

UNIVERSIDAD DE LA REPÚBLICA
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
DEPARTAMENTO DE TRABAJO SOCIAL
Tesis Licenciatura en Trabajo Social

Vida cotidiana:
fundamentos teóricos para el análisis desde el trabajo social

Erika Ríos Sisto

Tutor: Silvia Lema

2008

SUMARIO

Introducción.....	3
1-Capítulo 1: Vida Cotidiana: su relación con la filosofía, concepto y Tendencias más destacadas.	
1-1- La vida cotidiana como objeto de la filosofía.....	6
1-2-Significado de la vida cotidiana.....	8
1-3-Tendencias de la vida cotidiana.....	12
2- Capítulo 2: La cotidianidad: una esfera alienada.....	15
3- Capítulo 3: El individuo y la historia en la cotidianidad.....	23
4- Reflexiones finales.....	34
5-Bibliografía.....	42

INTRODUCCIÓN.

La presente monografía constituye la fase conclusiva de la Licenciatura de Trabajo Social, y se encuentra enmarcada en el Departamento de Trabajo Social, perteneciente a la Facultad de Ciencias Sociales.

La misma intenta reflexionar y aproximarles una lectura (por supuesto no acabada) acerca de la vida cotidiana, integrando los fundamentos teóricos que son vitales para el análisis desde Trabajo social.

Debe tenerse en cuenta que la monografía final es sólo una forma de abordar aquello que constituye nuestro objeto de conocimiento, y no un estado de situación sobre el o los temas colocados y analizados en su elaboración. Con esto se pretende señalar que la forma en que podamos “leer” la realidad a través de los textos, y las ulteriores reflexiones y análisis que se van desprendiendo de los puntos tratados, sólo son posibles lecturas, formas de aproximarnos al objeto, para lo cual se requiere como plantea Kósik(1996) hacer un rodeo en el conocimiento.

Si tenemos en cuenta lo anterior, podemos aseverar que el abordaje y análisis del tema en cuestión debe realizarse desde un posicionamiento crítico y por ello desde la tradición teórica heredera de las ideas de Marx. Ello se debe a que ésta tradición contiene una inmensa riqueza categorial a la hora de reflexionar sobre el ser social que recupera la forma de ser “en si” y “para si. La vida cotidiana es compleja y contradictoria; la razón dialéctica nos permite entender y reflexionar con una mirada crítica dicha complejidad y contradicción. Al respecto Kósik señala:

“La dialéctica trata de la “cosa misma”. Pero la “cosa misma” no se manifiesta inmediatamente al hombre. Para captarla se requiere no solo hacer un esfuerzo, sino también dar un rodeo...El concepto es la comprensión de ella, y comprender lo que la cosa es significa conocer su estructura...La dialéctica no llega al conocimiento desde el exterior o complementariamente, ni tampoco ello constituye una de sus características, sino que el conocimiento es la propia dialéctica en una de sus formas; el conocimiento es descomposición del todo. “El “concepto” y la “abstracción” tienen en la concepción dialéctica el significado de un método que descompone el todo unitario, para poder producir mentalmente la estructura de la cosa, es decir para comprender la cosa” (1967: 25-30).

Asentamos coincidiendo con Brant Carvalho, que es en esta esfera que se fortalecen, se modifican y subsisten, las más vastas condiciones de vida, siendo así una “cuestión fundamental” para el Trabajo Social.

La vida cotidiana según Heller “es el conjunto de actividades que caracterizan la reproducción de los hombres particulares, los cuales, a su vez, crean la posibilidad de la reproducción social” (1994:37). El cotidiano es por antonomasia, el escenario en el cual el sujeto produce y reproduce su objetividad y subjetividad como ser social. Ahora bien, al mencionar esto, no podemos olvidar que la praxis como actividad orientada a fines y como actividad que promueve algo externo al sujeto que la realiza (Sánchez Vázquez, 1980), es el lugar dónde el sujeto se objetiva.

El Trabajo Social como profesión y práctica profesional, interviene en aquellos aspectos ligados a la gestión de la vida cotidiana de las personas. O sea, interviene en la vida cotidiana de los sujetos, cuando se les torna arduo reproducir su existencia.¹

La esfera de lo cotidiano se “abre” para el Trabajo social como un campo a ser explorado e investigado, retomando en él las formas de expresión, resistencia, y la creación de dimensiones innovadoras en las prácticas humanas. Lo cotidiano es por lo tanto el terreno jerarquizado dónde se da la producción y reproducción de las relaciones sociales; de tal modo que lo cotidiano en el sistema capitalista, no aparece “diáfano” en sus dimensiones reales, sino encubierto, mistificado, por formas sociales a través de las cuales estas relaciones se expresan. Así, la aprensión de lo concreto, de lo cotidiano supone su develamiento, el cual es indispensable para el ejercicio de una actividad investigativa que potencie paralelamente la práctica profesional.

Henri Lefebvre ilustra claramente la importancia que nos brinda el estudio de lo cotidiano. Así, plantea que mediante el entendimiento de lo cotidiano se puede dar cuenta de la forma en que es producida la existencia social de los seres humanos.

“...Tratándose de lo cotidiano, se trata pues de caracterizar a la sociedad en la que vivimos, que engendra la cotidianidad (y la

¹ Estos aspectos y los mencionados en el párrafo anterior serán retomados en las reflexiones finales.

modernidad). Se trata de definirla; de definir sus cambios y sus perspectivas, conservando de los hechos aparentemente insignificantes algo esencial, ordenando los hechos. La cotidianidad no solamente es un concepto, sino que puede tomarse tal concepto como hilo conductor para conocer la sociedad. Y esto, situando lo cotidiano en lo global: el Estado, la técnica y la tecnicidad, la cultura (...), etc.”(Lefebvre, 1972: 41).

De esta forma el Estado moderno se adjudica el papel de administrador de la sociedad, teniendo como plataforma la cotidianidad.

La vida cotidiana se convierte para el capitalismo y para el Estado, en una fuente de indagación y un espacio a ser controlado, programado y organizado.

.Considerada así, creemos firmemente junto con Carvalho(1987) que la cotidianidad es un campo modelado (por el capitalismo y el Estado), que procura “despertar” en el hombre su lado más dócil y ávido, arrojándolo así a un consumismo descontrolado, anulando de esta manera su condición de sujeto, de ciudadano.

A pesar de que el cotidiano es un ámbito que ha ganado espacio en los estudios producidos por las diversas disciplinas², “en la mayoría de los estudios la cuestión política no aparece, como si no existiese; el pragmatismo los contagia” (Lefebvre in Carvalho, 1987: 20).

Es por todo lo enunciado, que se torna indefectible abandonar toda perspectiva que niegue el abordaje y análisis crítico de lo cotidiano. Develar su complejidad y contradicción es un hecho vital en toda acción social.

Con la intención de reflejar de alguna forma aquello que se presenta como natural, como obvio, escondiendo así lo esencial de las formas en que se expresa la relación de los hombres entre sí y con el entramado social, es que se han determinado cuatro capítulos.

Un primer capítulo que nos permite introducirnos al tema. Está dedicado en un primer punto a la vida cotidiana como objeto de la filosofía. En un segundo punto ofreceremos una síntesis del concepto desde diversos autores, encontrando acuerdos en algunos de ellos y visiones encontradas en otros. En último lugar algunas de sus tendencias o características más subrayadas por aquéllos que le han dedicado un estudio más prominente.

² A ello haremos referencia en el próximo capítulo.

El segundo capítulo refiere enteramente, al lugar de lo cotidiano como una esfera alienada. Aquí veremos la relación del hombre con la sociedad y con sus productos, señalando entre otras cosas a partir de qué momento es alienada y que dicha alienación no tiene porqué ser necesaria en la vida cotidiana.

Un tercer capítulo que versa sobre el individuo y la historia, porque es en el plano de lo cotidiano que esta relación tiene lugar. El individuo se objetiva y reproduce en el devenir histórico, por tanto no podemos prescindir de ésta relación al llevar adelante este análisis.

Y por último como reflexiones finales, abriremos un espacio de síntesis en el cual plantearemos y trataremos de explicar cómo la profesión aborda y piensa la vida cotidiana, así como el sentido que tiene su estudio para nuestra práctica. Por lo demás, mediante estos aspectos colocados procuraremos recapitular el contenido de este trabajo.

CAPÍTULO 1: VIDA COTIDIANA: SU RELACIÓN CON LA FILOSOFÍA, CONCEPTO, Y TENDENCIAS MÁS DESTACADAS.

1.1 La vida cotidiana como objeto de la filosofía.

En este punto intentaremos hacer una referencia a la vida cotidiana y a la producción del conocimiento científico y su relación con la filosofía.

Para cumplir con ello nos centraremos específicamente en los aportes de Henri Lefebvre que en parte son compartidos por Agnes Heller³. Existe una importante filiación teórica entre ambos autores. No obstante, vale reconocer algunos matices entre la postura de Heller y Lefebvre. A saber: cuando la autora inscribe a la vida cotidiana dentro de la filosofía reconoce la tradición fenomenológica, a través del concepto de mundo de vida o *Lebenswelt*. En cambio, Lefebvre no da crédito a esta tradición, al menos en su obra "La vida cotidiana en el mundo moderno".

Para Lefebvre el concepto de cotidianidad proviene de la filosofía y no puede entenderse sin ella. Es así que para la filosofía lo cotidiano inviste lo no-

³ La concepción de lo cotidiano como objeto de la filosofía dentro de los enfoques marxistas, no sólo está presente en Lefebvre; También está presente en otros autores destacados, una de las más conocidas es el caso de Heller, es por ello que hacemos referencia a ella.

filosófico. Emerge de la filosofía que reflexiona sobre lo que no es filosofía, en otros términos, nace del mundo científico que busca conocer el mundo de lo fútil.

"...El concepto de cotidianidad procede de la filosofía y no puede entenderse sin ella. Designa lo no-filosófico para y por la filosofía (...). El concepto de cotidianidad no procede de lo cotidiano; no lo refleja, más bien expresaría su transformación contemplada como posible en nombre de la filosofía. Tampoco procede de la filosofía aislada, nace de la filosofía que reflexiona sobre la no-filosofía..."
(1972: 23).

Por otro lado, en su libro "Sociología de la vida cotidiana" Heller anuncia que la vida cotidiana es un tema filosófico. En este sentido, en el prefacio de dicha obra escrito por Lukács, se visualiza la divergencia de la autora con la postura de Hegel, quién concibe a la vida cotidiana por fuera de la filosofía. Para el autor el objeto de la filosofía es la alienación y el posterior retorno del espíritu universal a la historia universal.

Retomando a Lefebvre (1972), para abordar la relación entre la vida cotidiana y la filosofía se ubica en el problema filosófico de la teoría del devenir. La misma determina de qué manera las actividades productoras (de objetos y obras) se reproducen a sí mismas, inician un nuevo comienzo o bien son capaces de producir la innovación y el cambio social. Si bien este tema también es trabajado por Heller, la autora lo plantea desde su teoría de la reproducción del hombre particular y la reproducción social.

Siguiendo con Lefebvre, encontramos una estrecha vinculación entre la teoría del devenir y lo imaginario. Para el devenir es medular considerar lo imaginario. Es a través de lo imaginario que esta teoría se aproxima a la innovación, ya que ese imaginario abre la posibilidad de forjar lo nuevo. No obstante, Lefebvre devela que la esencia de lo imaginario no es tan creativa, sino que está en la evocación, es decir, en la memoria.

Entonces, la pregunta es: ¿que esconde la teoría del devenir?

El autor entiende que el enigma del devenir está en que el regreso al pasado hace posible el cambio y no sólo la permanencia.

Finalizamos diciendo que si bien estamos de acuerdo con Lefebvre (y con aquéllos enfoques marxistas que comparten su pensamiento) con respecto

a que la vida cotidiana es objeto de reflexión científica- filosófica, creemos por otra parte que la primera no atañe a una esfera inferior con respecto a la segunda, sino que se encuentra en una relación intrínseca con ella.

La vida cotidiana constituye el objeto de la filosofía porque comprende la totalidad de la vida del hombre. Es el lugar dónde se desarrolla la existencia del individuo, es decir, dónde se “ponen en obra todos sus sentidos, todas capacidades intelectuales, sus habilidades manipulativas, sus sentimientos, pasiones, ideas, ideologías” (Heller, 1985: 39).

1.2 Significado de vida cotidiana.

En este ítem deliberaremos concepciones encontradas y afines desde diferentes trabajos teóricos. Ello nos brindaría una innegable riqueza teórica que sirve de base para continuar acumulando y produciendo nuevos aportes.

Vale decir, que la vida cotidiana no estuvo en el centro (pero tampoco al margen) de las reflexiones de los teóricos de mediados del siglo XX. Incluso, las teorías de la vida cotidiana de corte fenomenológico que se habían ido construyendo entre 1940 y 1970, eran totalmente marginales en el marco de lo que se discutía en los años sesenta y setenta en Europa, y en Francia en particular.

De acuerdo con Paulo Netto, ha habido un progresivo interés en la temática de la cotidianidad entre los Asistentes Sociales.

“...es un dato a ser tomado en serio por los analistas del Servicio Social...En la dinámica de una profesión que se ha desarrollado frecuentemente con la incorporación acrítica de los más variados modismos intelectuales, la adquisición de otro modelo más avanzado podría merecer sólo una sonrisa escéptica. Sin embargo, por la significación inmanente de la problemática de la vida cotidiana, el nuevo malestar no ofrece la oportunidad para la reiteración de conductas ya conocidas, casi todas concurrentes para aquélla vieja síndrome de las teorizaciones de la profesión (el eclecticismo más simple) (1994: 64).

Adentrándonos en el concepto de vida cotidiana, Agnes Heller señala que es la vida de todos los días y de todos los hombres en cualquier época histórica que

analicemos. A pesar de ello, expresa que no significa “*que el contenido y la estructura de la vida cotidiana sean idénticos en toda sociedad y para toda persona*” (1994:37). Continúa expresando:

“La vida cotidiana es la vida de todo hombre. La vive cada cual sin excepción alguna, cualquiera sea el lugar que le asigne la división del trabajo intelectual y físico. Nadie consigue identificarse con su actividad humano-específica hasta el punto de poder desprenderse enteramente de la cotidianidad. Y, a la inversa no hay hombre alguno, por “insustancial” que sea, que viva solo la cotidianidad, aunque sin duda esta le absorberá principalmente. La vida cotidiana es la vida del hombre entero, o sea: el hombre participa en la vida cotidiana con todos los aspectos de su individualidad, de su personalidad...” (1985: 39).

Visión análoga es la de Brant Carvalho (1994), quién retoma de Heller la idea de que es en esta esfera que se desdobl原因 actividades como el levantarse, ir al trabajo, cuidar a los hijos, almorzar, hacer deporte, etc. Pero en estas actividades no predomina la conciencia reflexiva, sino un comportamiento mecánico y automatizado que las dirige.

Agrega que los sueños y aquéllas actividades que edificamos en el silencio, no simbolizan de manera alguna un acto de conciencia.

La opinión de Lefebvre con respecto al concepto que se forma, es un tanto particular, ya que muestra inicialmente a través de la literatura⁴ que lo cotidiano puede observarse en la trama de las veinticuatro horas de un día cualquiera. Las veinticuatro horas son una de las tantas formas que adquiere la cotidianidad. Así expresa que “*la historia de un día engloba la del mundo y la de la sociedad*” (1972:11). Con esto, pretende indicar, que la trama de un día contiene segmentos de la historia del mundo o de la sociedad.

Un punto de encuentro con el planteo anterior, es que la vida cotidiana para Lefebvre no pertenece a toda sociedad y época histórica, sino que es patrimonio de la sociedad capitalista. En sus palabras: “*...hasta el capitalismo competitivo y hasta el desarrollo del “mundo de la mercancía”, no existía el reino de la cotidianidad...*” (1972:52). También discrepa respecto a que la vida cotidiana no abarca la totalidad de las actividades de la vida del individuo, sino

⁴ Escoge un autor y obra como son Joyce y Ulises.

sólo una parte de ellas. Lo manifiesta cuando comienza a describir a la vida cotidiana en su relación con la filosofía.⁵

Compartimos la visión de que no existe vida humana sin el cotidiano y sin cotidianidad, ya que estas penetran en todos los ámbitos de la vida del ser humano (trabajo, relaciones sociales, etc.). El cotidiano está presente en cada época histórica, aunque sus ritmos y regularidades son disímiles. Cada particular vivencia lo cotidiano según la clase y contexto histórico-social en el que se ubique.

Compartiremos el enfoque lukacsiano de la vida cotidiana, vislumbrando que hay una importante conexión con los aportes de Heller y ello porque estos últimos son tomados de aquél.⁶

Para Lukács la vida cotidiana es *insuprimible*, no hay sociedad ni hombre sin vida cotidiana. De igual forma, para él la estructura del cotidiano es distinta dependiendo de su contexto, de sus ritmos y regularidades y de las conductas diferenciadas de los sujetos colectivos (clases, grupos, etc.).

Teniendo en cuenta esta *insuprimibilidad ontológica* del cotidiano, éste no mantiene una relación fragmentada con la historia. El cotidiano no se aleja de lo histórico, ya que es uno de sus niveles constitutivos: *el nivel en que la reproducción social se realiza en la reproducción de los individuos en cuanto tales* (Lukács in Netto, 1994:66).

Ahora bien, ¿que significa que lo cotidiano está inmerso en la historia, y que papel desempeña la reproducción social y de los sujetos que viven en “ese” cotidiano?

Por una parte, implica que la vida cotidiana “*está en el centro del acontecer histórico: es la verdadera esencia de la “sustancia” social*” (Heller, 1985:42). Es en el escenario histórico dónde transcurre la existencia del individuo.

La vida cotidiana, se fija en la historia, se modifica y modifica las relaciones sociales. Además la dirección de estas modificaciones depende de la conciencia que los hombres tengan de su “esencia”, así como de los valores

⁵ No nos detendremos en este aspecto, ya que el ítem anterior lo hemos dedicado exclusivamente a ello por la relevancia que conlleva.

⁶ Hay dos antecedentes en la obra de Heller de lo cotidiano, Uno es la obra titulada “La Estética”, de Lukács y el otro “La crítica de la vida cotidiana” y “Lenguaje y Sociedad”, de Lefebvre. Por lo que a pesar de las divergencias en algunos aspectos que puedan aparecer con éste último, encontramos como ya mencionamos una ligazón teórica importante entre ambos.

vigentes y de su desenvolvimiento. Por este motivo, considerar a los valores es vital, ya que definen un modo de vida favorecedor en relación con la mayor o menor intensidad de la esencia humana; como también nos permiten concebir la historia como espacio dónde tiene lugar el género (Heller in Carvalho, 1994).⁷

Al respecto, no es inexacto añadir aquí el planteo de Karel Kosik. Para él la vida cotidiana no puede separarse de la historia, ya que ambas se compenetran. Así señala:

“...La separación radical de la cotidianidad respecto de la variabilidad y de la acción histórica conduce, de una parte, a mistificar la historia que se presenta como el emperador a caballo y como la historia; y, de otra, a vaciar la cotidianidad, a la banalidad...Separada de la historia se vacía la cotidianidad y queda reducida a una absurda inmutabilidad, mientras que la historia separada de la cotidianidad se convierte en un coloso absurdamente impotente, que irrumpe como una catástrofe sobre la cotidianidad, sin poder modificarla, es decir, sin poder eliminar su banalidad y darle contenido”. (1967: 97).

Por otra parte, la reproducción social cumple un papel peculiar en el cotidiano, ya que la reproducción del hombre es perpetuamente reproducción de un hombre histórico, formando parte de un mundo concreto.

Profundizando esta determinación, Heller coloca el tema del cotidiano como nivel de reproducción directa del individuo en cuanto tal, en el mismo proceso en que este reproduce indirectamente la totalidad social.

“El hombre sólo puede reproducirse en la medida en que desarrolla una función en la sociedad: la auto reproducción es por consiguiente, un momento de la reproducción de la sociedad...la vida cotidiana de los hombres nos proporciona...por una parte una imagen de la socialización de la naturaleza y, por otra, el grado y el modo de su humanización” (Heller, 1994:38-39).

En esta línea, encontramos un punto de coincidencia con Lefebvre, ya que señala lo siguiente:

“...la producción no se reduce a la fabricación de productos. El término designa (...) la producción “espiritual” y (...) la producción

⁷ En el capítulo tres, volveremos al tema de los valores.

material, la fabricación de cosas. Designa también la producción de sí misma del ser humano en el curso de su desarrollo histórico. Lo que implica la producción de relaciones sociales. En fin, tomado en toda su amplitud, el término abarca la reproducción...En la noción de "producción" vuelve a aparecer el sentido pleno del término. Producción por el ser humano de su propia vida" (Lefebvre, 1972: 25-26).

El terreno de la cotidianidad, se transforma en el espacio que hace emerger el proceso denominado por Heller de *objetivación*.

Si bien el particular puede objetivarse en la esfera de la vida cotidiana, no quiere decir que todas las actividades que desarrolla sean una objetivación, y ni siquiera que *"todas aquéllas que lo son sean un objetivarse al mismo nivel y con el mismo radio de acción..."* (Heller, 1994: 96).

La objetivación no es un proceso unívoco, sino que supone por un lado, un proceso en el cual el particular exterioriza sus capacidades, y por otro un continuo proceso en el cual el particular se reproduce a sí mismo (Heller, 1994).

1.3 Tendencias de la vida cotidiana.

Trabajaremos este punto desde los ya citados aportes de Lukács y Heller, por ser los más destacados en este tema.

Netto (1994) recoge aquéllas determinaciones más significativas que Lukács señala con respecto a la cotidianidad.

En primer lugar ubica la heterogeneidad. Quiere decir que en la vida cotidiana tienen lugar una multiplicidad de actividades que componen las objetivaciones del ser social. Se mueven fenómenos de naturaleza compuesta, tales como trabajo, política, lenguaje, etc.

En este sentido, desde la visión helleriana podemos agregar una jerarquía u organicidad en cuanto a los diferentes aspectos que integran esa cotidianidad. Estos se manifiestan con una determinada jerarquía que no es inalterable sino que cambia dependiendo de los valores de la época histórica dada. Es así que el carácter heteróclito y jerárquico tiñe al cotidiano de una sucesión lineal y repetitiva de actos y gestos.

Otra determinante, sería la inmediatez, en tanto acción y respuesta a los requerimientos del vivir. Significa responder activamente dónde el padrón de comportamiento propio de la cotidianidad es la relación directa entre pensamiento y acción. Esta correspondencia implica que:

“el pensamiento cotidiano es el pensamiento destinado a resolver los problemas cotidianos. De ahí su carácter pragmático (...) tal pragmatismo (...) significa que (...) son realizados en función de determinados objetivos prácticos (...) no se independizan de los problemas a resolver... (Heller, 1994:333).

En este plano, ambos autores coinciden en que lo útil se confunde con el criterio de verdad, porque éste constituye el criterio de la eficacia.

La tercera determinante es la superficialidad extensiva, en la cual se ponen en juego todas las capacidades y fuerzas del individuo, pero las dos determinaciones anteriores (heterogeneidad e inmediatez) coadyuvan a que este responda teniendo en cuenta la sumatoria de los fenómenos, desechando las relaciones que los vinculan. Estas tendencias harían que cada ser humano se perciba como singular en tanto no genérico o formando parte de un todo. Entonces ¿Mediante que vía es posible trascender esta singularidad para acceder a la conciencia humano-genérica? Como hemos mencionado, la heterogeneidad hace que nuestras acciones, actividades y tareas se orienten en más de una dirección, pero ninguna con intensidad, “viciando” así el cotidiano. En este ámbito de objetivaciones cotidianas, el hombre se comporta como hombre entero.

Heller siguiendo a Lukács, dice que el camino para superar parcial o totalmente la particularidad y ascender a lo específico, es decir a la conciencia humano-genérica, es la homogenización. Significa que concentramos todas nuestras fuerzas en una sola tarea, en un proyecto. Por otro lado, quiere decir que para resolver esa cuestión o tarea disponemos de nuestra entera individualidad. Y por último, que este proceso no es arbitrario, sino que nos permite reconocernos como portadores de esa conciencia humano-genérica. En otras palabras, la disipación de la singularidad en la actividad humano-específica que elegimos autónomamente como individuos.

Cabe subrayar que, son pocas las personas que suspenden este cotidiano para elevarse del mismo y alcanzar la conciencia del hombre total. Al respecto Heller indica lo siguiente:

" La homogenización en el sentido de lo específico, la suspensión completa de la particularidad, la transformación en "hombre enteramente" es del todo excepcional en la mayoría de los hombres..." (1985:53).

Siguiendo con las tendencias y determinantes de la estructura pragmática de la vida cotidiana, podemos citar aquéllas que la autora menciona enfáticamente. Así tenemos la *espontaneidad*: la costumbre, el ritmo fijo, la repetición, las exigencias sociales, etc requieren de esta característica en el cotidiano y prescinden de un pensamiento reflexivo. Si bien la espontaneidad prevalece en la vida cotidiana, no todas las actividades son espontáneas al mismo nivel.

".... La espontaneidad caracteriza tanto los motivos particulares (...) cuanto las actividades humano-específicas...la espontaneidad no se expresa solamente en la asimilación del comportamiento consuetudinario y del ritmo de la vida, sino también del hecho de que esa asimilación va acompañada por motivaciones efímeras, en constante alteración, en constante aparición y desaparición. En la mayoría de las formas de actividad de la cotidianidad los motivos del hombre no llegan a ser típicos, esto es, los cambiantes motivos están muy lejos de expresar la totalidad, la esencia del individuo" (Heller, 1985:55-56).

Otra tendencia del pensamiento pragmático cotidiano es la *ultrageneralización*.

"Los juicios ultrageneralizadores son todos juicios provisionales que la práctica confirma o por lo menos no refuta, mientras basados en ello podamos obrar y orientarnos...Los juicios provisionales que arraigan en la particularidad y se basan, en la fe son prejuicios...es característico de la vida cotidiana en general el manejo grosero de lo "singular" . Siempre respondemos a situaciones singulares, respondemos a estímulos singulares y resolvemos problemas singulares" (Heller, 1985:61-62).

Esto nos da paso a resaltar, las dos formas más destacadas de ultrageneralización, a saber: *la analogía* y el *uso de precedentes*. Ambos nos

orientan a la hora de actuar, permitiéndonos por ello sentirnos seguros a la hora de hacerlo. La diferencia estriba en que, mientras que la primera nos es útil para conocer a las personas, es decir las encasillamos en un tipo ya conocido para poder orientarnos; es mediante la práctica que conocemos al particular en su concreta totalidad. Para hacer referencia al segundo, se aprecia lo que la autora a continuación menciona:

“...tiene más importancia para el conocimiento de la situación que para el de las personas. Es un indicador útil para nuestro comportamiento, para nuestra actitud...Esta actitud tiene efectos negativos, y hasta destructivos, cuando nuestra percepción del precedente nos impide captar lo nuevo, irrepitible y único de la situación” (Heller, 1985:62-63).

A la estructura pragmática de la vida cotidiana la conforman entonces los modos de actuar y pensar como son: el pragmatismo, analogía, espontaneidad, mimesis, ultrageneralización, imitación, economicismo, uso de precedentes, entonación y juicio provisional. Estas formas, según Heller, son fundamentales para que el hombre viva en el cotidiano, pero si ellas no ceden al individuo un margen de movimiento y se absolutisan, nos topamos con la “extrañación” de la vida cotidiana (1985)⁸.

CAPÍTULO 2: LA COTIDIANIDAD: UNA ESFERA ALIENADA.

Primeramente, es de destacar que la alienación hace referencia a las formas de trabajo y producción que tienen lugar en la vida cotidiana de una forma histórica particular de sociedad, a saber: la sociedad capitalista. En otras palabras, la alienación no puede concebirse como sujeción de una esencia interna y ahistórica, se manifiesta en un tipo concreto fundamental de relación, es decir, una relación productiva en el marco del sistema capitalista.

La alienación opaca la personalidad humana, cercenando el libre desarrollo de la esencia del hombre. Por lo demás, entorpece la relación de los hombres con la sociedad y con otros hombres.

Marx lo expresa de la siguiente forma:

⁸ Sobre este tema haremos referencia en el próximo capítulo.

“...la alienación del operario de su producto no significa apenas que su trabajo se torna un objeto, una existencia exterior también que existe fuera de él, independiente, extraño y se torna un poder autónomo en relación a él(1844:83-84).

El trabajo, la actividad vital, la vida productiva sólo se coloca para el hombre como un medio de satisfacción de una necesidad...La vida productiva, es la vida genérica. Es la vida que produce vida. Sobre la forma de la actividad vital se encuentra el carácter de una especie, el carácter genérico, y la actividad libre, conciente... ” (1844:87-88).

Por otra parte, creemos que no se puede prescindir de este eje, pues está presente en el cotidiano de toda práctica profesional de corte social.

Para inmiscuirnos en esta categoría, tomaremos entonces los aportes de Marx y sus herederos. Esta tradición teórica, ha estudiado el tema desde un sentido objetivo y subjetivo.⁹

Como hemos explicitado al iniciar el capítulo, la alienación versa sobre las relaciones del ser humano con la sociedad, más precisamente se refiere a las formas de trabajo y producción en una sociedad con lógica capitalista. Por ello es irrevocable comenzar por el individuo humano, real, concreto como unidad de múltiples determinaciones sociales, o sea como totalidad.

“Tal individuo es el ensamble de las condiciones sociales, no sólo en el sentido de su génesis, o sea como producto y función de las condiciones sociales, sino también desde el punto de vista de sus relaciones con la sociedad, en su determinada actividad.

La observación se liga tanto al proceso de producción de bienes materiales, como a la respectiva división del trabajo, como a la vida social del hombre dentro de la organización estatal, dentro de un determinado sistema de valores, etc. Tenemos en cada uno de estos casos, individuos activos dentro de la sociedad.....En semejante campo se desarrolla el proceso, que por medio de la objetivación y concretización de la actividad del hombre, lleva, en

⁹ Antes de comenzar a desarrollar esta categoría, consideramos necesario precisar que el término **alienación** es utilizado en un primer momento por Marx en los manuscritos de 1844, luego aparece el término **extrañamiento**. La **alienación** para Lukács constituye un **fenómeno positivo** de la vida cotidiana (no puedo pensar en la vida cotidiana todo lo que hago porque no me quedaría tiempo para objetivaciones duraderas); en cambio **extrañamiento** es la **forma negativa**, el sujeto produce algo que le es extraño, es decir, el **concepto de extrañamiento** termina siendo un concepto que indica el no reconocimiento del sujeto en el objeto.

De esta forma los marxistas retoman finamente la diferenciación entre alienación y extrañamiento. Se utilizará alienación según Marx en los manuscritos de 1844 y extrañamiento retomado por Heller y Lukács.

ciertas condiciones, a la independencia de los productos de los hombres de sus creadores. El mismo proceso, lleva igualmente, una autonomía total de los productos, subordinando al hombre a los objetos.”

(Adam Schaff, 1967: 115-116).

Con ello se pretende significar que el hombre pierde todo poder de control con respecto a lo que produce. Siente que cada producto de su trabajo y de su vida cotidiana le son ajenos, por lo tanto no se reconoce es sus obras.

Se transforma en un ser humillado cuando es dominado por fuerzas independientes de su poder, fuerzas que a su vez le imponen su modo de vida. Significa además que la objetivación y concretización de la actividad del hombre representan por ende la base de la existencia humana.

Retomando a Schaff podemos afirmar que la alienación del trabajo¹⁰ conduce a la mutilación de la personalidad del hombre, sometiéndolo a la división del trabajo, transformándolo en una “máquina”, éste se pierde a sí mismo (Schaff, 1967).

Podemos ilustrar lo indicado por Marx en el segundo manuscrito, a modo de sintetizar el proceso:

“El trabajador produce el capital, el capital lo produce a él, se produce, pues, a sí mismo y el hombre, en cuanto trabajador en cuanto mercancía, es el resultado de todo el movimiento, Para el hombre que no es más que trabajador, y en cuanto trabajador, sus propiedades humanas sólo existen en la medida en que existen para el capital que le es extraño. Pero como ambos son extraños el uno para el otro y se encuentran en una relación indiferente, exterior y casual, esta situación de extrañamiento recíproco ha de aparecer también como real...La producción produce al hombre no sólo como mercancía, mercancía humana, hombre determinado como mercancía; lo produce, de acuerdo con esta determinación, como un ser deshumanizado tanto física como espiritualmente. Inmoralidad, deformación, embrutecimiento de trabajadores y capitalistas. Su producto es la mercancía con conciencia y actividad propias..., la mercancía humana (1844: 1-2).

Como sellamos al comienzo, la vida cotidiana no está por fuera, sino que es el plano dónde tiene cabida la alienación, es por ello y en relación con lo anterior, que Brant de Carvalho asevera que:

¹⁰ Este tipo de alienación constituye para Marx un elemento de la alienación económica, ésta a su vez es la base de toda alienación. De ahí su importancia a la hora de trabajar el tema.

“la vida cotidiana es el espacio de la mediocridad. Los gestos comunes, la uniformidad y la privación de los deseos y necesidades reificados, fetichizados y controlados reproducen en todo momento, a los opresores y oprimidos...Algunos valores presentes en el mundo moderno capitalista (individualismo, neutralidad, competición,) refuerzan la mediocridad, dejando las grandes decisiones políticas, económicas, culturales, existenciales y mismo espirituales al obrar de los agentes dominantes. Es a través de la mediocridad que el cotidiano se normaliza al gusto de las clases dominantes” (J. P. Netto- Brant de Carvalho, 1994: 42).

A luz de lo expuesto hasta ahora, proporcionaremos algunas definiciones que nos permitirán ampliar y perfeccionar las ideas inicialmente desarrolladas.

Según la visión de Ricardo Antunes:

“... es la existencia de barreras sociales, que se oponen al desenvolvimiento de la individualidad en dirección a la omnilateralidad humana, a la individualidad emancipada. El capitalismo de nuestros días, al mismo tiempo que, con el avance tecnológico de por medio, potenció las capacidades humanas, hizo emerger crecientemente el fenómeno social de extrañamiento, en la medida en que este desenvolvimiento de las capacidades no produjo necesariamente el desarrollo de una subjetividad llena de sentido, sino al contrario puede desfigurar, envilecer, etc., la personalidad humana. Esto porque al mismo tiempo en que el desarrollo tecnológico puede provocar directamente un crecimiento de la capacidad humana, puede también en este proceso sacrificar los individuos (incluso hasta clases enteras). El extrañamiento tiene múltiples manifestaciones en la vida social e individual: se ve afectada la esfera de la producción, la esfera del consumo, la esfera de la vida cotidiana tanto dentro como fuera del trabajo, haciendo del tiempo libre en buena medida, un tiempo también sujeto a los valores del sistema productor de mercancías...es un fenómeno exclusivamente histórico- social, que en cada momento de la historia se presenta de formas siempre diversas y que por eso no puede ser jamás considerado como una condición humana, como un rasgo natural del ser social” (1998: 5-6).

Aquí el autor coloca algunos elementos de importancia, tales como: la alienación como producto de un proceso que a su vez fortaleció las capacidades humanas a través de las innovaciones tecnológicas, constituyendo estos acontecimientos las dos caras opuestas de un mismo proceso. Por otra parte, deposita este proceso en la historia y sociedad, como

“responsables” de las formas que adopte para manifestarse, no constituyendo un rasgo distintivo de la especie humana.

Al enfoque anterior se añade la visión de Agnes Heller:

“la alienación es la escisión entre la esencia del hombre y su existencia, es el desarrollo de las potencialidades de la humanidad en detrimento de la esencia humana del individuo y de los intereses de clases sociales enteras” (1982: 55).

A los efectos de extender y explicar esta concepción la autora continúa señalando:

“...la esencia de la alienación de la vida cotidiana no ha de buscarse en el pensamiento o en las formas de actividad de la vida diaria, sino en la relación del individuo con estas formas de actividad, así como en su capacidad o incapacidad para jerarquizar por sí mismo estas formas, en fin para sintetizarlas en una unidad...” (op. Cit.: 11).

Esta visión nos refuerza la idea acerca de que la alienación se manifiesta en la esencia humana; más específicamente en las relaciones sociales del individuo.

El trabajo y las relaciones humanas constituyen dispositivos fundamentales que hacen a la esencia del hombre. Si ambos elementos están alienados, como resultado obtendremos que la esencia humana también lo esté.

En este momento es dable introducir (sin detenernos demasiado en ello) dos aspectos que se tornan irrevocables a la hora de hablar de alienación por su estrecha vinculación con ésta: **la praxis y las objetivaciones del en –sí y para-sí: el ser para-nosotros.**

“La praxis es la esfera del ser humano...es en su esencia y generalidad, la revelación del secreto del hombre como ser ontocreador, como ser que crea la realidad (humano-social), y comprende y explica por ello la realidad (humana y no humana, la realidad en su totalidad). La praxis del hombre no es una actividad práctica opuesta a la teoría, sino que es la determinación de la existencia humana como transformación de la realidad” (Karel Kosik, 1967:240).

Con esto procuramos señalar que la praxis determina al hombre en su totalidad. Es mediante la praxis que el hombre se objetiva, produce y reconoce su esencia.

Retomando a Kosik, argumenta que: *“la praxis es tanto objetivación del hombre y dominio de la naturaleza como realización de la libertad Humana”* (op.Cit.: 243).

Pero para que el hombre pueda alcanzar dicha libertad (que no surge de la mera relación del hombre con la naturaleza) es ineludible la expresión máxima de su conciencia, una conciencia que encierre un alto potencial revolucionario, una conciencia no alienada. Cuando está alienada se nos ostenta como praxis, pero no es más que una pseudo conciencia que se pretende tal, no pasando de ser más que una praxis reificada, fetichizada.

Tenemos aquí a la conciencia como tercer elemento característico de la esencia humana.

Refiriéndonos al tercer elemento e ingresando al campo del en-sí y para-sí, parafrasearemos a Marx, quién perpetra una distinción entre la clase en-si y la clase para-sí (el en si y para si son categorías tendenciales, que se presentan en su forma pura). Atañe a la categoría del en-sí aquella clase, que en su relación con los medios de producción y de acuerdo a su lugar en la división del trabajo, está simplemente presente, reflexionando que el orden económico y social determinado no existiría ni podría existir sin su ser-así. Pasa a ser clase para-sí cuando reconoce su ser-clase y por ende sus intereses, o sea cuando desdobra una **conciencia de clase** propia (Marx in Heller, 1994).

Vale agregar que:

“...es ser en-sí todo lo que aún no ha sido penetrado por la praxis y por el conocimiento; en este sentido hablando de la relación entre naturaleza y sociedad, toda la zona de la praxis puede ser considerada ser para-sí (porque está penetrada por el sujeto y respecto a la naturaleza sigue un desarrollo con sus propias leyes) (Heller, 1994: 379)

Pero al respecto cabe hacer una precisión, a los efectos de no dar lugar a confusión y conservar el contenido que la autora da a estas categorías de objetivación del ser. Si bien la vida cotidiana alienada se corresponde al plano del en-sí, y el para-sí constituye la representación de la *libertad*, es decir la expresión del nivel de desarrollo que ha alcanzado el género humano en un momento determinado y la vida cotidiana no alienada; ello no significa que podamos realzarnos al plano del para-nosotros al nivel del género humano. El

ser para –nosotros no es para Heller una categoría de objetivación, no existe una objetivación genérica para –nosotros.

Así argumenta:

“Hacer algo ser para-nosotros significa hacer cognoscible y al mismo tiempo transformar en praxis una ley, un hecho, un contenido, una norma del género humano y del hombre particular...ser para-nosotros son por tanto los contenidos de la genericidad (en-sí y para-sí)” (1994:392).

Con respecto a ambos aspectos podemos terminar expresando lo siguiente: en el ámbito de la praxis es dónde se realiza la inauguración del hombre a la realidad en general. Es así que en el proceso onto creador de la praxis humana se funda una comprensión del ser. Mediante la praxis el hombre se diferencia del mundo animal y de la naturaleza inorgánica, estableciendo una relación con el mundo como totalidad; es por ello no sólo un ser antropológico sino también “antropocósmico” (Kosik, 1965).

Es necesario desarrollar una conciencia desalienda en relación con ese mundo, puesto que las prácticas sociales están cada vez menos guiadas por un desarrollo conciente y autónomo. Para que estas prácticas se transformen en usos plausibles del hombre es capital que revelen los contenidos definitivos para el desarrollo de la esencia humana.

Ahora bien para cerrar este capítulo resta vislumbrar por un lado, que la alienación no es en rigor necesaria de la vida cotidiana; y por otro si pertenece o no a un determinado momento histórico.

El motivo de la alienación no es la estructura en sí de la vida cotidiana, sino las relaciones sociales.

Coincidimos con Heller cuándo dice lo siguiente:

...” aunque constituye un terreno propicio para la extrañación, no es de modo alguno extrañada por necesidad...a consecuencia de su estructura, sino sólo en determinadas circunstancias sociales...” (1985: 65-67).

De esta forma la autora plantea que el hombre nace en un mundo en dónde la alienación ya está situada, y no depende de cada hombre el someterse o no a los comportamientos alienados de ese mundo.

“La vida cotidiana es, de todas las esferas de la realidad, la que más se presta a la extrañación. Por causa de la copresencia “muda”, en-sí, de particularidad y especificidad, la actividad cotidiana puede ser actividad específica no conciente, aunque sus motivos sean como normalmente lo son, efímeros y particulares. En la cotidianidad parece “natural” la disgregación de ser y esencia...el hombre agotado por y en sus “roles” puede orientarse en la cotidianidad con sólo cumplir adecuadamente con ellos...” (op.Cit.: 65).

A modo de síntesis colocamos ésta interrogante: ¿pertenece la alienación a un momento histórico-social determinado?

Según Netto:

“El problema axial de la vida cotidiana contemporánea...reside no casualmente en el conjunto de procesos y fenómenos conducentes a una forma peculiar de alienación, la reificación – por más distintos que sean los enfoques de la cotidianidad (...), todos coinciden en este diagnóstico: lo típico de la vida cotidiana contemporánea, aquélla propia del capitalismo tardío, es la reificación de las relaciones que el individuo en cuanto tal desenvuelve” (1987: 86).

Por su parte Heller anuncia lo siguiente:

“Hay extrañación desde que existe un abismo entre el desarrollo humano-específico y las posibilidades de desarrollo de los individuos humanos y la participación conciente del individuo en ella. Este abismo no ha tenido la misma profundidad en todas las épocas ni para todas las clases sociales...en el capitalismo moderno se ahondo más allá de toda medida...” (1985: 66).

A diferencia de estas posturas, las cuales visiblemente manifiestan que la alienación ha vivido desde siempre en la vida cotidiana más allá de que el capitalismo ha incentivado este proceso de forma brutal, encontramos la visión Luckacsiana. Este autor entiende que la enajenación es un producto axiomático de la sociedad capitalista, así lo expresa *“...el problema de la alienación es un problema específico de ésta época, un problema del capitalismo moderno” (1923: 124).*

Al respecto nos ubicamos en la postura que sostiene que la producción capitalista ha propiciado con gran ímpetu el desarrollo de procesos que promueven la alienación. Cada época histórica está atravesada por diferentes

procesos que encierran con mayor o menor medida una cuota de alienación de la vida cotidiana, lo cual no significa que no exista

De ahí la relevancia que debe darse al desarrollo de una práctica profesional “consciente” y despojada de optimismo acrítico sobre las formas disfrazadas en que la realidad y más específicamente las relaciones sociales se nos presentan.

CAPÍTULO 3: “EL INDIVIDUO Y LA HISTORIA EN LA COTIDIANIDAD”.

¿Qué nos ha estimulado a reflexionar sobre estas categorías?

Como hemos dicho, el Trabajo Social interviene a través de su práctica en los procesos de objetivación de los sujetos en el marco de un contexto socio-histórico concreto. Por tanto desligar a los sujetos de la historia y de su historia sería caer en un error que obstaculizaría no sólo la intervención sino también el terreno de la investigación. La relación del individuo y la historia y de aquél con la realidad social en la cual está inserto, no es lineal ni unívoca, contrariamente es una relación en constante movimiento y mutación resultado de infinitas determinantes sociales y culturales.

Por tal motivo, consideramos que se torna imperativo recurrir al pasado, para entender las acciones y comportamientos presentes de los sujetos con respecto a la historia y con respecto a su propia historia. Sartre (1970) afirma que para comprender los actos de los otros y de nosotros mismos es ineludible con valor heurístico: constatar el acto inicial y ver cómo se desarrollaron los resultados, o concebir de igual manera como esta la realidad hoy y ver que la propició, cual fue el inicio. Tanto si nos remontamos hacia atrás en la historia o hacia adelante (progresivo-regresivo) lo que el autor establece, es que lo capital es la objetivación, dado que el hombre se define por su proyecto histórico y éste constituye la negación de lo existente para superarlo.¹¹

No puede haber historia sin la actividad humana, por tanto es la actividad consciente del individuo que hace viable el desarrollo continuo de la

¹¹ Esto está íntimamente relacionado con la *continuidad* en la acción histórica de los sujetos, cuestión a la que volveremos luego.

historia. La dualidad "individuo-historia" no es más que otra expresión para referirnos al problema "individuo y sociedad" (Schaff, 1967).

Para Marx y Engels:

"La historia no hace nada, ella no posee una enorme riqueza"...! Es el hombre quién hace, posee la lucha, todo; no es la historia quién usa al hombre como medio para realizar sus fines como si fuese una persona individual: sino la actividad del hombre que persigue sus fines" (Marx y Engels in Schaff, 1967: 153).

A los efectos de estudiar la relación (sobre la cual discutiremos más adelante) entre la historia y el individuo, Kósik coteja entre dos posturas teóricas. Una que afirma que los grandes individuos crean la historia; para la otra la historia toma forma a partir de fuerzas supraindividuales, tales como: "el espíritu universal" de Hegel y/o las "masas" de los populistas, etc.

Es dable anotar que para una de ellas el individuo no sólo crea la historia, sino que también es instrumento de ella ya que presenta su actividad particular como expresión de lo universal: es la historia la que se manifiesta en sus actos. Visión esta-dice Kósik- que nos sitúa en el punto de partida de la concepción universalista, la cual afirma que la historia es una "*potencia trascendental*", el individuo es histórico sólo en la medida en que expresa a través de su acción, las leyes de las fuerzas supraindividuales. Se convierte entonces en un "autómata histórico", el conocimiento (información) y la voluntad (acción) son suficientes para cumplir su función, mientras que el resto de sus cualidades quedan relegadas desde el punto de vista de su papel en la historia¹². Aquí radica la diferencia de estas concepciones opuestas con la concepción marxista del individuo y la historia.

Es en el proceso de la historia en la vida cotidiana, dónde se manifiesta la esencia humana, es estructurada y ampliamente heterogénea. Además el curso de la historia es un proceso de construcción, de formación de valores y este se refleja en la estructura interna de las esferas de la realidad. (Heller, 1985).

Def

¹² La concepción para la cual el gran individuo, su actividad particular es la realización de las leyes universales, desemboca-según Kósik-, en la idea de que estas funciones pueden ser plasmadas más eficazmente por las instituciones. Estas requieren para su funcionamiento no ya un "gran individuo" sino individuos medios.

Al referirse a la esencia, Marx indica que los rasgos característicos son el trabajo, la socialidad (historicidad) la universalidad, la conciencia y la libertad. Para Heller, si bien estos aspectos (a diferencia de la actividad vital animal) son distintivos de la esencia del hombre, su desarrollo concreto tiene lugar en el desenvolvimiento de la historia:

“...en el curso de la historia el hombre ha podido llegar a ser (hasta ahora a través de la alienación) cada vez más productivo, cada vez más social (histórico), cada vez más conciente y libre: es decir podemos hablar de un desarrollo de la esencia humana sólo y en la medida en que el hombre desarrolla estas características...” (1994:89).

Entre el individuo y la historia coexiste una estrecha relación. Para entender esta vinculación no es apropiado estudiarlos separadamente, por el contrario su relación se entiende teniendo en cuenta la dependencia mutua de ambos (Kósik, 1968).

A los efectos de ampliar esta reciprocidad entre ambas categorías, para quiénes el individuo es un mero instrumento de la historia, es posible entrever una secuela de la teoría teleológica. Para ella la historia sería el “andamiaje” con la cual se cimienta un edificio; el “andamiaje (de carácter provisional) es diferente y separable del edificio (de carácter perdurable).

En los términos de Kósik:

“...No se puede separar el “edificio” de la historia del “andamiaje” con cuya ayuda se ha construido este edificio. Lo particular y lo universal se ínterpenetran y el objetivo realizado es igual en cierto sentido, a la suma de medios utilizados...Los principios de lo universal y de lo particular...no constituyen el punto de partida o la base (principium) de la que nace y por la que la realidad se hace explicable, sino más bien grados o etapas deducidos de este mismo movimiento y petrificados (1968:12-13).

En otros términos, Marx plantea su oposición con respecto a la teoría existencialista o personalista, que afirma que la independencia del individuo de la sociedad (y de la naturaleza) se refiere al lado animal del hombre, sentido en el que el hombre no se distingue de los animales. Para esta concepción el hombre es considerado autónomo en la medida que es independiente de la sociedad y naturaleza como unidad espiritual específica.

Para el marxismo:

“...un individuo humano es como parte específica de la naturaleza animada (...) un producto de la sociedad y en este sentido, la totalidad de las condiciones sociales. En tal formulación el individuo humano no es “autónomo” en relación a la sociedad; por el contrario se muestra dependiente de ella como producto de la sociedad (Schaff, 1967:158).

En efecto siguiendo a Schaff (1967), la conciencia se encuentra limitada por el mundo objetivo. Marx y Engels en “La Ideología Alemana”, afirman que los individuos reales y actuantes determinados por el desarrollo de las fuerzas productivas son los productores de sus representaciones; son ellos quiénes al desdoblarse su producción material y su intercambio material, modifican no sólo esta realidad sino además su pensamiento y los productos de éste. Afirmando esto anunciaron que *“no es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia”* (1985:26). Prueban de este modo que el individuo se encuentra de cierta forma como un “prisionero”¹³ de la sociedad, no sólo –dice Schaff- porque como unidad de las condiciones sociales es el producto de aquélla, sino también porque se encuentra subordinado como un “dispositivo” activo en la regularidad objetiva de la evolución social.

Ahora bien es momento de preguntarnos lo siguiente: ¿participan los individuos como auténticos creadores y actores en el papel que representan en la historia? Y ¿es esta representación privilegio de algunos o puede formar parte de ella cualquier individuo?

Retornemos a lo determinado por Kósik respecto a la relación existente entre el binomio individuo e historia. Para dilucidar esta duda, el autor cita a Marx, quién concibe el materialismo histórico como un método que:

“asimila la historia real, profana de los hombres en cada siglo” y representa a estos hombres a la vez como autores y actores de su propio drama. Pero desde el momento en que os representáis como los autores y actores de su propia historia, habéis llegado, dando un rodeo, al verdadero punto de partida...” (Marx in Kósik, 1968:14).

¹³ Al referirnos a éste término no lo hacemos con una connotación literal, sino que pretendemos indicar la dependencia del individuo con la sociedad.

Antes de inmiscuirnos en la segunda cuestión, es conveniente precisar lo siguiente: si bien es cierto que el hombre es creador y autor de la historia, asimismo es cierto que requiere del factor continuidad para esta creación. Es decir, las acciones del individuo en la historia tienen su base en los resultados de acciones precursoras de otros hombres, de lo contrario la especie humana no progresaría en lo más mínimo, perdiéndose la riqueza del movimiento dialéctico de la historia. Kósik en su obra "Dialéctica de lo concreto" lo enuncia de la siguiente forma:

"...La praxis objetivante y objetivada de la humanidad-como fuerzas productivas, lenguaje, formas de pensamiento, etc.-, sólo existe como continuidad de la historia en relación con la actividad de los hombres. La praxis objetivante y objetivada de la humanidad es el elemento perdurable y constante de la actividad humana...Puesto que la práctica objetivante y objetivada del hombre sobrevive a cada individuo y es independiente de él, la mayoría de las veces el hombre se interpreta a sí mismo, e interpreta su historia y su futuro, ante todo, en función de su propia creación..." (1967:257-258).

Al referirnos a la segunda interrogante, enfatizamos que la representación como principio establece la unión del individuo con la historia, determinando así su interdependencia, cuestión que se mencionó más arriba. La historia vista como representación, es integradora, en la medida en que todos toman parte en ella, desde las grandes personalidades hasta los individuos mediocres (Kósik, 1994).

El papel que los individuos representan en la historia no está prescrito por anticipado, los individuos no "retozan" el papel de simples marionetas, sino que la historia es un "juego real", un "drama real", el "juego de la realidad".

"...el curso y los resultados de ésta están contenidos en el juego mismo, es decir resultan de la actividad histórica de los hombres". Asimismo indica que su resultado, la victoria de la razón o de lo irracional, de la libertad o de la esclavitud, del progreso o del oscurantismo, no se adquiere nunca por anticipado o fuera de la historia, sino únicamente en la historia y en el desarrollo de ésta. También el elemento de incertidumbre, de incalculabilidad, de apertura y de falta de conclusión, que se presenta ante el individuo en acto, bajo la forma de la tensión y de la imprevisibilidad, es un componente constitutivo de la historia real (Marx in Kósik, 1968: 18).

Queda claro que para esta concepción la razón sólo se crea en el desarrollo mismo de la historia, alcanzando su propia racionalidad en su materialización.

Según Kósik (1991), el individuo no siempre participa activamente en la historia, sino que por el contrario puede ser un simple observador; que por cierto puede tener la intención de entrar en ella; también está el que ya ha participado del “juego” de la historia y por último el que participa y observa al mismo tiempo.

“...Hay efectivamente una diferencia entre las consideraciones referidas al sentido del juego y la reflexión sobre el modo de asimilar la técnica y las reglas del juego para que éste tenga un sentido para quién lo ha entendido como su propia oportunidad y la ocasión de hacer valer sus posibilidades” (op.Cit.: 20).

¿Desde que momento participa el individuo en el proceso de desarrollo histórico?, y ¿de que manera el individuo va construyendo y realizando la historia?

Estas interrogantes remiten al origen mismo del individuo como ser histórico y social, como Ser que se humaniza en la historia. El hombre es Histórico, en tanto que objeto de la historia, en la medida que está determinado en el escenario histórico, social y cultural, y en tanto que la historia es el resultado de sus acciones. Esto es, el hombre participa en los procesos objetivos de la historia(a los que está también sumiso, según Schaff) porque es por sí mismo un producto y productor infalible de ella.

¿Que lugar le cabe a la historicidad en los procesos y leyes de continuidad objetiva, en los que interviene el individuo?, ¿constituye aquélla un privilegio de algunos individuos?, ¿Significa acaso que los individuos pueden convertirse en “grandes hombres”?

Para dar respuestas a estas cuestiones, reseñaremos las ideas de Kósik.

El autor señala que la historicidad es condición previa de la historia, ya que ésta última es objeto y ley de la continuidad. La historicidad es un elemento constitutivo de la estructura del ser del individuo, por tal motivo, todos se favorecen de ella. Es así que tanto la historia cuanto los sucesos históricos en la vida del hombre, no podrían proyectarse si éste no ostentara el elemento de la historicidad.

Refiriéndose a la tercera cuestión, el autor expresa que esto no significa que todos puedan ser grandes hombres, y que si no lo son es a causa de circunstancias particulares; ni aún luego de ser superada la reificación social, podrían convertirse en grandes hombres.

Sin embargo, pensamos que el hombre en tanto que praxis, puede sintetizar lo humano –genérico, y es en el espacio histórico dónde tal unidad transcurre.

“El individuo (la individualidad) contiene tanto la particularidad como el hombre genérico que funciona consciente e inconscientemente en el hombre (...). El desenvolvimiento del individuo es antes que nada, de ningún modo exclusivamente, función de su libertad fáctica o de sus posibilidades de libertad. La explicación de esas posibilidades de libertad origina, en mayor o menor medida, la unidad del individuo, la “alianza” de la particularidad y genericidad para producir una individualidad unitaria” (Heller, 1985:23).

Del mismo modo Marx esboza:

“La vida individual y la vida genérica del hombre no son distintas, por más que, necesariamente, el modo de existencia de la vida individual sea un modo más particular o más general de la vida genérica, o sea la vida genérica una vida individual más particular o general...El hombre así, por más que sea un individuo particular (y justamente es su particularidad la que hace de él un individuo y un ser social individual real), es, en la misma medida, la totalidad, la totalidad ideal, la existencia subjetiva de la sociedad pensada y sentida para sí, del mismo modo que también en la realidad existe como intuición y goce de la existencia social y como una totalidad de exteriorización vital humana”(1844: 12).

En el curso de la historia el hombre se ve enfrentado a múltiples alternativas, teniendo como desafío el escoger libremente entre ellas. Lo importante es constatar-dice Schaff- cómo el hombre condicionado socialmente y (como mencionamos precedentemente), subordinado por los procesos objetivos de la historia, va eligiendo entre las diversas posibilidades.

Evidentemente, el individuo conquista mayor libertad, cuanto más ha mediado su consciencia en la elección de las alternativas que se ha propuesto alcanzar. Elección que no es impuesta por una fuerza externa, cuándo es producto de una reflexión revestida de libertad y en base a un fijado sistema de valores.

Esta cuestión de la libertad nos muestra de que manera el individuo se va entrelazando con la historia.

Paúl Sartre habla del campo de los posibles, introduciendo la idea de que ningún ser humano prescinde de “ese” campo.

El campo de los posibles es el lugar dónde el individuo puede moverse con cierta libertad. Cuándo el individuo nace, ya está determinado el campo de sus posibilidades, es decir, al momento de nacer este campo ya existe y ello es por su “origen de clase”. Para el autor la clase social a la que el individuo pertenece, también es determinante de sus condiciones materiales de vida, las cuales igualmente forman parte del campo de sus posibles. Estas condiciones materiales de vida están “determinadas por el lugar que ocupa en los procesos productivos (trabajo)” (Sartre, 1970).

De esta manera, cuándo las condiciones materiales del hombre no son favorables en ese campo de posibilidades, queda limitado su proyecto histórico.

Con una idea similar a lo que hemos venido exponiendo, Agnes Heller, piensa que el individuo cuándo hace una elección, la hace generalmente teniendo en cuenta valores concretos-valores genéricos-, significa que es de acuerdo a su interés que ese individuo se arroga aspiraciones y valores como sus motivaciones. Continúa anunciando lo siguiente:

“todo hombre nace en una situación concreta, y por ello el campo de sus alternativas está siempre definido. No existe ninguna elección en la que esta delimitación no esté presente y no actúe, con mayor o menor amplitud, en la forma de un círculo más estrecho o más amplio. Sin embargo, el parangón con el “círculo” no encaja bien. El mundo externo no constituye un obstáculo, sino que al mismo tiempo es un momento vivificador de la autonomía. El mundo externo establece las tareas, los problemas, los deberes.” ¿Qué es el deber? Lo que exige el día” dice Goethe. Cada autonomía es, por ello, una autonomía relativa”. (1994:105-106).

Es dable indicar, que los valores son interiorizados por el individuo, gracias a las diversas formas de la educación social, o sea a los procesos de socialización. En este proceso, se concreta entre otras cosas, la relatividad social (histórica) del hombre. Es por ello que Schaff plantea, que existe una libertad de acción, asentada en este sistema de valores que el individuo

introduce para sí. En primer término, se trata de sistemas de valores muy graduales, en dónde éste se coloca cotejando los diversos factores; en segundo término, se trata de la combinación o del encuentro, de una diversidad de valores. Además la personalidad humana constituye un valor. Hagamos un paréntesis para cuestionarnos: ¿a que aludimos cuándo hablamos de valor? Heller es la autora que más ha hecho hincapié en el tema de los valores, por ello tomaremos su definición. Es valor todo lo que permite la evolución de la esencia humana. La conditio sine quanon del despliegue de los valores de las demás esferas, es el desarrollo de las fuerzas productivas. Es valor:

“...todo lo que pertenece al ser específico del hombre y contribuye directa o mediatamente al despliegue de ese ser específico (...) todo aquello que en la esfera que sea y en comparación con el estado de cada momento, contribuya al enriquecimiento de aquellos componentes esenciales; y se puede considerar desvalor todo lo que directa o mediatamente rebaje o revierta el grado alcanzado en el desarrollo de una determinada componente esencial. El valor es, pues, una categoría ontológica social (...) es expresión y resultante de relaciones y situaciones sociales...El despliegue de valores es...”el despliegue de esas fuerzas (fuerzas productivas) pues este despliegue significa, directa y mediatamente el de las capacidades humanas (Heller, 1985:24).

De este modo Heller concibe que el desarrollo de la historia, se pueda mostrar mas loable en el desarrollo de las fuerzas productivas, aunque con esto se da el fenómeno de divergencia entre posibilidad y realidad. Podemos interpretar que el desarrollo de los valores no es sólo la realidad de estos, sino también su posibilidad y según ella, mientras haya humanidad e historia habrá también desarrollo. Si bien la historia es la sustancia de la sociedad, la sociedad es siempre un complejo dado, con un método de producción dado, y con clases y alternativas dadas.

Al comienzo hemos señalado que la libertad le permite elegir al hombre entre alternativas variadas. Pero visto así, lo que antes parecía simple se torna complejo cuando estudiamos las condiciones en las que esta libertad se realiza. Para este estudio Schaff destaca dos situaciones: la primera (no tan compleja) versa sobre los diferentes sistemas de valores que se le presentan al individuo y se da cuando debe decidir en su acción social afrontando las

consecuencias de su elección. Resulta entonces lo que a continuación el autor expresa:

“la elección de un determinado sistema de valores determina la orientación de otras elecciones, en que se realiza la libertad del individuo, si la actitud del individuo en cuestión fue consecuente” (1967:167).

La situación se complejiza, al momento de elegir un determinado sistema de valores con el cual luego se entra en conflicto, independientemente de la elección escogida. Dice el autor que esto acontece en el momento en que discordamos con un determinado valor y a menudo tiene lugar en la vida cotidiana, de ahí las “tragedias personales”.

Es preciso sintetizar lo referido retomando nuevamente las palabras del autor:

“...El hombre es libre, en la medida en que pueda proceder, en su acción, de esta o de aquella forma, emprender una determinada acción o dejar de hacerlo. Quitamos o limitamos su libertad, cuándo le quitamos, de una o de otra forma, la posibilidad de escoger” (op.Cit.:169).

En el capítulo que antecede, hemos hecho referencia a que extrañamiento es un proceso de despersonalización y “descomposición del individuo”, en la medida en que este no se reconoce con sus obras, no identificándose con su ser genérico para-si. Nos encontramos ante la alternativa del “individuo o la sociedad”, emergiendo así al decir de Schaff, una desemejanza entre los intereses de la sociedad y los del individuo.

Esta alternativa carece de sentido, si consideramos como hemos explicitado, que el hombre nace en sociedad y aun cuando está determinado en cierta medida por la misma, es él quien finalmente produce la sociedad y solo él quien la puede cambiar. De acuerdo con ello es que afirmamos junto con la concepción de Marx que no existe una fuerza ajena a él llamada historia o destino que lo condicione. Al referirse a “esa” fuerza Heller expresa:

“ Al revés del hombre particular, cuyo destino se le aparece siempre como una potencia suspendida sobre él, el individuo asume el destino como destino propio” (1994:106).

Creemos que se trata de adoptar una actitud crítica y reflexiva ante los procesos de la historia como sujeto trascendente. El individuo tiene la posibilidad de cambiar la realidad que se le presenta como propia, pero con apoyo de aquéllos que comparten su misma situación.

Pensamos que es en este escenario que el individuo puede convertirse en un sujeto activo de la historia, modificando de esta forma la realidad y las condiciones sociales, ejerciendo una práctica revolucionaria. Es mediante esta práctica o conciencia revolucionaria que tiene la posibilidad de manifestar su humanidad, así como su independencia.

“Ser independiente es tener con los demás una relación tal que la libertad puede producirse en ella, es decir, realizarse en ella. La independencia es la historicidad: es un centro activo dónde se interpenetran el pasado y el porvenir, es una totalización en la que se reproduce y se anima en lo particular (en lo individual) lo que es común a lo humano” (Kósik, 1968:29).

Reflexionamos expresando que: a la hora de concebir el binomio individuo-historia, no podemos y no debemos concederle arbitrariamente una conciencia y voluntad determinada (ni “inicua” ni “épica”) a los sujetos protagonistas de la historia, así como de ninguna forma concebir la historia “sin individuos”. En la historia intervienen sujetos con una conciencia socialmente limitada (intervienen en un momento socio-histórico definido) que buscan objetivos que entran en colisión con otros sujetos que también buscan sus objetivos, a partir de la inclusión en la trama de las relaciones sociales ya conquistadas y fundidas en la propiedad privada de los medios de producción.

“Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen como quieren; no la hacen bajo circunstancias elegidas por ellos y sí bajo aquellas circunstancias con las que se enfrentan directamente, heredadas y transmitidas por el pasado” (Marx, 1978: 329).

La autonomía del hombre se logra, como hemos venido insinuando en más de una oportunidad, cuándo el hombre como hombre individual real, se torna ser genérico en la totalidad de su praxis, esto es en su trabajo, en sus condiciones individuales, en su vida práctica.

La libertad como dice Kósik (1967) es la actividad misma de la historia que posibilita los modos de convivencia adecuados en un determinado espacio social.

REFLEXIONES FINALES.

¿Qué nos resta por pensar y deliberar sobre la exposición compartida con los lectores?; ¿de que forma aborda y piensa la profesión a la vida cotidiana, ¿Por qué consideramos significativo el estudio de la vida cotidiana para el Trabajo Social?

En el transcurso de este punto iremos haciendo referencia a estas interrogantes, pretendiendo perpetrar una síntesis de todo lo dicho en esta monografía.

Este análisis nos ha permitido hacer “emerger” el laberinto social en que nos encontramos, así como tratar de develar, explicar y entender las diferentes facetas en que el fenómeno es presentado ante nosotros, estableciendo un “rodeo” como dice Kósik en el conocimiento para llegar a su esencia.

La vida cotidiana se transforma así en un campo merecedor de ser investigado por aquéllas disciplinas que intervienen en el terreno de lo social., El Trabajo social a través de su práctica interviene en los procesos de objetivación de los seres humanos en el marco de un contexto socio-histórico determinado.

Las instancias de producción y reproducción del ser social tienen lugar en el cotidiano, el hombre produce su objetividad y subjetividad realizando su praxis en “su propia cotidianidad” ya determinada social e históricamente, su historia, su presente y futuro.

De lo dicho, podemos teorizar lo siguiente: es en la praxis dónde el ser humano se objetiva, es allí el lugar en el cuál se manifiesta su subjetividad objetivada. Es a partir de su sincrónica manera singular y genérica, de su forma de pensar sentir y actuar, que podemos entender al sujeto. Por otra parte, es en el cotidiano dónde se vigorizan y transfiguran las condiciones de vida más amplias, productos de una totalidad social concreta.

Sabido es que nuestra profesión ha intervenido e interviene en la esfera de la vida cotidiana, sin embargo hoy se ha enfocado a problematizar y conceptualizar éste ámbito.

El campo de acción en el que interviene el Trabajo social, se remite generalmente a la relación sujeto-necesidad. Ello quiere decir que intervenimos en la vida cotidiana de los sujetos, cuándo a éstos se les dificulta reproducir su existencia diaria.

Así, el Trabajo social visualiza los problemas sociales en la medida en que afecta en el cotidiano de los seres humanos, entendiéndolos como la articulación de aspectos psíquicos, materiales y sociales.

Según Jorge Gissi:

“El Trabajo social tiene en su peculiaridad disciplinaria un “objeto material” que es lo social (...) y “un objeto formal” que es la transformación a nivel individual, micro y macro-social, de algunos problemas sociales, apuntando a un objeto general de bienestar de cada uno y de todos los miembros de la sociedad en relación con el desarrollo social pleno en todos sus aspectos...” (1995: 30).

Si bien es innegable que intervenimos la mayor parte de las veces en el cotidiano de los sujetos con dificultades de reproducir su existencia, también es verdad que este sujeto (bajo condiciones ya dadas) es constructor de su propia realidad. Es vital que éste sea quien transforme las condiciones que le resultan adversas a través de la participación en los diferentes ámbitos de la sociedad.

La misma lleva consigo una concientización y una modificación respecto a las condiciones no deseadas. Mediante una praxis social y política es que se pueden desarrollar estos procesos de concientización y problematización, que son necesarios para generar innovaciones. Dichos procesos como Trabajadores Sociales deben estimularse de forma permanente, y con un remarcado contenido ético-cultural.

Unido a ello creemos que los mismos no son meros observadores del todo real del que forman parte, sino sujetos activos. Estos sujetos producen conocimientos y significados de la realidad en la que se encuentran inmersos,

siendo generadores y portadores de un conocimiento popular que les es propio y que posee su propia lógica de producción, diferente de la del conocimiento científico. Por lo tanto, éste último no es el único considerado válido sino que, en la interacción de éste con el conocimiento popular surge un nuevo conocimiento. El sujeto, en tanto otro, debe ser respetado desde su diversidad y su derecho a decidir. Es capital entonces dejar de lado la omnipotencia y la omnisapiencia del técnico, valorando al otro como partícipe necesario para el cambio y la transformación. Todo conocimiento producido tiene un por qué y para qué, ligado a este cambio.

Es así que la profesión y como Trabajadores Sociales, debemos reconocernos como co-protagonista de un guión junto con otros actores; con diferentes grados de incidencia y responsabilidad, con aportes específicos, pero en suma, como integrante de un conjunto de actores que hacen su historia y se reconocen productor y producido por ella.

De la mano con lo que hemos venido diciendo y teniendo presente la interrogante de cómo piensa y aborda nuestra profesión a la vida cotidiana, le dedicaremos unas líneas a la producción de conocimiento desde la misma.

El Trabajo social ha atravesado y atraviesa una gran disyuntiva en la producción de conocimientos para “captar” e interpretar la realidad social.

Desde nuestro origen se ha venido discutiendo la articulación entre interpretación e intervención. De esta forma se han consolidado dos polos, por un lado uno dedicado a describir e interpretar y el otro limitado a la acción (Matus Teresa, 1993). Se va construyendo un Trabajo Social que se ve a sí mismo con el énfasis depositado en uno de esos polos.

En todo proceso de conocimiento, es imprescindible que tanto la intervención como la investigación estén presentes.

En este sentido, la autora a continuación expresa:

“la investigación no es sólo una herramienta en el proceso de intervención, sino que se inscribe en la posibilidad misma de constituir la práctica profesional. Por eso la problematización de situaciones que no conducen de manera inmediata a un diagnóstico para la acción, no sólo no están vedadas al Servicio Social, sino que

constituyen una apuesta estratégica en dirección a sustentar una práctica crítica”(Grassi, 1994:51),

Sabido es que en el campo de conocimiento ha predominado el positivismo como paradigma hegemónico, pero la dialéctica exige otros puntos de vista ideológicos. Se introduce la totalidad como categoría central y recurso epistemológico para el conocimiento. Esta es entendida como una óptica desde la que se delimitan campos de observación de la realidad, los cuales posibilitan registrar la articulación en que los hechos adquieren su significación específica.

La fragmentación se ha hecho presente desde nuestro origen, surgiendo así la dicotomía teoría-práctica.

Sin embargo, son ambas fundamentales para cualquier práctica científico-social, pues no podemos entender la realidad social únicamente desde la teoría, ni pensarla únicamente desde la empiria.

La relación teoría-práctica funda una relación de suma importancia para el Trabajo Social. Constituyen momentos inseparables del proceso de conocimiento, y deben ser consideradas en su unidad. La teoría no sólo se alimenta en la práctica social e histórica sino que representa asimismo la fuerza transformadora que enseña a la práctica las vías para la transformación (Kameyama in Silvia Rivero: 2).

En sentido semejante compartimos el pensamiento de Matus al afirmar lo siguiente:

“ ...ya no es posible reducir las interpretaciones sociales a modelos duales de operación...uno de los mayores desafíos para las Ciencias Sociales Latinoamericanas es encontrar distintas formas de entender y nombrar lo que sucede...Para muchos Trabajadores Sociales es un hecho comprobado que las prácticas son una de las fuentes permanentes de aprendizaje, conocemos mientras actuamos, y que estos conocimientos están referidos tanto a los problemas que enfrentamos como a las personas con las que trabajamos...Sin embargo es también una realidad la gama de dificultades presentes para hacer emerger desde allí unos conocimientos que puedan ser recuperados, ordenados, elaborados y traducidos en nuevas propuestas...así se pierde la oportunidad de ir acumulando y enriqueciendo un cuerpo de conocimientos que

fortalezcan al Trabajo Social y que puedan confrontarse con el conocimiento acumulado por otros...(1993: 4-5).

El descifrar nuestro posicionamiento epistémico está enlazado a la forma de construir posible conocimiento para abordar la realidad, en suma para abordar la vida cotidiana. Desde una postura de rigurosa crítica continuar produciendo pero sin abandonar las contradicciones de nuestro reflexionar.

Para ponerle punto final a estas reflexiones es preciso retomar aquella interrogante que nos planteamos al comienzo y que constituye el motor que nos ha instigado al estudio de este tema. La interrogante de la que hablamos es de la centralidad, el significado que tiene el estudio de la vida cotidiana para nuestra profesión.

La premisa fundamental de la que partimos es que no existe vida humana sin vida cotidiana. Reiteramos que el estudio y análisis del cotidiano se convierte en una categoría fundamental para cualquier profesión de corte social; por lo demás nos permite jerarquizar el fenómeno en el mismo proceso de la realidad.

Ninguna persona, y ni siquiera ninguna de las diferentes miradas de la realidad social (profesiones) pueden escapar del entramado de lo cotidiano, es decir estas diferentes miradas son absorbidas por la esfera de la vida cotidiana.

En este sentido, el Trabajo social no es ajeno a esas consideraciones, ya que es en esta esfera que nuestra práctica se desenvuelve. Es en este contexto dónde el individuo y el Trabajador Social (como individuo y profesional), realizan su práctica.

Se torna relevante entonces, el análisis de la vida cotidiana, ya que nos permite entender la realidad social en la cual el Trabajo Social está inserto, realidad que no puede ni debe soslayar para el ejercicio de su práctica. Ésta amerita una mirada reflexiva de la sociedad moderna.

En este sentido y para culminar ampliaremos la idea que ya de alguna manera fue desarrollada en la introducción, en la cual Henri Lefebvre (1972) nos muestra que la vida cotidiana es un espacio propicio para ser controlado por el sistema capitalista. De esta forma se controla a las personas y la

producción de subjetividad, con el aberrante propósito de promover una vida cotidiana acorde a sus intereses y lógica de producción y reproducción social.

Los estudios de Lefebvre con respecto al cotidiano se enmarcan en los procesos histórico-sociales que comienzan a mediados del siglo XX. La posición que el autor tiene de los procesos que más han sobresalido en esos años está contagiada de pesimismo.

Complementaremos también esta perspectiva con aportes de Brant Carvalho.

Lefebvre propone algunas formas para calificar a la sociedad moderna: La primera de ellas es “sociedad de la abundancia”. Pero ¿Cómo llamarla de tal forma, cuándo en realidad en la sociedad moderna abunda la penuria?

Al respecto plantea que esta forma de calificarla pone en tela de juicio la idea misma de abundancia, por las nuevas formas de escasez presentes en la sociedad; entre ellas encontramos la “escasez del espacio”, “escasez del deseo”, la “escasez de alimentos”. Esta designación termina siendo abrigadora de las nuevas formas de escasez y de la pérdida de sentido de la abundancia. Ello porque antaño esta representaba la evolución de la sociedad y tomaba forma en la “fiesta”.

De esta forma, señala que se da paso a otra forma de llamar a la sociedad moderna, y ésta es “sociedad del ocio”. Aquí se ponen en juego los valores unidos al trabajo. La división social del trabajo trajo aparejado la expropiación del trabajador con respecto a los productos que crea. Por esta causa esta designación resulta inconveniente. El autor entiende que el ocio se va volviendo indispensable en la sociedad actual, ya que el ritmo de vida exigido por esta crea aquello tan presente hoy día como el estrés y agotamiento. Asimismo resulta inconveniente, dado que no hay valores propios del ocio. Las formas que éste adquiere nos son dadas, ya organizadas, siendo dependiente del trabajo del hombre.

En tercera instancia, el autor explora lo que se ha dado en llamar, “la sociedad de consumo”. Aquí se plantea que el acto de consumir, se convierte en un acto en si mismo, el consumidor es un ser “pasivo” y se ve seducido por los productos que los medios de comunicación promueven. Lo central para el autor en este punto radica en que lo medular no es ni el objeto consumido ni la

figura del consumidor, sino la construcción imaginaria de la felicidad que produce el consumo. En este sentido citemos a Carvalho quien afirma:

“A través de los medios de comunicación, las maquinas y utensilios (...) se presentan como seducción permanente a lo práctico, a lo pragmático, a lo mágico, ilusorio... Consumirlos se torna imperativo de la era tecnológica moderna y condicionante al llamado hombre actual” (1987: 18).

De lo anterior se desprende que el acto de consumir tiene otra faceta, a saber: es un acto imaginario y paralelamente un acto real coaccionado. Simultáneamente se consumen objetos, imágenes, representaciones y signos. Se nos presentan ante nosotros como necesidades que producen satisfacción. La obsolescencia es conditio sine qua non para que ésta lógica funcione, por tanto las necesidades deben envejecer para ser sustituidas por otras.

Ampliando esta visión, retomemos a Carvalho, quien agrega que:

“la seducción agresiva de los medios publicitarios (y el crédito colocado a disposición) quiebran todos los obstáculos al más consumir, lo que permite introducir “estos fantásticos e ilusorios bienes de consumo” a cualquier individuo de cualquier clase social en cualquier condición... No sólo se introducen utensilios y máquinas de uso cotidiano, también los consejos y recetas como mercadería altamente lucrativa. Estas van desde el arte de limpiar y decorar o lavar, cocinar, medicar, hasta el nivel de la manipulación de los sueños y de las fantasías. Recetas inspiradas en la vulgarización de la ciencia, en la astrología, en la clarividencia, en la naturaleza, en las divinidades espirituales de las más diversas” (Carvalho, 1987: 19).

Ahora bien, el consumo también se hace ostensible en el espacio de la vida cotidiana, profundizando esto aún más la alienación. El autor señala que los lugares de paso, tales como la calle, el café, etc. han adquirido más relevancia que la casa, como lugar que albergaba tanta realidad como la calle. En nuestros días, el permanecer en las calles toma sentido en sí mismo, antes eran usadas para circular hoy se usan para habitar.

De lo anterior se desprende, que la forma más propicia para describir este tipo de sociedad en la cual la cotidianidad ha ejercido su gobierno, es la “sociedad burocrática de consumo dirigido”. En este arquetipo de sociedad, lo

cotidiano ya no es rico en subjetividad, por el contrario es objeto de organización externa. Lefebvre plantea que el sujeto de nuestros días está condicionado desde el exterior, por estereotipos, modelos, ideologías.

Si bien ello es cierto, ¿no es acaso el desarrollo de la técnica lo que permite que este se sienta más “liberado”?

El autor fundamenta lo siguiente:

“la diferencia entre la conciencia dirigida desde afuera y la que se dirige a sí misma desaparece, puesto que lo que aparece como interior no es más que el exterior investido y disfrazado, interiorizado y legitimado” (Lefebvre, 1972: 181).

Al parecer en el cotidiano ya no tienen lugar la emancipación ni la condición humana, por el contrario se convierte en un espacio a ser controlado, organizado y planificado, en palabras del autor es la “instauración de lo cotidiano”.

Lo cotidiano instituye una pasarela entre el mundo controlado y tranquilo de cada uno y las incertidumbres y el axiomático desorden de la vida social.

Por lo demás, como indicó Marx (1978:47), la sociedad ya no está integrada de ciudadanos y no predominan en ella vinculaciones colectivo-comunitarias, libres y solidarias, sino que por el contrario, se encuentra absorbida de fetichización. *“El hombre alienado de sí mismo es también el pensador alienado de su esencia (...)*” (Marx in Carvalho, 1987:42).

A la par de lo mencionado compartimos la idea que sigue:

“la insatisfacción (manifestada en la contestación o en la pasividad), la ambivalencia y los sueños contenidos en la vida cotidiana, al tiempo que marcan esa mediocridad, germinan el deseo de ruptura, el deseo y procura de autenticidad del ser hombre enteramente”. (Brant de Carvalho, 1987:42).

BIBLIOGRAFÍA.

- Acosta, Luís. "La perspectiva Histórico-Crítica en el Servicio Social y la tesis del origen "espúreo" de la profesión del asistente social". En Revista de Trabajo Social Nº 32. Buenos Aires, 2004.
- Antunes, Ricardo. Artículo: "La centralidad del Trabajo hoy". Revista "Herramientas" Nº 8. Buenos Aires, 1998-1999.
- Aylwin de Barros, Nidia. Artículo "El objeto del Trabajo Social". S/d.
- Bihr, Alain. "La crisis de la Sociabilidad". En Revista "Herramienta" Nº 14. Buenos Aires, 2001.
- Brant de Carvalho, Maria do Carmo. "O conhecimento da vida cotidiana: base necessária á prática social". En Cotidiano: Conhecimento e crítica. Ed: Cortez. Sao Paulo, 1987.
- Cuadernos Abes Nº 5. "A Producto Do Conhecimento e O Servico Social". Ed Cortez.
- De Martino, Mónica. "La Cosificación del Método en trabajo social. En Revista de Trabajo Social Nº 14. Año VII.
- Donzelot, J.A. "Policia das familias". Ed. General Limitada, 2ª edición. Río de Janeiro, 1980.
- Gissi, George "Trabajo social y Ciencias Sociales". Revista de Trabajo Social Nº 18. Santiago. 1995.
- Guía del trabajo social del Celats. El problema objeto de intervención. S/d.
- Heller, Agnes. "Historia y Vida Cotidiana: aportación a la sociología socialista". Ed. Enlace Grijalbo. Barcelona. 1985.
- Heller, Agnes. "La revolución de la vida cotidiana". Ed. Península. Barcelona. 1982.
- Heller, Agnes. "Sociología de la vida cotidiana".Ed. Península. Barcelona. 1994.
- Iamamoto, Maria Villela. "Relaciones Sociales e Servicio Social no Brasil". 1982.
- Kosik, Karel. "Dialéctica de lo concreto". Ed. Grijalbo. Praga. 1964.

- Kosik, Karel. "El individuo y la historia". Ed. Almagesto. Buenos Aires. 1991. Traducido por Fernando Crespo.
- Lasch, Christopher. "Refugio en un mundo sin corazón. La Familia: santuario o institución sitiada" Ed. Paz y tierra. Río de Janeiro. 1991.
- Lefebvre, Henri. "La vida cotidiana en el mundo moderno". Ed. Alianza. Madrid. 1972.
- León, Ema. "Usos y discursos teóricos sobre la vida cotidiana". Ed. Anthropos. 1999.
- López, Antolín. "Hacia una elaboración técnica y metodológica de un Trabajo Social Latinoamericano". Ed. ECRO. Buenos Aires. 1997.
- Luckás, Georg. "Historia y conciencia de clase: estudios de la dialéctica marxista". Ed. Grijalbo. México. 1923.
- Lukács, Georg. Estética 1. La peculiaridad de lo estético. Volumen 1. Ed. Grijalbo. Berlin Spandau, 1963. Traducido por Manuel Sacristán.
- Marx, Karl. Manuscritos económicos y filosóficos. Tomado de Internet.
- Marx, Karl y Engels, Frederic. "La ideología Alemana". Ediciones Pueblos Unidos y Editorial Cartago. 1985.
- Matus, Teresa. "El dilema de la producción de conocimiento en Trabajo Social". Primer encuentro regional de escuelas de Trabajo Social, Cono Sur. Santiago de Chile, 1993.
- Netto, José Paulo. "Capitalismo Monopolista y Servicio Social". Ed. Cortez. 1992. Traducido por Carlos Montaña.
- Netto, José Paulo. "Razón, Ontología y Praxis". En Revista "Servicio Social y Sociedad" N° 44. Ed Cortez. Brasil. 1994.
- Netto, José Paulo y Brant de Carvalho, Maria do Carmo. "Cotidiano: conhecimento e crítica. Ed. Cortez. Sao Paulo. 1987.
- Palma, Diego. Notas sobre intervención y acción social. En Revista Perspectivas N° 4. Santiago. 1996.
- Parsons. Ficha 59 FCS: La familia norteamericana. S/f.
- Rivero, Silvia. "Investigación y Servicio Social: una relación en construcción". Documento de trabajo N° 6. S/f.
- Revista de Trabajo Social N° 34. "Hacia la construcción de ciudadanía, ante la desigualdad y vulnerabilidad de derechos".

- Sánchez, Vázquez Adolfo. "Filosofía de la praxis". Ed. Crítica. Barcelona. 1980.
- Sartre, Jean Paúl. "Crítica de la razón dialéctica". Tomo 1. Ed. Losada, Buenos Aires. 1970.
- Schaff, Adam. "O marxismo e o individuo. Ed. Civilização Brasileira S.A. Brasil. 1967.