

LA FUERZA GRAVITACIONAL DE LOS DÍAS COMUNES: TEORÍA CRÍTICA Y VIDA COTIDIANA EN BOLÍVAR ECHEVERRÍA

The gravitational force of common days Critical theory and daily life in
Bolívar Echeverría

A força gravitacional dos dias comuns: Teoria crítica e cotidiano em Bolívar
Echeverría

Ángeles Smart

Universidad Nacional de Río Negro, CITECDE
Nomeolvides 525, Bariloche, Argentina
asmart@unrn.edu.ar
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9311-0748>

Recibido: 25 - 05 - 2023
Aprobado: 05 - 06 - 2023
Publicado: 30 - 06 - 2023

Cómo citar:

Smart, A. (2023). La fuerza gravitacional de los días comunes: teoría crítica y vida cotidiana en Bolívar Echeverría. *Pucara* 34(1), 5-15.

Resumen: El trabajo versa sobre lo que podría llamarse una “filosofía de la vida cotidiana” en el pensamiento de Bolívar Echeverría. Focaliza en la tematización que el autor ha realizado sobre la fuerza gravitacional que los “días comunes” -ya sean aquellos que se organizan en torno a la rutina del trabajo y el consumo o los que rompen con el continuo del devenir a través del juego, la fiesta y el arte- tienen en el desarrollo histórico. Asimismo, recorre dos aspectos fundamentales de una teoría crítica de la vida cotidiana en la modernidad capitalista: la subsunción técnica y lingüística que operan en el transcurrir de los días corrientes. Echeverría sostiene que en su aparente intrascendencia, en la constante e ininterrumpida sucesión, los días comunes, instauran y proyectan principios estructuradores que colaborarán en la reproducción de lo que

existe, o por el contrario, irán, de a poco y soterradamente, sembrando las condiciones para su destrucción.

Palabras clave: vida cotidiana / crítica / modernidad capitalista.

Abstract: The work deals with what could be called a "philosophy of daily life" in the thought of Bolívar Echeverría. It focuses on the thematization that the author has carried out on the gravitational force that "ordinary days" -whether those that are organized around the routine of work and consumption or those that break with the continuum of becoming through play, the festival and art- have in the historical development. Likewise, it covers two fundamental aspects of a critical theory of daily life in capitalist modernity: the technical and linguistic subsumption that operate in the passing of ordinary days. Echeverría maintains that in their apparent insignificance, in the constant and uninterrupted succession, ordinary days establish and project structuring principles that will collaborate in the reproduction of what exists, or on the contrary, they will go, little by little and underground, sowing the conditions for its destruction.

Keywords: daily life / criticism /capitalist modernity.

Resumo: A obra trata do que se poderia chamar de uma "filosofia da vida cotidiana" no pensamento de Bolívar Echeverría. Centra-se na tematização que o autor realizou sobre a força gravitacional que os "dias ordinários" -sejam aqueles que se organizam em torno da rotina do trabalho e do consumo ou os que rompem com o continuum do devir pelo jogo- a festa e a arte - têm no desenvolvimento histórico. Aborda também dois aspectos fundamentais de uma teoria crítica do cotidiano na modernidade capitalista: a subsunção técnica e linguística que opera na passagem dos dias comuns. Echeverría sustenta que em sua aparente insignificância, na sucessão constante e ininterrupta, os dias ordinários estabelecem e projetam princípios estruturantes que colaborarão na reprodução do que existe, ou ao contrário, irão, pouco a pouco e no

subsolo, semeando as condições para sua destruição.

Palavras chave: vida cotidiana / crítica / modernidade capitalista.

1. Los días ordinarios de trabajo y disfrute: valor de uso y comunicación de sentido

La temporalidad humana presenta, según Bolívar Echeverría (1998), múltiples capas. Ni unívoca ni compacta, sus estratos se despliegan y aparecen según los contextos y las condiciones. Están los tiempos ordinarios y extraordinarios. Los comunes y los especiales. Los intrascendentes y aquellos que marcan la historia. Están los tiempos que conservan, los que reforman y los que revolucionan. Hay momentos de ruptura, momentos que son parte de un continuo y momentos en los que se da la plenitud del ahora. Están los períodos de trabajo y los de disfrute y descanso; los del juego, los del arte y los de la fiesta. Los períodos de la teoría y los de la praxis. También los performativos. Los de la acción y los de contemplación. Echeverría ha reflexionado, a lo largo de su extensa obra, en cómo este se relaciona con otros temas a los que les ha dado un desarrollo más detalle y central. Ha reflexionado sobre la diferencia y especificidad de cada una de las manifestaciones del tiempo humano. Este trabajo, sin embargo, no busca desplegar la tematización de la totalidad de la temporalidad en el pensamiento de Echeverría, sino determinar, principalmente, cuál es el estatuto último que una de sus manifestaciones -la de la vida cotidiana- adquiere en su obra. Focaliza especialmente en la conceptualización que ha llevado adelante -si bien no de manera sistemática ni independiente de otros abordajes, pero claramente con mucha persistencia y regularidad- sobre la fuerza gravitacional que los días comunes y corrientes tienen en el desarrollo del devenir histórico. El interés está puesto en aquello que se devela cuando "el conjunto de los sucesos nimios que ocurren en los días ordinarios puede mostrar su luz tranquila pero implacable" (p.50).

En “Deambular: el “flâneur” y el “valor de uso””¹ (1998), Echeverría hace una primera diferenciación entre los días que son comunes y aquéllos que son especiales. A su vez, los que son comunes, los cotidianos, oscilan entre los momentos rutinarios y los de ruptura. La rutina se organiza en torno al trabajo y al disfrute, en torno a la producción y el consumo. En cambio, los momentos de ruptura activan la novedad, cierta desviación y el derroche. Por su parte, lo opuesto a la vida cotidiana será lo que acontece en los días “especialmente cargados de historia” (p.50), momentos de inflexión, días especiales, brillantes y únicos que conforman la dimensión política de la sociedad civil. Son días espectaculares donde todo es posible, donde se hace *tabula rasa* porque las cuentas vuelven a cero y el pasado pierde su fuerza y autoridad. En ellos, aparece la inflexión y el cambio de rumbo. Sin negar la importancia que tienen y que por todos es avalada, Echeverría advierte sobre la necesidad de hacer una afirmación enfática de la vida cotidiana “frente a la vida “de los días especiales”” (p.49). Propone poner el foco, no sólo en estos días únicos, sino también en la densidad histórica que tienen los otros, los comunes -sean rutinarios o de ruptura- que se suceden y avanzan, durante todo el devenir temporal de la existencia humana. Antes de centrarse en la reflexión sobre los conceptos de Walter Benjamin que son el interés del escrito, Echeverría realiza una breve introducción sobre la vida cotidiana a la que tiene intenciones de hacer justicia y reivindicar para la reflexión. Afirma que su expresa tematización de la vida de todos los días nace de la preocupación por corregir un “viejo descuido del discurso reflexivo -histórico, sociológico- sobre la vida social” (p.49). Esto tiene como fin obtener una correcta ponderación de la influencia en el devenir histórico de lo que sucede en los días comunes. A diferencia de aquellos especialmente cargados de historia, en donde se deciden las grandes directrices del plano político de la sociedad civil, en los días comunes y corrientes, días opacos, ordinarios, interminablemente

repetidos, se reproduce calladamente el cuerpo y el espíritu de la colectividad. En ellos, la sociedad civil vive en tanto que “sociedad de civilización” (p.50).

Echeverría también sostiene que el trabajo y el disfrute de los bienes producidos -enraizados en la vida económica y sus fundamentos profundos- dan el ritmo y el compás a la cotidianidad de la sociedad humana. Esta focalización en las dos dimensiones de trabajo y disfrute de los bienes como comportamiento estructurador de la sociedad -y en especial de la sociedad moderna- ya la había realizado Echeverría en 1984 en el artículo “La 'forma natural' de la reproducción social” que fue una primera versión de “El “valor de uso”: ontología y semiótica”². Aquí, señala que un aporte central del discurso de Karl Marx para la comprensión de la verdadera dimensión de lo que sucede en la vida de todos los días, puede encontrarse en su formulación del concepto de valor de uso que -si bien perdió protagonismo en el análisis marxista ante su par, valorización del valor- posibilita “una concepción de lo que son los objetos de la vida práctica en su forma fundamental o “natural” (p.154). Partiendo de la que juzga una “unilateralidad” de la que adolece la crítica de Marx y explicitando lo que lee implícito en *El capital*, Echeverría inicia su reflexión como “un aporte a la reconstrucción de esa concepción de la “forma natural” de las cosas como “valores de uso”” (p.155). Y agrega que sólo a partir de una profunda y rigurosa conceptualización del valor de uso -su modo de ser y su presencia- podrá, entonces, entenderse la verdadera dimensión de la contradicción que se opera cuando este pasa a ser sólo objeto de valorización.

Un valor de uso es o un objeto de la naturaleza o una transformación de ésta en orden a producir un bien del cual el sujeto humano se beneficia. Se encuentra inscrito en la lógica de las necesidades para la supervivencia o para la reproducción de modos o formas de vida con las cuales el ser

¹ Conferencia dictada en 1996 en la Universidad Andina Simón Bolívar (Quito) y publicada en el año 1998 en el libro *Valor de uso y utopía*.

² Último capítulo de la compilación *Valor de uso y utopía*.

humano se autoidentifica concretamente (2010a, p.110). Es decir, pertenece a una órbita o dimensión que se encuentra anclada en el primigenio enfrentarse al mundo de la naturaleza, del cual el ser humano ha trascendido, pero del cual aún necesita para vivir. Los valores de uso constituyen el cosmos de mediaciones objetivas a través del cual transitan el trabajo y el disfrute de la vida humana y en el que se encuentra “objetivado el juego incesante de formas o significaciones pasadas -reactualizadas en el presente y proyectadas hacia el futuro- a través del cual el sujeto de esa vida lleva a cabo las alteraciones de su propia identidad” (p.112). Pertenecen al mundo de los valores de uso todas las formas de la naturaleza y de la realidad exterior o interior que estén integradas en un proceso social de producción o consumo, en el cual se desarrolla el modo particular con el que cada comunidad realiza su humanidad, en tanto concreta y específica. Estas mismas realidades en su “forma de valor”, dirá Echeverría, son como dobles o fantasmas, proyecciones en el escenario de las mercancías donde la conexión directa con la identidad concreta ha sido suplantada por una abstracción cuya única cualidad es impeler a la producción por la producción misma.

La valorización arranca el sentido inmanente del valor de uso, para predicarle desde la exterioridad el valor que adquiere en el contexto del mercado y el intercambio, siendo la etiqueta del precio -como dijo Benjamin- el signo más claro de esta transmutación. Esta transformación no acontece sin violencia y Echeverría va a describir el acto mismo de subsunción del valor de uso bajo la valorización, como una contradicción provocada por el triunfo del fantasma sobre la cosa real. Y en este punto parafrasea a Marx, quien afirma, en el Prólogo a la primera edición de *El Capital*, que en el capitalismo no sólo padecemos a causa de los vivos, sino que también “*le mort sansit le vif*” (p.113). Es decir que el valor,

como el muerto del refrán, es el espectro que termina atrapando lo vivo. La contradicción, inherente al capitalismo se debe a que, en las relaciones de convivencia, este deja de ser “un orden puesto por la formación “natural” de la estructura y se establece como una fuente autónoma de determinación -de sobredeterminación- de la figura concreta de la sociedad” (1998, p.158)³.

Echeverría sostiene que el modo de producción capitalista determina de manera doble la concreción de la vida social: como donación de forma primaria, que es social-natural, que incluye el valor de uso de los objetos y tiene como meta una imagen de la sociedad como totalidad cualitativa; y como donación de forma secundaria, impuesta por las relaciones capitalistas de producción/consumo cosificadas, con una dinámica abstracta de valorización del valor y que tiene como meta la acumulación del capital. Focaliza también en cómo es -en el transcurrir de los días rutinarios, en el devenir de los días en apariencia intrascendentes- que ambas formas forcejean y disputan su impacto sobre la concreción de una particular forma de relación y vinculación social entre los seres humanos.

Asimismo, resulta importante señalar, para la cabal comprensión del papel predominante que le otorga Echeverría a lo que sucede en los días comunes, la dimensión semiótica que posee todo acto que implica un producir y consumir transformaciones de la naturaleza y que resulta ser simultáneamente y, sobre todo, un “ratificar y modificar” la figura concreta de una sociabilidad auto-elegida. En cada uno de los modos en que el sujeto social transforma un material determinado (sea la materia prima inorgánica u orgánica o el estado acústico de la atmósfera a través del lenguaje), le inscribe una forma que nunca es neutral o inocente, sino que tiene siempre un valor de uso concreto que, a su vez, determinará la forma del sujeto que la consuma. Esta “*intención transformativa* dirigida

³ Para un desarrollo más detallado de la formulación “forma natural” en Echeverría ver Oliva Mendoza, C. (2013). *Semiótica y capitalismo. Ensayos sobre la obra de Bolívar Echeverría*. México: UNAM/Itaca, pp. 32 y ss.

al sujeto mismo” (p.171) se hace efectiva cuando este disfruta o utiliza de manera adecuada ese producto en calidad de bien. De aquí, la citada frase de Echeverría: “producir y consumir objetos es producir y consumir significaciones” (p.181).

Todo objeto producido posee y propone un sentido y vigencia de una posibilidad entre todo el conjunto de alternativas posibles. Y como realidad artificial, no natural, utiliza un código social que resulta él mismo en este proceso re-constituido, re-afirmado o, en su defecto, refutado: “el proceso de producción/consumo como proceso de comunicación/interpretación es así un proceso no sólo de significar sino igualmente de *metasignificar*” (p.186). Diana Fuentes, en “Semiótica de la vida cotidiana: Bolívar Echeverría” (2014), subraya que en este contexto, entonces, producir un objeto es proponer un valor de uso que es ratificado al ser consumido o disfrutado por un sujeto. Un código social no abstracto sino materializada media y une estos dos momentos y, como entidad simbolizadora ya determinada, carga al proceso del sentido que transporta. Por otro lado, a la vez que conduce un sentido y justamente por hacerlo, este proceso implica una dimensión de subjetivación que da fijeza a la evanescencia de las identidades naturales:

[E]l proceso de producción social, como un proceso de producción de sentido, es un proceso en el que se trabaja y se disfruta de objetos de naturaleza transformada mediante un código; y al mismo tiempo un proceso de producción indirecto del sujeto, en tanto que la praxis de producción/consumo implica la reproducción de las relaciones sociales o políticas que lo constituyen. Es el mecanismo que otorga unidad o sintetiza la subjetividad, que -como se ha explicado- por sí misma no posee tal integridad. Se crea así el sujeto social. Mediante este cuerpo teórico, Echeverría vira en un sentido concreto y libertario la clásica afirmación sobre la determinación de la subjetividad como producto de las relaciones sociales. (Fuentes, 2014, p. 244)

2. Los días de ruptura: las formas lúdicas, festivas y artísticas de la vida humana

El trabajo y el disfrute organizan la rutina del orden reproductivo de la civilización configurando, de distintas maneras, la vida de todos los días de las sociedades. Echeverría incorpora también otra faceta como parte constitutiva de esta cotidianidad; concibe a la vida cotidiana como la articulación de dos dimensiones: la primera, la de los días rutinarios, en donde se trabaja y se consumen los bienes producidos; y la segunda, la de los momentos que rompen la rutina cuyas figuras más importantes son el juego, la fiesta y el arte (Echeverría, 1998, p.52). Si bien estos tiempos también son parte de la vida cotidiana, aparecen con menor frecuencia en la misma. El devenir cotidiano de los hombres y mujeres en sociedad se desarrolla entre estas dos esferas de la vida, que, si bien están relacionadas una con la otra, adquieren particularidades propias y específicas, tanto por las actividades que las componen, por la percepción del tiempo que instauran, como por la finalidad a la cual se subordinan.

Si el trabajo y el disfrute reproducen los usos y las costumbres, afianzan las prioridades establecidas, establecen ritmos parejos y homogéneos y están dirigidos a satisfacer las necesidades de los sujetos sociales. Las figuras de ruptura ponen entre paréntesis esos mismos usos y costumbres, sus prioridades y sus vigencias. Instauran otras formas de temporalidad que no son regidas por las necesidades del mundo de la vida, sino que cuestionan esas mismas necesidades y ese mundo. La naturalidad de lo que existe, los mandatos de lo que se debe hacer, las urgencias y los imperativos son interpelados cuando el *continuum* de la rutina es interrumpido para dar lugar a espacios de mayor libertad y autodeterminación. En *La modernidad de lo barroco* (2005) Echeverría utiliza otros conceptos para describir las dos dimensiones de la temporalidad cotidiana. Dirá que existe en ella una “tensión bipolar” (p.186). El primer polo está constituido por los tiempos rutinarios, los de la vida pragmática de la procreación, la reproducción y el consumo de los

bienes. En este polo el uso del código general junto con la subcodificación específica de una identidad cultural concreta “es completamente respetuoso de su autoridad, concentrado en cualquier otra de las funciones comunicativas, menos en la autorreflexiva” (p.187). El otro polo está constituido por los momentos extraordinarios donde la subsistencia misma de la vida social entra en cuestión, donde aparecen las interpelaciones y las críticas a lo establecido, y donde nuevas formulaciones y configuraciones son ensayadas y articuladas. Así como un cierto automatismo es indispensable para que el fluir de lo que acontece no se vea constantemente entorpecido por estados de alerta y atención, también son necesarios los momentos de mayor lucidez y presencia para el fluir de lo humano. Ni la pura espontaneidad irreflexiva ni un absoluto estado de vigilia lo caracterizan. Replicando el ritmo de los días y de las noches, los estados de conciencia y de abandono alternan, según Echeverría, en el transcurrir temporal de la existencia fáctica de la humanidad.

La dimensión de ruptura incluida en la cotidianidad interrumpe la mecánica repetitiva de la actividad del hombre meramente productivista y de consumo. Se pierde en una cierta desviación para realizar actividades libres, como una manera de no olvidar “que la necesidad a la que él obedece es de orden artificial y no natural, que es una necesidad puesta por él mismo, contingente, y no una simple prolongación de la necesidad que impera en la naturaleza” (1998, p51). Así, en los momentos de ruptura y lucidez, la forma natural es la que acosa y asola, desde la inmanencia, a todas las formas de segundo orden, confrontándolas con el sustrato originariamente auto-elegido. Esta confrontación puede tanto avalar como corregir; o, por el contrario, impugnar estas sobredeterminaciones que, en el día a día, una comunidad particular va construyendo y consolidando con la repetición y los hábitos. Como versiones fundamentalmente autocríticas de la cultura, el juego, la fiesta y el arte persiguen la “experiencia política fundamental de la anulación y el restablecimiento del sentido del mundo de la vida, de la destrucción y

la reconstrucción de la “naturalidad” de lo humano, es decir de la “necesidad contingente” de su existencia” (2010b, p.175).

En momentos en que el automatismo es iluminado desde una dimensión más amplia y menos condicionada por la inercia ciega de la repetición, las figuras de la ruptura deconstruyen y desenmascaran las formas objetivadas de la cultura, que falsamente fueron juzgadas como naturales. En *Definición de la cultura* (2010b), Echeverría va a desarrollar brevemente la especificidad de cada una de estas figuras en general; es decir, lo que ellas son en su universalidad trans-histórica, antes de adquirir actualidad concreta en espacios y tiempos determinados. Los analiza en relación a cómo han devenido en la organización social del capital y su abordaje adquiere profundidad y originalidad críticas.

El juego, como ruptura lúdica de la rutina, es, según Echeverría, la estructura autocrítica más abstracta de la cultura al conseguir que las relaciones de azar y necesidad se hagan evidentes en su contraposición e interdependencia mutua (2005, p.191). Es el placer del vértigo de perder todo soporte cuando o se ha intentado dominar los resultados -lo que sucede, por ejemplo, en los juegos deportivos con la preparación y el entrenamiento- o cuando, por el contrario, en los juegos de azar, se deja que la suerte y lo aleatorio defina la situación (2010b, p.177). En el juego, la pérdida y la recomposición imaginaria de las leyes tanto de la naturaleza como de las sociedades, así como la puesta en contingencia de la necesidad de las formas del cosmos, re-conectan al ser humano con aquellos momentos donde todo es posible y la libertad es aún una variable significativa en el desarrollo de los acontecimientos. Es desde esta perspectiva, desde su dimensión de libertad, que Echeverría relaciona el tema del juego con el concepto de segunda técnica que ocupa un lugar clave para pensar la modernidad, el capitalismo y las posibilidades de modernidades alternativas. El juego, en cualquiera de sus formas históricas o culturales, irrumpe en la rutina de las necesidades, rompe el continuo de una historia que se reproduce siempre igual a sí misma, para

dar lugar a la libertad del barajar y dar de nuevo. Pone en cuestionamiento un principio de realidad anquilosado en la autoridad que tiene todo aquello que se repite, e imita las circunstancias de esos momentos donde las posibilidades, el azar y la libertad protagonizan la partida.

Siguiendo con el análisis de los momentos de ruptura en la vida cotidiana, Echeverría (2010a) va a afirmar que “la fiesta es la versión más acabada del comportamiento del *homo ludens*” y que se conecta con el juego “como el segundo tubo de un telescopio lo hace con el primero” (p.123). La fiesta es la segunda figura de ruptura analizada por Echeverría y sostiene que en ella se ponen entre paréntesis no las leyes del cosmos, las de la necesidad o las que rigen nuestra relación con la naturaleza, sino, más específicamente, la ley encarnada por una subcodificación particular: “la clave cualitativa de la totalidad de formas de un mundo de la vida concreto” (p.123). Así, las costumbres de una comunidad social, las relaciones de parentesco, las normas amatorias, los vínculos con el cosmos y “hasta las recetas de cocina y las reglas del vestir” (2010b, p.179), pueden suspenderse para dar lugar a unas nuevas en el tiempo y en el contexto de la fiesta. La libertad, como condición fundamental de lo humano, se reactualiza y activa en el gesto que emancipa de la tiranía, no sólo de las necesidades y del productivismo, sino también de aquella monotonía que puede envolver las prácticas que se repiten, siempre igual, día tras día, dándose de forma intermitente e irrumpiendo dialécticamente “el *continuum* pragmático-funcional” (p.125) del comportamiento orgánico y automático.

La existencia festiva reafirma, en la dimensión de lo imaginario, la autodeterminación fundamental subyacente en la vida rutinaria que queda a partir de allí transformada y transfigurada. Los lugares donde transcurre la existencia productiva se transfiguran para dar lugar a la fiesta y el tiempo mismo empieza a regir de otra manera. Y si bien “el propio cuerpo humano que produce y se reproduce se ve acondicionado para ella por alimentos, bebidas y olores inusuales, embriagadores o alucinantes” y si

bien “el mundo de la rutina se encuentra convertido en “otro mundo”” (2010a, p.122), lo más característico y decisivo de la experiencia festiva, es que en este “estar fuera de sí mismo” el ser humano puede, por un lado, captar cabalmente la objetividad del objeto y la sujetividad del sujeto (2010b, p.178) y, por otro, a partir y gracias a la fiesta, continuar viviendo su vida prosaica y rutinaria.

La ceremonia ritual es el lugar por excelencia de la fiesta, su ruptura destruye y reconstruye ficcionalmente todo el edificio del valor de uso. En ella, el cosmos queda transformado y, en un solo movimiento, se ponen entre paréntesis todas las vigencias, criterios orientadores y prácticas de una comunidad. En especial, aquellas que atraviesan la vida cotidiana. En ella, toda la fuerza que tiene la autoridad de lo que se repite, una y otra vez desde tiempos pasados, se debilita y pone entre paréntesis, promoviendo el cambio, nuevas oportunidades y el advenimiento de aquello que nunca ha sido. Es “la puesta en acto de una “revolución” imaginaria, es decir, de una abolición y una restauración simultáneas, en el más alto grado de radicalidad, de la validez de una configuración concreta de lo humano” (p.179). Entre ella y las revoluciones reales, afirma Echeverría, sólo existe la diferencia que se da entre el mundo de la fantasía y el mundo de la realidad. La tercera figura de ruptura que analiza en detalle Echeverría es la del arte; figura que se encuentra íntimamente relacionada con la anterior, la de la fiesta. El arte es una “mímesis de segundo grado, que no imita la realidad sino la desrealización festiva de la realidad” (2010a, p.126). Ya sea produciéndola o disfrutándola, el ser humano, a través de la obra de arte, busca revivir la fiesta, introduciendo nuevos cortes espaciotemporales de excepción dentro de la rutina de los días ordinarios. De este modo, la mímesis artística, no retrata los objetos del mundo de la vida, sino esos proto-objetos transfigurados por el transe festivo que son “como burbujas o instantes de dispendio improductivo, injustificado, lujoso, en medio de la masa compacta de la vida y del mundo entregados al pragmatismo y al productivismo que garantizan la supervivencia social” (p.125).

Los artistas serían, por lo tanto, individuos capaces de ofrecer a la comunidad momentos de reconexión con lo lúdico y festivo, a través de la experiencia estética anclada en los movimientos, objetos, discursos y actos de la vida ordinaria, que quedarán a partir de allí transfigurados como si se trataran de componentes “del escenario, la escenografía y el guión” (2010b, p.181) que permiten el desenvolvimiento de un drama. A partir de estas ideas, también se puede entender la crítica echeverriana a la fetichización de la obra de arte en la modernidad capitalista como un objeto autónomo, independiente y separado de su contexto de aparición. Desvinculada de su dimensión performativa, de la ruptura festiva, el capitalismo ha incluido a la obra de arte -como una más de las mercancías- en su programa de valorización del valor. Estas obras reservan su magia sólo a “quien puede comprarlas” (2010^a, p.126), son incapaces de realizar su revolución efímera, alejadas del gozo libre y del derroche festivo, se integran de este modo -clara e inexorablemente- a los principios mercantiles de la industria cultural.

Las formas lúdicas, festivas y artísticas -como polos que tensionan con el trabajo y el consumo- completan, así, el tiempo cotidiano en que transcurre la vida humana. Actúan irrumpiendo el ritmo impuesto por las necesidades y cuestionan aquello que se presenta como evidente frente al automatismo de la repetición y la inercia. Desbaratan los órdenes vigentes, para dar lugar a configuraciones alternativas, si bien esporádicas, también se van repitiendo en ciclos sucesivos y muchas veces establecidos, tal como sucede con algunas fiestas, celebraciones, carnavales y ferias. En estos tiempos de ruptura, se amplían las posibilidades y las opciones, se despliegan los principios de placer y disfrute y se rompe la objetividad anquilosada del mundo y de las cosas.

3. Teoría crítica de la vida cotidiana: la subsunción técnica y lingüística

Como ya se ha mencionado, es en el análisis específico sobre las formas de vida en la modernidad que la perspectiva de Echeverría adquiere más desarrollo e interés crítico. Y el tema de la cotidianidad humana no es una excepción. Su reflexión sobre la misma, centrada en la lectura de Marx, ofrece un marco conceptual que se proyecta hacia distintas dimensiones de impacto e interés aún de notable vigencia y actualidad. Según Echeverría (2012), Marx analiza la cualidad de la producción capitalista que se infiltra en todas las áreas de la vida, imprimiéndoles una sobredeterminación o connotación a favor del capitalismo. Junto con la subsunción del valor de uso a la valorización, se da una subsunción técnica de la reproducción social al modo de la producción capitalista. El campo instrumental capitalista tiene una fuerza y sinergia tal que impone sus propiedades a las otras actividades y esferas humanas. La técnica empleada no es indiferente o neutra si no que, en su misma estructura capitalista, determinada para la acumulación del capital, está inscrita esta finalidad que permanece, también y siempre, en la inmanencia de todos los objetos producidos en el contexto de este sistema. El valor de uso de los objetos producidos en el capitalismo está subordinado, desde su momento de aparición, a su valorización en cuanto mercancía. Dice Echeverría en “La actualidad del discurso crítico” (2012):

Y en este sentido, nos dice Marx, las loas a la estructura capitalista de la sociedad, la apología del sistema capitalista, la están cantando las cosas mismas, las fábricas, el conjunto de bienes que se nos ofrecen como los únicos bienes que son propios de los seres humanos, dejando de lado una infinidad de otros bienes que uno podría imaginar como factibles de producir y consumir, todo ese repertorio nos está recitando las loas al capital (p.79).

De la misma manera, el lenguaje como medio e instrumento de comunicación, cuando se da en el marco de la vida capitalista, conlleva

una igual tendencia apologética de la vida y el estado de cosas tal cual aparecen y se dan en este sistema imperante. En todas las esferas de la comunicación, sea la que se emplea en la vida de todos los días o la que circula en la ciencia, en la prensa, en la política o en el arte, se deslizan categorías que acompañan y fortalecen el sentido de la primacía de la valorización y la producción. Es “como si “alguien o algo hablara con nuestro propio aliento, torciendo el sentido de lo que decimos”” (Fuentes, 2014, p.245). Echeverría (2012) afirma que a tal punto es llevada esta aseveración en Marx que:

...podríamos decir que, en el estado normal de la vida cotidiana moderna y capitalista, no son los seres humanos los que usan al habla o lengua para comunicar sus ideas, sino que son las significaciones generadas espontáneamente por el aparato productivo capitalista, por el Estado capitalista y por sus instituciones nacionales, las que usan como vehículo a la comunicación entre los seres humanos, las que se infiltran en esta comunicación y le imprimen una sobredeterminación, o una connotación procapitalista a todo el procesos comunicativo, y a todas las ideas que se producen, y transmiten, y consumen en él (p.80).

En las esferas de la opinión pública y el lenguaje, si bien se dan disputas y tensiones entre las distintas concepciones e ideas, prevalecen aquellas que sostienen al poder económico y político vigentes. Y en el capitalismo, el mismo campo instrumental -por su alta sofisticación y desarrollo- marca, la mayoría de las veces, el compás de las producciones significativas y de sentido de una comunidad.

Ya en *La ideología alemana*, que redactó junto con Friedrich Engels, Marx había afirmado que la clase dominante es la que impone sus ideas a la época, pero Echeverría (2012) sostiene, que es especialmente en *El Capital*, donde se termina de comprender el mecanismo que opera para la consolidación de este dominio. En él, se hace patente que:

...el código de la lengua tiene un dispositivo que la hace funcionar en un sentido apologético de las ideas propias de la clase dominante” y que “la tecnología del proceso de producción y consumo no es una tecnología indiferente, que pueda ser empleada en un sentido o en otro, sino que es una tecnología estructuralmente capitalista... (p.79).

La desolación que plantea Marx es la de un sistema que, cuando funciona normalmente, invade todo y del cual, ninguna esfera de la vida puede escapar. Pero la crítica radical que supone *El Capital* inaugura, según Echeverría, un tipo de discurso, una estrategia discursiva científico-crítica, que hace reconocer esa realidad o mecanismo de producción material y simbólica del capitalismo. Así “deconstruye la ciencia de la economía política, mostrando de dónde surgen sus categorías, cómo surgen y cómo, por lo tanto, pueden caer por su propio peso” (p.81). La función de la crítica será, por lo tanto, para Echeverría, la de “desinstrumentalizar la racionalidad de la modernidad capitalista” (Fuentes, 2014, p.246). Propone la deconstrucción de las categorías de pensamiento objetivadas, como requisito indispensable para la construcción de nuevos sentidos para la vida y el acontecer dentro del hecho capitalista. Afirma que, desde la inmanencia del discurso de la modernidad capitalista, se hace evidente el proceso por el que el que existe, cuestionando su supuesto derecho y su supuesta razón, más allá de que, históricamente y de hecho, sea el discurso que domina y está establecido. De esta manera se puede

...deconstruir ese discurso monótono, repetitivo y apologético que está surgiendo a cada instante del proceso de trabajo, del proceso de circulación, de las calles, de las casas, de las fábricas, de los hogares, de todas partes. Ese discurso que dice: “Sí, así como es, así debe ser. No hay otro mundo posible...” (Echeverría, 2012: 82)

4. Conclusión

Aunque la descripción del punto precedente se refiere a una forma específica de habitar el mundo que un grupo humano ha elegido -en este caso como donación de forma secundaria, no natural-, aquella que es propia de la modernidad capitalista, también permite comprender, si se deja de lado lo específico de este hecho, las razones por las cuales Echeverría enfatiza la importancia de todo aquello que ocurre en la tranquilidad de la vida cotidiana. Los hombres y mujeres, como seres-en-el-mundo, realizan y construyen en su devenir cotidiano, en la facticidad de su vida de todos los días, lógicas de comportamiento que imprimen orden y regularidad en el acontecer. Estas lógicas les permiten transitar sus obligaciones y objetivos alejados de la irracionalidad o caos que pueden implicar las sorpresas y novedades continuas, o la necesidad de tener que dar respuesta, siempre como si fuera la primera vez, a situaciones que son habituales y se presentan de manera recurrente. Estas lógicas son las que van configurando cada *ethos* histórico⁴ que, como comportamiento estructural o estrategia de construcción del mundo de la vida, opera de manera continua y sostenida en el afianzamiento de una determinada forma de vivir la socialidad humana.

Lo que se vive, en el día a día, y el cómo se lo vive van dejando huellas, marcas y hábitos que, a medida que pasa el tiempo, tienden a ganar espesor y estabilidad. Así, una determinada forma de civilización, su cuerpo y su espíritu, tiende a sostenerse, repetirse y afianzarse con cada acto que comporta la vida fáctica y concreta de los días comunes. Y la fuerza de éstos no radica tanto en la dimensión cualitativa de lo que se presenta como distinto o disruptivo sino, por el contrario, en la consistencia que va adquiriendo aquello que vuelve una y otra vez con la constancia de lo que es siempre igual a sí mismo.

⁴ Para un desarrollo del concepto de *ethos* histórico, ver Bolívar Echeverría (2005), *La modernidad de lo barroco*, México, Era, pp. 161 y ss.

En los días comunes y corrientes, se pone en juego no sólo la dimensión individual de los seres humanos sino también su dimensión comunitaria y social. La forma en que cada quien organiza su vida y elige cómo vivirla, los modos con los cuales realiza su trabajo utilizan su dinero, se relaciona con los objetos y la tecnología, habita la naturaleza o habla sobre la realidad impactan en el círculo más amplio de su comunidad y colabora ya sea con su reproducción o con el cambio. En su aparente intrascendencia, en la constante e ininterrumpida sucesión, los días comunes -ya sean los de trabajo o consumo o los dedicados al juego, la fiesta o el arte- instauran y proyectan horizontes de sentido que colaborarán en la reproducción de lo que existe; o por el contrario, irán, de a poco y soterradamente, sembrando las condiciones para su destrucción.

A través de los objetos que utiliza y produce, por medio del lenguaje con el cual se comunica y proyecta, en los modos específicos con los que se relaciona con su entorno y con los otros seres, cada hombre y cada mujer encuentra, día a día, la oportunidad para instalar sentidos particulares que configuran y reconfiguran su mundo y sus circunstancias. Así, los cambios en el rumbo de la historia no son sólo producto de grandes acontecimientos y eventos; sino que también -y muchas veces- son la consecuencia de aquello que se va construyendo y perfilando en el trabajo y disfrute de una comunidad social determinada.

Trabajo y disfrute son guiados por los valores propios surgidos de una auto-elección originaria que -como forma natural- impregna los usos y las costumbres, el lenguaje y el campo instrumental. O que, por el contrario, son impactados por determinaciones ajenas a sus propias necesidades y tendencias. De si la balanza y las decisiones se inclinan por la concreción de los valores de uso o por la abstracción de la demanda de valorización, dependerá la calidad y consistencia de las experiencias -y el

sentido de estas- en la vida concreta de cada sujeto humano y en la forma en que se organizarán sus lazos sociales.

Referencias

Echeverría, B. (1998). *Valor de uso y utopía*. Siglo XXI.

_____. (2005). *La modernidad de lo barroco*. Ediciones Era.

_____. (2010a). *Modernidad y blanquitud*. Era.

_____. (2010b). *Definición de la cultura*. FCE/Itaca.

_____. (2012). La actualidad del discurso crítico. *Revista Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, número 19, 77-86.

Fuentes, D. (2014). Semiótica de la vida cotidiana: Bolívar Echeverría. En Moraña, M. (Ed.), *Para una crítica de la modernidad capitalista. Dominación y resistencia en Bolívar Echeverría* (pp. 237-246). DGE/Equilibrista.