. Si la filosofía pretende ser ‘la extranjera’, la ‘exiliada’, o el ‘*flâneur*’ que de modo muy clarividente y reflexivo trata de vivir como los demás en la vida cotidiana, mezclándose, ocultándose en la practicidad y paseándose atentamente por ella, pretendiendo así ganar una objetividad no comprometida, u obtener la intuición clave sobre la esencia de la cotidianidad, quizá se vea envuelta en el drama de no poder luego desprenderse de su co-pertenencia a ella perdiendo la tan anhelada imparcialidad; o, en su defecto, terminará

aceptando la condena perpetua al retiro y a su no coincidencia con ella que la vida cotidiana le sentencia (Bégout, 2005: 67-70).

En esta forma, el juego entre la pertenencia o la proximidad y la distancia adecuadas entre filosofía y vida cotidiana nos alecciona que esta última no es un sector de la realidad, ni una región ontológica fundante, incuestionable y apartada, sino que su presencia es masiva. Constituye, nada más y nada menos, que nuestra presencia en el mundo. Por consiguiente, atraviesa de manera oblicua todos los hechos y las situaciones de la vida humana (Bégout, 2005: 71; Javeau, 2003: 39; 41). Es preciso, entonces, que filósofas y filósofos, científicas y científicos de la sociedad y de lo humano, retomemos nuestras vidas cotidianas y empecemos desde allí a comprender nuestra opción desde su interior, y a brindar una mayor hospitalidad y receptividad con las cosas y acontecimientos más ordinarios de nuestra vida.

3. Pero, ¿qué entender, entonces, por vida cotidiana?

Es posible ganar una ‘noción’ –más que un concepto o una teoría o una explicación de la compleja experiencia de nuestra existencia cotidiana. Puede decirse así que: “Lo cotidiano es todo lo que en nuestro alrededor es inmediatamente accesible, comprensible y familiar, en virtud de su presencia regular” (Bégout, 2005: 38). Es todo aquello en que nos sentimos en “terreno conocido”, en que nos sentimos “en casa”, apoyados en un suelo más o menos sólido; es todo aquello que vivimos con rasgos de una afinidad íntima, así no sea nuestra propia casa o recinto. “*Quotidie*”, por supuesto, remite a “lo que sucede todos los días”; y ello significa no sólo lo que se repite en el tiempo y en el espacio (bañarse, tender la cama, comer, caminar, trabajar, etc.), sino lo que de hecho sucede cada día, con toda su singularidad e irrepetibilidad (...ya no habrá ningún otro 13 ni 14 de junio de 2013...). Lo cotidiano es, también, lo que sucede día tras día, irremediamente, sin dejar de ser en cierto modo nuevo. Es un modo habitual de manifestación que se reproduce y es reproducible, sin negar la posibilidad de innovarse o corromperse. ‘Lo cotidiano’ no indica de inmediato ningún juicio de valor sobre los hechos que se califiquen de tales; antes bien, para recordar a Lefebvre, es “el reinado de una tautología enorme”; es “el gran pleonasma”. Lo cotidiano cualifica el mundo de la vida. Empero, calificar la cotidianidad de ‘ordinaria’, ‘corriente’, ‘banal’, supone entrar en apreciaciones valorativas no exentas de discusión (Bégout, 2005: 39).

De otro lado, para Blanchot: “vivir cotidianamente es mantenerse en un ámbito de la vida que excluye la posibilidad de un comienzo, es decir, de un acceso”. La existencia cotidiana no fue creada; ya está, ya existe, ya está dado el tener que existir en lo cotidiano. ... “Es nuestra parte de eternidad”, recalca (Blanchot, 312-313). En este mismo sentido, Husserl y Heidegger hablaron de un mundo que nos ha sido ‘pre-dado’ (*vorgegeben*); de un mundo ‘ya interpretado’ y en el que nos es preciso ‘estar despiertos’. En consecuencia, la cotidianidad es el hecho primitivo de toda experiencia humana, la realidad común y ordinaria (si bien, no unitaria ni homogénea), aparte de la que no es posible remontarse, ni es modificable por la voluntad de un solo individuo. Como que la vida cotidiana “se hace en nosotros sin nosotros”. Así las cosas, **no hay vida que no sea**

cotidiana³. Ésta no es posible por fuera ni aparte ni separada por completo de la cotidianidad. La vida cotidiana es, también, una especie de “institución sin instituyente”; más original y, quizá, más fuerte que cualquier institución instituida. Acéptesela o no, bendita o la maldita, la vida cotidiana es irrecusable (Bégout, 2005: 39-40).

Si bien, lo cotidiano constituye un marco de referencia y significación diferenciado de la experiencia del ser humano en el mundo y de los seres humanos entre sí, es preciso dar un paso más para recalcar con Bégout que lo cotidiano posee una fuerza, una dinámica de cotidianización; la dinámica de la familiarización de lo extraño ejercida a través de la repetición habitual y el reaseguramiento en las rutinas y los hábitos diarios. La cotidianidad es, entonces “lo que cotidianiza” y es, también, “lo cotidianizado”. “Conservar y durar” parece ser el principio que regula los procesos de cotidianización y su poder de ritualización (Bégout, 2005: 40-41; 312-404).

Insistimos: la cotidianidad no es, en propiedad, cierta región del mundo, sino una actitud, un carácter, una marca grabada, un modo de ser, una toma de posición existencial en la realidad, del orden de lo espontáneo, lo ordinario, lo trivial, lo tranquilo, lo banal (Bégout, 2005: 41). No es un ‘objeto’ ni un ‘cuerpo-allá-afuera-ahora’ en el que se ingresa o del que se sale, o del que puede ocuparse únicamente una filosofía ‘de lo’ cotidiano.

Con mucha razón, entonces, Norbert Elías (1897-1990) advertía a los científicos sociales no entender lo cotidiano como una categoría más de su andamiaje teórico; u otro objeto empírico más a investigar. Cuando lo han hecho, esa desafortunada categoría se ha mostrado multicolor, vaga, inadecuada, contradictoria, sesgada, sin referente teórico; situada siempre en oposición a facetas humanas aparentemente no cotidianas. Así, lamenta Elías, que la Sociología haya restringido lo cotidiano al modo de vida de la clase trabajadora, creyendo que la vida de las élites propietarias no tiene nada de cotidiana; cuando no, lo cotidiano ha señalado sólo a la vida privada familiar, opuesta al Estado y a los aconteceres públicos; o ha hecho referencia sólo a las ‘vagabunderías eficaces’ que nada tienen que ver con los grandes sucesos de la historia, al parecer no cotidianos. Otros han sostenido que sólo cuenta la cotidianidad de los días laborales, mientras los festivos escapan de ella; o son los sucesos comunes repetidos y no los extraordinarios o poco frecuentes (Elías, 1998: 341). Por eso, más que un concepto, los intelectuales han engendrado una entidad ‘filosofoide’ que distorsiona aún más la cotidianidad (Elías, 1998: 339). Ahora bien, que la cotidianidad no sea aprehensible en un concepto, y que no sea otro ‘objeto’ más a investigar, no significa que no pueda existir un ‘logos’ cotidiano cuyos trazos básicos no puedan ser expuestos.

Por esta misma línea, Claude Javeau (2003) ha visto conveniente que la sociología (y, en general, las ciencias sociales y humanas) reflexione sobre lo cotidiano, alrededor de ocho proposiciones que resumimos aquí: (i) Lo cotidiano no es el nombre de un objeto a estudiar, como se estudia el deporte, la familia, los movimientos sociales, y que sería deudor de una definición operacional; su

³ Incidentalmente, Lonergan insiste (*passim.*) en que los conceptos tienen fechas, nombres, lugares. Es más, insiste en que su noción del ‘sujeto-en-tanto-sujeto’ se trata ‘del *cogito* cartesiano traspuesto a la vida concreta’ (Lonergan, 2001: 215). Asimismo, insiste en que los economistas se vuelvan como los médicos de antaño que visitaban a los enfermos de las familias en sus casas (Lonergan, 1998 y 1999). Todo ello nos habla de la preocupación del canadiense por la vida de todos los días.

estudio es transversal, supone una transversalidad epistemológica (otra nombre para la noción de paradigma compartido). Lo cotidiano no apunta propiamente al día sino a la socialidad; es decir, el agenciamiento concreto de las interacciones en el seno de ambientes concretos. No existe, pues, una definición esencial, universal, ahistórica y eterna: *omni et soli* que encierre a lo cotidiano. (ii) Lo cotidiano no se puede reducir a lo banal, a lo repetitivo, a lo rutinario; ni es el lugar privilegiado del desamparo, la pérdida, la depreciación. La banalidad resulta de procesos volutarios de los actores sociales y su ritualización habla ya de la sacralidad propia de la vida cotidiana. Lo excepcional (desastres naturales, guerras, hambre) le confiere un cierto marco de referencia a la cotidianidad; mas, de inmediato, los procesos de banalización se ponen en obra para integrar eso excepcional. (iii) Lo cotidiano, por abuso del lenguaje, se ha identificado con la cotidianidad. Desde Lefebvre, la cotidianidad es un atributo de lo cotidiano en que se ponen en obra procesos de alienación que buscan aplanarlo todo como insignificante. Pero, esto sólo lo es de manera residual. Lo cotidiano, en cambio, y sin substancializar, es el lugar de creación o de perpetuación de todas las significaciones (corrientes o excepcionales) de todas las relaciones sociales. (iv) Lo cotidiano no es la antilogía de lo histórico. No se reduce a la corta duración; se afianza también a la larga mediante procesos de ritualización e institucionalización que contienen los itinerarios individuales y se mantienen tanto cuanto la tolerancia de los actores sociales soporte las armaduras institucionales. Lo cotidiano no es, entonces, el lugar del estancamiento que señala el conocido *métro-boulot-dodo*. (v) Lo cotidiano es el lugar del cambio sobre un fondo de continuidad y, al mismo tiempo, es el lugar de la continuidad sobre un fondo cambiante. En lo cotidiano se da corpuscularmente la eternidad, así nadie se bañe dos veces en el mismo río. Pero, además, por el furor y el frenesí de las historias abunda granularmente la fragilidad. (vi) Lo cotidiano no enmascara ni oculta por anticipado ni por mucho tiempo las relaciones, estructuras, estrategias, tácticas y dispositivos de la dominación. Éstas se encarnan en los individuos y se incorporan en sus espacios y tiempos, actitudes y disposiciones. Violencias efectivas o simbólicas pueden minar lo cotidiano en su fondo. Lo cotidiano se las arregla con esas violencias mediante una ritualización que hace rígidas las manifestaciones perceptibles a la vez que las estetiza y disimula con sus retóricas. (vii) Lo cotidiano suscita la mentira y él mismo reposa en las mentiras propias de las ritualizaciones que negocian entre lo pretendidamente estable e inmutable y la fragilidad de los pequeños y los grandes cambios. Así deja ver su profunda inmoralidad sobre un trasfondo de ética obstinada. Las ritualizaciones esconden fuerzas subversivas pero, no menos, con las invenciones cotidianas, también se refuerza la naturaleza inmutable de las cosas. (viii) Lo cotidiano se identifica, al fin y al cabo, con la condición humana; con la dimensión dramática de las existencias individuales y colectivas. Lo cotidiano, entonces, hace las veces de una transversal, que a veces logra asumir el papel del “analista” de “las trampas de la adversidad” (*Hamlet*, acto III, escena I) (Javeau, 2003: 39-44). Javeau resiente, finalmente, que la sociología tradicional haya reducido la cotidianidad a estadísticas, tablas, mediciones, encuestas, y no haya asumido la socialidad humana en su concretez y particularidad fenomenológica e histórica.

[A]l hacer esto, la sociología clásica devela la vanidad de su proyecto. Cualquiera sea la intención cosificante que le confiera a su discurso, el sociólogo no puede escapar a su cotidiano propio. Éste emprende la huida de la sociología clásica como algo inmóvil. Esa sociología se encuentra atrapada en el hielo de la impostura, que no es nada distinto a una decepción ante el desorden

fundamental del mundo. Este desorden recorre lo cotidiano como la mentira recorre toda verdad, la inmoralidad toda ética, el mito toda ciencia (Javeau, 2003: 44).

Entonces, si hay un rasgo que reconocen de manera unánime los estudiosos de la cotidianidad es su ambivalencia, su ser flotante, vacilante. Tras su aparente inmovilidad o vaciedad, oculta su cinética operatoria, su dinámica y su polémica constituyente (Bégout, 2005: 44-45). Lo cotidiano, sostiene Bégout, Sheringham (2009) y otros, “oscila entre: la maestría del presente y el descubrimiento de lo nuevo; la seguridad y la aventura; lo endóctico y lo exótico”, lo cierto y lo incierto; lo familiar y lo extraño; la intimidad y la exterioridad; lo público y lo privado; lo conocido y lo desconocido, la confianza y la desconfianza, lo normal y lo anormal; lo “informal” y lo “amorfo” (Blanchot, 2008: 305), y “sólo tiene validez en este movimiento incesante” (Bégout, 2005: 42). Así que, por repetitiva o segura que parezca, la cotidianidad guarda un trasfondo de incertidumbre, equivocidad, indefinición, invisibilidad. Lo cotidiano, insiste Blanchot (2008: 305), es inasible, se nos escapa. Y, para Bégout, es una “dialéctica invisible entre lo familiar y lo extraño” (Bégout, 2005: 43). Y todo aquello que se nos hace, hasta cierto punto, ‘extracotidiano’, como el nacimiento, la muerte, el amor, la guerra, sólo es algo que sencillamente desborda lo familiar, lo frecuente, lo seguro, y nos sorprende; pero, nada de esto se sitúa completamente por fuera de la cotidianidad.

Por otra parte, lo cotidiano se hace amorfo, soso, banal, rutinario, insoportable, sórdido, fastidioso, esclerotizado, osificado, moroso, insípido, cuando pierde su vitalidad, su potencialidad; cuando se ha hecho poco menos que ordinario⁴. Si se limita simplemente a una no-problematicidad del estar allí, lo cotidiano se hace cómplice de su mistificación, de la trivialización de su trivialidad, de la ingenuidad de su ingenuidad. Lo cotidiano, vive así de las mentiras; mejor, de una única mentira: la de hacernos creer que es lo que muestra: algo ordinario, insignificante, sin importancia (Bégout, 2005: 46-47). Lo cotidiano, sostiene Blanchot, es “la vida en su disimulo equívoco” (Blanchot, 2008: 307-8). “La mentira cotidiana consiste en brindar como natural y como obvia una construcción represiva de la realidad”; oculta su inquietud originaria (Bégout, 2005: 45-47).

Tenemos, entonces, que la caracterización de lo cotidiano como algo estático no es más que su costra superficial, bajo la cual reverberan procesos de renacimiento en cualquier momento. Su proceso de normalización no es un descenso liso y continuo. Tiene sus propias pendientes, desviaciones y estrategias oblicuas (Bégout, 2005: 51). Asimismo, también lo cotidiano “es una pacificación represiva de lo extranjero que le resulte a la vida cotidiana”. Represión no vivida como tal sino ella misma reprimida en una conciliación endulzada, en lenitivos (*Psicopatología de la vida cotidiana*, en Freud) que tienen el poder de ir insinuando la conversión, la nivelación hacia la repetición, la seguridad, lo establecido y familiar. La represión inherente a la cotidianidad no se hace violentamente y de un solo golpe, sino con la parsimoniosa ‘virtud aplanadora de los

⁴ Georges Perec (2008) ha acuñado el término ‘lo infra-ordinario’ para señalar el espacio de lo habitual, susceptible de interrogación, de descripción detenida; el universo de lo endóctico y no de lo exótico. Hablar de las cosas comunes es hablar de lo nuestro que no hemos plagiado de otros, y se pregunta: ¿por qué no darle una voz a eso que llevamos en los bolsos o en los bolsillos todos los días; o cuestionar los ladrillos o la calle?

conflictos', como se nos hace más explícito en el humor, la comedia o la tragicomedia. Es más, con Stanley Cavell (1989), podemos decir que la cotidianidad es "la victoria progresiva sobre el escepticismo, digamos, sobre la inconmensurable lejanía del mundo" (citado por Bégout, 2005:

3.1 Algunos ejes estructurales de la vida cotidiana⁵

Los procesos de cotidianización no tienen otra función que producir un mundo más seguro y hospitalario. Tienen éxito en la modelización del espacio, el tiempo y la causalidad bajo los criterios de la seguridad y la familiaridad; bajo estas tres formas fundamentales se domestica la inquietud original y se objetiva en configuraciones espaciales, temporales y causales cotidianas. La génesis pasiva del mundo cotidiano acontece creando estas nuevas formas de vida, recubriendo el abismo original y objetivando la existencia humana en sus diversas maneras de vivir, en sus diversos territorios, leyes, objetos y actitudes particulares. No son estructuras innatas ni *a priori* sino que resultan de los procesos mismos de cotidianización. En cuanto estructuras, sólo destacan un componente formal. Sus hechos y creencias específicas –la evidencia natural– de la familiarización han sido ya determinadas o, quedan aún por determinar en sus circunstancias particulares concretas (Bégout, 2005: 407).

(a) El mundo familiar y el mundo extraño

Estos constituyen una dicotomía fundamental del espacio de la cotidianidad. El miedo o el pavor de la inquietud original es domesticado primero por esta espacialidad dual; hay una primera delimitación de ese medio infinito e ilimitado (el *apeiron*) bajo esta primera territorialización. Husserl, Patocka, se han referido a un territorio natal, familiar, histórico y cultural, en el que se da cohesión y unidad al mundo próximo, al tiempo de un sentimiento de familiaridad y pertenencia al mundo. Sin importar su fragilidad y contingencia, es ese algo –ese 'olor' particular– que sólo pertenece a ese grupo o a esa civilización específica y que le confiere personalidad propia. Pero, es en el encuentro con los extranjeros o con situaciones extrañas que podemos probar nuestros propios rasgos, sentirnos en casa, en nuestra patria (Bégout, 2005: 407-409).

Sin la extranjería no hay familiaridad. Ambos son co-constitutivos y co-generativos. Así el extranjero maneje su propia familiaridad ésta no se nos hace ni próxima ni familiar sino opaca e incomprensible. Se da, en consecuencia, una *disimetría fundamental*, algo inconmensurable y no intercambiable; algo inabordable y hermético, separado y excluido de la espontaneidad de mi familiaridad (Bégout, 2005: 410-416). Sin la familiarización del mundo, habría que comenzar de cero cada día. Se da también una *asimetría axiológica y afectiva* (Steinbock, 1995). Con todo, los

⁵ Por brevedad, nos referimos sólo a la tensión familiaridad\extrañeza; 'sentirse en casa\lo público; y, el tiempo ordinario\el tiempo excepcional. Pero habría otras más, a saber: la causalidad\la espontaneidad; el espíritu guerrero arriesgado y la prudencia; la normalización y la anormalidad; la hospitalidad y la inhospitalidad; la causalidad y el azar; la vida y la muerte; la resistencia y la sumisión; la autenticidad y la inautenticidad que, Kierkegaard y Lonergan analizan notablemente, pese a las diatribas de Th. Adorno contra 'la jerga –heideggeriana– de la autenticidad', concebida independientemente de la historia y de los mecanismos de poder o alienación existentes.

procesos de familiarización, si bien diferentes, permiten algún tipo de accesibilidad al extranjero o al extraño. No es simplemente otro mundo familiar, sino lo Otro de todo mundo familiar (Bégout, 2005: 414).

La familiaridad comporta, además, un sentimiento de pertenencia; mejor, de co-pertenencia inmediata con lo existente y su entorno. Se trata de un vínculo irreflexivo y afectivo con el mundo de la vida y no una posición consciente, personal o substancial de una categoría identitaria. Señala al habitar y no propiamente al arraigo geo-biológico de nuestro nacimiento. Es una experiencia liminal y relativa. Liminal, porque está en tensión con lo extranjero; relativa, porque sólo vive gracias a él y no es absolutamente distinta de la de él. Es una relación de desigualdad esencial, de rivalidad, que no se puede descomponer (Bégout, 2005: 415-417). No hay una síntesis posible, como lo sugería Husserl (Steinbock, 1995: 246). La extrañeza es, entonces, la condición primera de nuestra existencia, de nuestro ser en el mundo (Bégout, 2005: 418).

La experiencia del extranjero es desconcertante y desorientadora. Interrumpe los acuerdos pre-teóricos, las expectativas establecidas, disuelve la confianza entre los miembros de una comunidad; el extranjero es un intruso. Nos lleva de nuevo a la experiencia de la incertidumbre primitiva de nuestra propia condición. Encontrarse con ese mundo desordenado me desordena, me inquieta; “me vuelve opaco mi propio comercio con el mundo”. El encuentro con el extranjero no es algo que me lleva sólo a cuestionarlo con el fin de entenderlo, como sostiene Schütz en su ensayo sobre *El Extranjero*, sino que me aliena a mí mismo, me hace tomar conciencia de la diferencia entre mi y mí mismo; me despoja de mis modos habituales de vida. Pero, sin esta dialéctica subyacente y opaca no logro constituir mi mundo familiar (Bégout, 419-422).

El extranjero, ciertamente, es otro, pero no es completamente heterogéneo. Nos hace visibles otros mundos cotidianos. Pone al día nuestras mentiras cotidianas mismas y hace ver nuestros hábitos y creencias más seguras como relativas y arbitrarias. Desabsolutiza mi mundo particular y me hace ver que lo comparto con otros. Hermes/Hestia juntos al pie de Zeus en la estatua que hizo Fidias, subrayan cómo la hospitalidad se nutre de la hostilidad primera (Bégout, 2005: 424-426). Así, esta inconmesurabilidad de mundos familiares que desconfían entre sí, pone en problemas la pretensión husserliana de un único *Lebenswelt*. Ciertamente, es posible una universalidad; aquella de que nadie, por variaciones geo-históricas que existan, puede escapar a una cierta cotidianidad; y, en ellas, hay ciertas estructuras comunes e invariantes, por lo pronto, las de los procesos de cotidianización. Es más, que el mundo extranjero me sea esotérico, no prueba que mi propio mundo sea absolutamente evidente y transparente (Bégout, 2005: 428).

(b) ‘Sentirse en casa’ y lo público

A. Schütz y G. Bachelard concuerdan en que el “sentirse en casa” expresa el mayor grado de familiaridad y de intimidad. Para Patocka, con base en la noción del cuerpo propio propuesta por Husserl, el domicilio es el *Nullpunkt* primordial que, además de ser un lugar de refugio, de él irradia por centrífuga la pacificación y familiarización del mundo circundante. La casa nos asegura permanencia y, en ello, tiene toda su efectividad. Ahora bien, ese “sentirse en casa” no se limita al

perímetro del hogar; puede ser el café, el parque, la playa, incluso, el lugar de trabajo y el corazón mismo de la agitación pública de la calle. Desde allí se puede irradiar a todo el mundo para habitarlo en el modo confortable “del sentirse en casa” (Bégout, 2005: 428-430).⁶

Bégout precisa que los grados de familiaridad no coinciden necesariamente con los grados de intimidad. En la intimidad de la casa se desdoblan los espacios aún más íntimos de la alcoba y el baño; y, los espacios públicos, como el recibidor o la sala. Con todo, “el sentirse en casa” levanta al mismo tiempo la fuerte muralla de un cotidiano que se reduce a su núcleo duro; ése que permite nuestra maestría de la vida y que excluye otros modos de vivir, decir y hacer. Empero, no se da una cerrazón total. El país natal (con sus emociones y cosas diferentes) tiene fronteras borrosas y flotantes (Bégout, 2005: 431-435).

Por otra parte, además del cotidiano privado, existe el cotidiano público. Éste es más poroso a lo extranjero del mundo, y asume su lugar en relación impersonal con todos los vientos de la alteridad y de la adversidad. No así el cotidiano privado; más íntimo, más apaciguado, más excluyente de intrusos (Bégout, 2005: 436-437).

En resumen, el extranjero es un testimonio doloroso y sobreviviente de la inquietud e indefinición originaria del mundo, que implica no tanto el retorno de lo reprimido sino de lo represor. Con el fin de llevar a cabo su labor de familiarización debe pasar inadvertido; debe esforzarse por mantener un alto grado de amnesia y ajustarse con lo familiar. Se trata de minusvalorar lo extranjero y al extrañío, para de algún modo nivelarlo a nuestra familiaridad explícita y completamente accesible, supuestamente. Así, “todo extranjero sirve de chivo expiatorio para nuestra inseguridad ontológica”. La oposición familiar/extranjero debería ser más razonable si se captara a partir de su génesis en los procesos de cotidianización del mundo original (Bégout, 2005: 439-443).

Freud también nos ha llamado la atención sobre ‘la inquietante extrañeza de lo familiar’, cuando define lo extraño, lo siniestro, lo ominoso (*Unheimlichkeit*), no como lo en sí mismo nuevo o extraño, sino lo que se ha vuelto extraño en medio de lo psíquico familiar de todo el tiempo, por los procesos de represión. Eso extraño emerge desde el interior mismo de lo familiar de manera muy angustiosa como algo represor: la angustia de que lo familiar conquistado se desvanezca; o se muestre en la figura del *deja-vu*, antes sorprendente y ahora apaciguado. Lo manifiesto tiende a ocultarse y lo oculto tiende a manifestarse; la permutación de los roles, como algo inherente al proceso de familiarización; como cierta venganza contra toda tentativa de dominio absoluto de la familiaridad (Bégout, 2005: 444-450).

(c) El tiempo ordinario y el excepcional

La vivencia cotidiana de la temporalidad no deja de insinuarnos ‘*un eterno retorno de lo mismo*’. ¿Es eso así?

⁶ Presiento que a la noción Ionerganaiana de ‘Cosmópolis’ le es inherente el hacernos ‘sentir en casa’; tanto con lo nuevo como con lo antiguo...etc.

La temporalidad cotidiana trata de situarse a medio camino entre el tiempo vivido, subjetivo y personal, y el tiempo objetivo, físico, impersonal. La cotidianidad conjuga un modo de temporalización en el que la inquietud se transforma en quietud. Lo cotidiano busca instaurarse como lo estable, lo durable, e inseparable de la espacialidad y la causalidad. El tiempo cotidiano y ordinario quiere establecerse a medio camino entre el acontecimiento instantáneo y la repetición perpetua y cristaliza así la historicidad humana (Bégout, 2005: 470). La habituación señala cómo la fabricación del mundo cotidiano busca solamente consolidar la experiencia humana. Allí se vive toda una lucha. El tiempo cotidiano resulta de la resistencia cotidianizante al tiempo original indeterminado, indefinible pero, ineluctablemente, irreversible; una reacción de carácter temporal al ser-en-el-mundo original. Este tiempo original se atestigua, por lo menos, cuatro registros: el devenir perpetuo, la emergencia del acontecimiento, la indeterminación del porvenir y, la irreversibilidad del pasado. El tiempo es vivido como un flujo inasible que nos deja una sensación de impotencia; se nos escurre por entre los dedos y en direcciones diferentes. El tiempo cotidiano se esfuerza por ordenar ese flujo bajo un curso previsible, en una duración consistente, compacta, homogénea y no granular (Bégout, 2005: 451-456).

En el tiempo cotidiano puede ser un *tiempo ordinario o uno excepcional*. El *ordinario* es lento, o de peripecia y aventura que termina por convertirse en simple hecho. Se trata de un tiempo vulgar y práctico; estable, y a la defensiva de que se desaparezca. Tiempo de repetición indefinida de un orden inmutable sin un progreso real. El eterno retorno de lo mismo. “No hay nada nuevo bajo el sol”. Es un tiempo que quizá se ajusta a los ciclos de la naturaleza. Un tiempo que según sea la frecuencia de aparición de algo, no va a modificar ese algo mismo sino que le va a conferir un modo de ser absolutamente inédito: la cotidianidad, con su aura de pátina del tiempo y de repetición. Y, *el tiempo excepcional*: un tiempo sorpresivo, imprevisible, súbito, inusitado, inédito, fugaz, inestable, evanescente, escurridizo, irreversible, irrepitible e irremplazable, que abre el campo de lo posible y los posibles, e irrumpen insospechadamente en la rutina diaria. La monotonía funciona, entonces, como ‘fórmula mágica’ que compensa el fracaso de una repetición noble y ética de lo significativo. La repetición indigna de lo cotidiano (proceso de banalización para Javeau, 2003: 101-114) termina por aceptar el devenir como el verdadero campeón de la realidad. Sin embargo, todo hecho cotidiano no deja de ser absolutamente singular. Pero, el eterno retorno de lo cotidiano va suprimiendo gradualmente la inquietud original haciéndola imposible; no para suprimir lo singular, cosa irrealizable, sino para mantenerlo siempre como tal; y, al hacerlo, la repetición anula, aplana las diferencias y singularidades; banaliza (Bégout, 2005: 451-459).

Igualmente, la temporalidad cotidiana oscila entre *Existencia e insistencia*, según Bégout. Existir es insistir; es “esforzarse por permanecer en el ser” (Spinoza); es perseverar en una ‘larga duración’. Es “estar tenido al ser y ser tenido por éste”. Es formar algo que se mantenga en el ser, dure, trascienda. Es hacer de la existencia una estancia pero con el detrimento de su éxtasis (Bégout, 2005: 461-464). En la cotidianidad nos obstinamos por conservar un cierto ahora; más allá del ritmo que nos impone la subsistencia biológica. Vivimos un conflicto entre estancia y éxtasis, en que triunfa la mentira de la primera sobre la segunda; mentira que nos oculta la trascendencia pura. Con la banalización del tiempo cotidiano llega el olvido de los orígenes y de los nuevos

emprendimientos. Al pretende ilusamente un tiempo común a todos, indiferenciado, plano, débil, inerte, anulamos toda posibilidad de potenciación y de sinergia; de cambio de velocidad y de productividad innovadora. La necesaria vida en común del mundo termina humillando la duración temporal, imponiendo el frenesí de novedades y, al mismo tiempo, procrastinando el cambio con la monotonía (Bégout, 2005: 466-469).

El tiempo ordinario tampoco quiere saber nada del 'Acontecimiento'; éste amenaza su regularidad precaria; le recuerda su indeterminación original porque despliega con violencia y anarquía otra significación (maravillosa o espantosa) de la que, a lo sumo, lo cotidiano recogerá sólo el brillo de lo acontecimental, para terminar haciendo de ello un hecho más como cualquier otro, bajo su virtud equalizadora (Bégout, 2005: 471-475). Asimismo, la cotidianización es un movimiento temporal que instaura la primera realidad y se convierte en su alpha y su omega. Se da, entonces, una "resiliencia absoluta de lo cotidiano que, desgarrado por las crisis, violado por las revoluciones, confundido por los acontecimientos, se reconstituye poco a poco". Con todo, la cotidianización entendida no deja de funcionar como una ley de la efectividad que nos obliga a salir de la mera posibilidad pura, a reconocer la finitud del mundo familiar. En esta forma, sobre el sacrificio de los posibles opera la urgencia de la auto-conservación. "La existencia cotidiana se perpetúa inmolando a cada instante las condiciones extrañas para su propia renovación" (Bégout, 2005: 474-479).

Conclusiones

Es cierto, entonces, que la vida cotidiana se expresa y autocomprende, en y desde la multiplicidad de su signos y sus símbolos; desde las presencias y ausencias que incorpora; desde la movilidad y el desplazamiento de individuos y de grupos, de nuevas tribus urbanas o rurales. Se autocomprende por sus calles y sus plazas, sus cafés, sus mercados, sus templos, sus parlamentos y sus parques, sus locaciones públicas y privadas. Y, a medida que vayamos entendiendo que la vida cotidiana abarca de maner abierta toda la existencia humana, dejará de ser el fenómeno insignificante, apartado, ingenuo y banalizado a que se la ha reducido. La vida cotidiana también se halla en lucha crítica y creativa de autoapropiación.

Hoy día, los estudios de la cotidianidad son más conocidos; se interesan por contextos, escenarios, tiempos, sucesos, acontecimientos y emergencias del orden de lo particular, lo concreto, lo típico, lo autóctono, lo circunstancial, lo idiosincrático, lo cambiante, lo conflictivo, lo fugaz y lo permanente, lo trivial y lo extraordinario. Esos estudios estudios vivencian, interpretan, desconstruyen, exploran significaciones densas; señalan resistencias emancipadoras y anquilosamientos; ensayan 'arreglos' y 'ensamblajes' plurales de lo individual, lo social, lo local y lo global. Igualmente, han involucrado a las fenomenologías y han incursionado con independencia desde diversas artes y tecnologías; desde la literatura, la etnometodología, la nueva historiografía, la racionalidad comunicativa, la arqueología, la genealogía, la desconstrucción, las perspectivas de género, las *cyberculturas*, la lingüística, la hermenéutica, la poética, la retórica. Y, desde la política,

han permitido construir estrategias de resistencia, de des-colonización y post-descolonización como las de la Primavera árabe y el movimiento de los indignados.

En consecuencia, el bien humano implica optar por atender a la vida cotidiana y saldar las deudas con ella. Esto nos “exige replantear la manera de practicar la filosofía” y, también, las ciencias sociales y humanas (Bégout, 2005: 72). En esta forma, podremos desde el interior de la cotidianidad, efectuar las transgresiones requeridas; reconociendo la imposibilidad de una autocomprensión total, siendo atentos a sus movimientos tensionantes, captando las diferencias y distancias en el momento apropiado, señalando el peligro de la esclerosis de su conformismo y banalización, aupando su imaginación, creatividad, causalidad y resistencia emancipadora, sin menguar la fuerza de la domesticación y la familiarización, ahora reguladas con prudente conveniencia. Ambas, filosofía y vida cotidiana pueden resistirse a su absorción recíproca, a sus sesgos hegemónicos, porque ambas no pueden existir sin desestabilizarse mutuamente, sin reconocerse con frecuencia como extrañas, y extrañándose ellas mismas por su extrañamiento mutuo, o tratando de conjurar esa extrañeza con mutua humildad, prudencia, tolerancia y fértil familiaridad.

Hemos dicho que, si bien, el término ‘vida humana’ señala un tópico al cual Lonergan hace continua referencia, éste no fue tematizado suficientemente. El propósito central de esta intervención ha sido el sugerir que este nuevo horizonte de la vida cotidiana reclama toda nuestra atención responsable. Toda la estructuración de los componentes del bien humano, así como otras nociones centrales pensadas por el canadiense, tales como: el ‘nosotros’ vital y el construido por las relaciones interpersonales libres, las configuraciones de la experiencia (en especial, la dramática, la dramática, la estética), la noción de la responsabilidad colectiva para con las situaciones locales y mundiales, el polimorfismo de la conciencia y sus múltiples diferenciaciones, la mediación metódica de las especialidades funcionales, la historicidad humana y, otras más, pueden hacer aún más fértil el gran horizonte de la vida cotidiana y, al mismo tiempo –con adecuado balance y distinción–, esas nociones podrán enriquecerse con éste, innovando su significación y potencial de transformación humana en tiempos y lugares singulares.

El mundo de la vida cotidiana no está condenado a ser sólo el espacio para la ‘*haute vulgarisation*’ de ciencias, tecnologías, filosofías, métodos, ideologías y otras esferas especializadas de las culturas humanas. Tampoco está condenado a ser sólo el espacio del folclor y de lo exótico. La vida cotidiana nos grita: “¡Entrad: aquí también hay dioses!” (parafraseando la invitación de Heráclito a los jóvenes que lo hallaron en su cueva de la montaña calentándose junto al horno). En ella no sólo hay mucho que inventar (DeCerteau), sino también mucho que descubrir y recrear (Blanchot; Bégout; Sheringham); al fin y al cabo, en la vida cotidiana vibra y bulle toda la complejidad de la historicidad humana.

Una mejor atención, comprensión, afirmación y valoración de la vida cotidiana le impedirá al filosofar el encerrarse sobre sí mismo en un diletante juego conceptualista y ‘metodocista’ que victimiza la historia. A su vez, discernir la posicionalidad y contraposicionalidad en los procesos de la vida cotidiana, la arrancará de las garras banalizadoras brindándole la creativa frescura de un

buen vivir comunal, plural, solidario, justo, equitativo y libre; la abrirá a involucrarse en las tareas mediadoras de las otras esferas especializadas del vivir humano, de las que también depende.

Referencias

- BÉGOUT, B. (2009). La potencia discreta de lo cotidiano. *Persona y Sociedad*. Vol XXIII, Nº 1: 9-20.
- BÉGOUT, B. (2005). *La Découverte du quotidien*. Paris: Allia.
- BLANCHOT, M. (2008). *La conversación infinita*. –El habla cotidiana. Madrid: Arena Libros.
- BLUMENBERG, H. (2013). *Teoría del mundo de la vida*. Bs. Aires: FCE.
- BRISTOW, W.F. (2007). *Hegel and the Transformation of Philosophical Critique*. N. York: Oxford University Press.
- CAVELL, S. (2002). *En busca de lo ordinario. Líneas de escepticismo y romanticismo*. València: Universitat de València.
- CAVELL, S. (1989). *This New Yet Unapproachable America. Lectures after Emerson. After Wittgenstein*. Berkeley, CA: Living Batch Press.
- DELERM, PH. (1997). *La Première Gorgée de bière et autres plaisirs minuscules*. Paris: Gallimard.
- DORAN, R.M. (1990). *Theology and the Dialectics of History*. Toronto: UTP. (Trd. Cast. E. Pérez V., *La teología y las dialécticas de la historia*. México, DF: JUS, 1993).
- ELÍAS, N. (1998). Apuntes sobre el concepto de lo cotidiano. Weiler, V. (Comp. & Trad.). *La civilización de los padres y otros ensayos*. Bogotá: Norma, 331-347.
- HEGEL, G.W.F. (2005). *La ciencia de la experiencia de la conciencia [O, La fenomenología del Espíritu]* Introducción. Traducción de Heidegger de la Introducción a la *Fenomenología del Espíritu* (Heidegger, 2005: 94).
- HEIDEGGER, M. (2005). *Caminos de Bosque. La ciencia de la experiencia de la conciencia [O, La fenomenología del Espíritu]* Introducción. (Trd. H. Cortés & A. Leyte). (4ª. Ed.). Madrid: Alianza Editorial.
- LONERGAN, B. ([1977] 2004). 'Philosophy and the Religious Phenomenon'. En: *Philosophical and Theological Papers 1965-1980*. Collected Works of B. Lonergan, Vol. 17. (R.C. Croken & R.M. Doran, Eds.). Toronto: University of Toronto Press, 2004: 391-408. (Trad. castellana de: F. Sierra G.: 'La filosofía y el fenómeno religioso'. En: *Universitas Philosophica*, 27, 1996: 131-158).
- LONERGAN, B. (2001). *Phenomenology and Logic: The Boston College Lectures on Mathematical Logic and Existentialism*. CWL 18. Toronto: University of Toronto Press.

LONERGAN, B. (1999). *Macroeconomic Dynamics: An Essay in Circulation Analysis*. CWL 15 (Ed. By: F.G. Lawrence, P. H. Byrne, Ch. C. Hefling, Jr.). Toronto: University of Toronto Press.

LONERGAN, B. (1998). *For a New Political Economy*. CWL 21 (Ph. McShane, Ed.). Toronto: University of Toronto Press.

LONERGAN, B. ([1957] 1992). *Insight. A Study of Human Understanding*. London, Longmans, Green & Co., and N. York, Philosophical Library. Ahora en: *Collected Works of B. Lonergan, Vol. 3.* (F.E.Crowe & R.M.Doran, Eds.), Vol. 3. Toronto: University of Toronto Press, 1992. (Trad. Castellana: F. Quijano): *Insight. Estudio sobre la Comprensión Humana*. Salamanca: Sígueme & México: UIA, 1999).

LONERGAN, B. (1990). *Understanding and Being: The Halifax Lectures on Insight*. (F.E.Crowe et al. eds.). CWL. Vol 5. Toronto: University of Toronto Press.

LONERGAN, B. (1988). *Collection*. F.E. Crowe, ed. (1st. ed. 1967, Herder & Herder & Darton, Longman & Todd, London), Ahora en: CWL vol. 4. Toronto: University of Toronto Press.

LONERGAN, B. (1985). *A Third Collection*, (F.E.Crowe, ed.). New York/Mahwah: Paulist Press & London: G. Chapman.

LONERGAN, B. (1974). *A Second Collection. Papers by B. Lonergan*. (Ryan & Tyrrell, Eds.). London: Darton, Longman & Todd.

LONERGAN, B. (1972). *Method in Theology*, N. York: Herder and Herder. (Trad. Castellana: G. Remolina), *Método en Teología*, Salamanca: Sígueme, 1988.

PEREC, G. (2008). *Lo infra-ordinario*. (Trd. P. Ortiz L.). México: Verdehalago.

PEREC, G. (2000). *Espèce d'espaces*. Paris: Galilée.

SHERINGHAM, M. (2009). *Everyday Life. Theories and Practices from Surrealism to the Present*. Oxford & N.York: Oxford University Press.

SLOTERDIJK, P. (2000). *La Mobilisation infini. Vers une critique de la cinétique politique*. Paris: Chr. Bourgois, Éd.

STEINBOCK, A.J. (1995). *Home and Beyond, Generative Phenomenology after Husserl*. Evanston, Illinois: Northwestern University.