

dio. La vida de muchos hombres termina sin que se haya producido *ni un solo* punto crítico semejante. La homogenización abierta a lo específico no deja de ser excepcional, puntual, más que en aquellos individuos *cuya pasión principal se orienta a lo específico, si es que tienen, además, la capacidad de realizar esa pasión.* Tales son los grandes moralistas ejemplares, los estadistas (revolucionarios), artistas y científicos. A propósito del gran estadista, del revolucionario profesional, del gran artista, del gran científico, hay que decir, además, que no sólo su pasión principal, sino también su *trabajo principal, su actividad básica* promueve la elevación a lo específico y la acarrea consigo. Por eso para esas personas la homogenización en «hombre enteramente» es elemento necesario de su esencia, de la actividad básica de la vida.

Desde luego que el artista, el científico, el estadista no viven constantemente en esa tensión. Tienen también, como los demás, una vida cotidiana, y la particularidad se manifiesta en ellos igual que en los demás hombres. Sólo se suspende durante las fases productivas, y entonces dichos individuos se convierten, por mediación de su individualidad, en representantes del género humano y aparecen como protagonistas en el proceso histórico global. El estadista, que tiene que convencer a su medio, la muchedumbre, y arrastrarla consigo a la acción, o que tiene que influir en los soldados para que tiendan a un determinado objetivo, o resolver complicadas situaciones previendo sus consecuencias, se levanta por encima de sí mismo, se hace llevar, si así puede decirse, por una fuerza «invisible» que a menudo se llama inspiración, pero que no es sino la fuerza elevadora de la decisión humano-específica. El artista parece guiado por una mano «invisible», de tal modo que produce en su obra algo diferen-

te de lo que se proponía producir; le arrastra la fuerza de la objetividad, que extirpa de su creación todo lo que en su intención era aún particular.

No podemos estudiar aquí detalladamente la estructura de la vida cotidiana. Nos limitaremos a aludir a algunos momentos de esa estructura que tendrán importancia para el posterior desarrollo.

Las característica dominante de la vida cotidiana es la *espontaneidad*. Desde luego que no *toda* actividad cotidiana es espontánea al *mismo* nivel, igual que una misma actividad tampoco es idénticamente espontánea en situaciones diversas, en diversos estadios de aprendizaje. Pero, de todos modos, la espontaneidad es la *tendencia* de toda forma de actividad cotidiana. La espontaneidad caracteriza tanto los motivos particulares (y las particulares formas de actividad) cuanto las actividades humano-específicas. El ritmo fijo, la repetición, la rigurosa regularidad de la cotidianidad (rotos en cuanto que se produce el ascenso desde la cotidianidad) no están en modo alguno en contradicción con esa espontaneidad, sino que, por el contrario, lo uno implica lo otro. Ya la asimilación del comportamiento consuetudinario, de las exigencias sociales y las modas —que es en la mayoría de los casos una asimilación no tematizada— exige para su explicación la espontaneidad. Pues si nos dispusiéramos a reflexionar sobre el contenido de verdad material o formal de cada una de nuestras formas de actividad, no podríamos realizar ni siquiera una fracción de las actividades cotidianas imprescindibles y se imposibilitarían la producción y la reproducción de la vida de la sociedad humana. Pero la espontaneidad no se expresa solamente en la asimilación del comportamiento consuetudinario y del ritmo de la vida, sino también en el 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. Lo mismo se puede decir de la mayoría de los motivos explícitamente formulados, aunque no tanto como en el caso de los motivos «mudos».

En la vida cotidiana el hombre actúa sobre la base de la *probabilidad*, en el plano de la posibilidad: entre sus actividades y las consecuencias de éstas hay una relación objetiva de probabilidad. Nunca es posible calcular con seguridad científica la consecuencia posible de una acción. Ni tampoco habría tiempo para hacerlo en la múltiple riqueza de las actividades cotidianas. Pero tampoco es necesario: en el caso medio la acción se puede determinar mediante estimaciones probabilitarias de modo suficiente para alcanzar realmente la meta perseguida. Los conceptos de caso «medio» y de seguridad «suficiente» tienen en este contexto la misma importancia el uno que el otro. El primero apunta al hecho de que son perfectamente posibles casos en los cuales fracasen las consideraciones probabilitarias. En estos casos podemos hablar de *catástrofes de la vida cotidiana*. Consideraciones probabilitarias utilizamos, por ejemplo, al cruzar la calle: jamás calculamos con exactitud nuestra velocidad y la de los vehículos. Nunca *hasta el momento* hemos ido a parar debajo de un vehículo, aunque ello puede ocurrir; pero si antes de cruzar decidiéramos realizar cálculos científicamente suficientes, no llegaríamos a movernos nunca. También el concepto de «suficiencia» indica una frontera dúplice. Significa que en la cotidianidad podemos efectivamente orientarnos y obrar con ayuda de estimaciones probabilitarias, mientras que por debajo de esa

línea, en la esfera de la mera posibilidad, *no* podemos *todavía* conseguirlo, y *no* lo necesitamos ya por encima de la correspondiente frontera superior, en la esfera de la seguridad científica. Como es natural, esa situación implica el riesgo de la acción basada en la probabilidad; pero no se trata de un riesgo autónomamente asumido, sino de un riesgo imprescindible y necesario para la vida. Precisamente eso le diferencia de los riesgos de la individualidad, los cuales son riesgos morales.

Ya la acción realizada sobre la base de la probabilidad indica el *economicismo* de la vida cotidiana. Toda categoría de la acción y del pensamiento se manifiesta y funciona exclusivamente en la medida en que es *imprescindible* para la simple continuación de la cotidianidad; no se manifiesta normalmente con particular profundidad, amplitud o intensidad, pues eso arruinaría el rígido «orden» de la cotidianidad. Y cuanto efectivamente se manifiesta con intensidad mayor disuelve ese orden indefectiblemente, igual si tiende hacia «arriba», levantándonos a lo específico, cosa que no puede nunca caracterizar toda nuestra vida, que si tiende hacia «abajo» hasta el punto de incapacitarnos, como a Oblomov, para la vida.

(El pensamiento cotidiano se orienta a la realización de actividades cotidianas, y en esa medida es posible hablar de unidad *inmediata* del pensamiento y la acción en la cotidianidad.) Las ideas necesarias de la cotidianidad no se levantan nunca hasta el plano de la teoría, y la actividad cotidiana no constituye la práctica. La actividad práctica del individuo no se eleva hasta el plano de la práctica más que si es *actividad específica consciente*; en la unidad viva y muda de particularidad y especificidad, o sea, en la cotidianidad, la actividad individual no es más que *parte* de la práctica, de la ac-

tividad total de la humanidad que, construyendo sobre lo dado, produce algo nuevo sin transformar en nuevo lo ya dado.

La unidad inmediata de pensamiento y actividad implica la inexistencia de una diferencia entre «acierto» y «verdad» en la cotidianidad: lo acertado es sin más «verdadero». Consiguientemente, la actitud de la vida cotidiana es absolutamente pragmática.

Pero hay que aclarar y complementar esa afirmación de que lo acertado es sin más verdadero en la vida cotidiana. El pensamiento cotidiano abunda en pensamientos fragmentarios, material cognoscitivo y hasta juicios que no tienen nada que ver con la manipulación de las cosas ni con nuestras objetivaciones cósmicas, sino que *se refieren exclusivamente a nuestra orientación social*. En la manipulación de las cosas o de nuestras objetivaciones cósmicas la identificación espontánea de «acertado» y «verdadero» es aproblemática (por lo menos, en el plano de la vida cotidiana: aquí no hablamos de la ciencia). Pero esa aproblematicidad se termina en cuanto que el «acierto» nos abre la posibilidad de movernos en un medio dado y de mover ese mismo medio dado. En esta hipótesis el acierto es una verdad sólo en la medida en que con su ayuda podemos continuar la cotidianidad con las menores fricciones posibles. Lo cual no significa nada respecto del *contenido veritativo* objetivo del juicio o el pensamiento dados, *con independencia de nuestra actividad individual*. (Pocas veces, desde luego, es *completamente* individual en este contexto la actividad individual: generalmente es proyección de las aspiraciones y los intereses de una capa o clase social.) Hasta los juicios y los pensamientos objetivamente menos verdaderos pueden resultar acertados en la actividad social cuando representan los intereses de la capa o clase a la que pertenece el

individuo y facilitan así a éste la orientación o la acción correspondiente a las exigencias cotidianas de la clase o capa dadas. Ciertamente que una acción correspondiente a los intereses de una clase o de una capa se puede elevar hasta el plano de la práctica, pero en ese caso rebasará el de la cotidianidad; la teoría de la cotidianidad se convierte entonces en *ideología*, la cual se independiza relativamente de la práctica cotidiana, cobra vida propia y se pone, consiguientemente, en relación principal no con la actividad cotidiana, sino con la práctica. Y aquí habremos de repetir de nuevo que no hay ninguna «Muralla China» entre la actividad cotidiana y la práctica no-cotidiana o el pensamiento no-cotidiano, sino que existen infinitos tipos de transición.

Se desprende de lo dicho que la fe y la confianza desempeñan en la vida cotidiana una función mucho más importante que en las demás esferas de la vida. Eso no quiere decir en modo alguno que la fe y la confianza sean en ella *más intensas* que en otros campos: la fe religiosa suele ser más intensa y más incondicional, y la confianza tiene significación más intensa y emocionalmente más grande en la ética o en la actividad política; pero sí quiere decir que esos dos sentimientos «ocupan más espacio» en la cotidianidad, que se necesita su función mediadora en mayor número de situaciones. Los hombres no pueden dominar el *todo* con la mirada en ningún aspecto de la realidad; por eso el conocimiento de los contornos básicos de la verdad requiere confianza (confianza en nuestro método científico, en la cognoscibilidad de la realidad, en los resultados científicos de otras personas, etcétera). En la cotidianidad el conocimiento se limita al aspecto de la actividad, y por eso el «espacio» de la confianza y la fe es muy diferente. Al astrónomo no le basta con la fe en que la Tierra gira alrededor del

Sol, pero esa fe basta plenamente en la vida cotidiana; ni basta al médico con creer en la acción terapéutica de un medicamento, mientras que esa fe basta para el enfermo (y precisamente sobre la base de una simple fe puesta en el médico y en la ciencia médica, con mayor o menor fundamento empírico). Estos ejemplos bastan ya para indicar que no se trata aquí de contradicciones irreconciliables, sino de modos de comportamiento «relacionados entre sí». Cuando el médico actúa sobre la base de la confianza (cosa que ocurre no rara vez), está actuando en el marco de la estructura de la cotidianidad. Y, a la inversa, cuando, en un momento cualquiera de la vida cotidiana, un individuo empieza a reflexionar acerca de una superstición que compartía, o de una tesis de su integración que antes se había asimilado, y piensa que ni una ni otra son aceptables porque contradicen a la experiencia, y pasa luego a examinar el objeto puesto en duda contrastándolo con la realidad, para acabar rechazándolo, ese individuo se eleva por encima del curso sólito del pensamiento cotidiano, aunque sólo sea en ese momento.

Hasta ahora hemos hablado de fe (o creencia) y confianza globalmente. No podemos analizar aquí la cuestión de la diferencia entre esos afectos, pese a su frecuente comunidad de función; nos limitaremos a precisar que *la confianza es un afecto del individuo entero*, más accesible, por lo tanto, a la experiencia, a la moral y a la teoría que la fe, la cual arraiga siempre en la particularidad.

Puesto que el pensamiento cotidiano es pragmático, cada una de nuestras actividades cotidianas va acompañada por alguna fe o alguna confianza. No hay lugar para la fe cuando se expresa el «acierto» de la manipulación o de la objetivación cósica; basta en principio la experiencia para practicar las correcciones neces-

rias. Depende de la totalidad, de la individualidad del hombre y de la situación social dada qué afecto es fundamental en el movimiento en el medio social, en el cual aparece de forma más problemática la unidad del acierto y la verdad.

Pues lo característico del pensamiento cotidiano es la *ultrgeneralización*, o generalización excesiva, ya en formas «tradicionales», ya como consecuencia de la experiencia individual. Los juicios ultrageneralizadores son todos *juicios provisionales* que la práctica confirma o, por lo menos, no refuta, mientras, basados en ellos, podemos obrar y orientarnos. Si el afecto confianza se adhiere a un juicio provisional, no representa ningún «perjuicio» el tener «meramente» juicios provisionales ultrageneralizados; como hemos visto, ni siquiera es posible exigir ni al comienzo ni durante la acción juicios más precisos, porque con esa exigencia se perdería la capacidad de acción. Pero cuando no se trata ya de la orientación en la vida cotidiana, sino de nuestra entera individualidad, de nuestra integridad moral y su superior desarrollo, de modo que sólo a riesgo de eso podemos operar con juicios provisionales, hemos de ser capaces de abandonarlos o de modificarlos. Y lo podemos hacer cuando el juicio se apoya en la confianza, pero no cuando le sostiene la fe. Los juicios provisionales que arraigan en la particularidad y se basan, consiguientemente, en la fe son *prejuicios*³.

Los juicios provisionales (y los prejuicios) son meros ejemplos particulares de ultrageneralización. Pues es característico de la vida cotidiana en general el *manejo grosero de lo «singular»*. Siempre reaccionamos a situaciones singulares, respondemos a estímulos sin-

3. He estudiado detalladamente los prejuicios en el libro *Rol social y prejuicios*, publicado en húngaro por la Editorial Académica de Budapest (*Társadalmi szerep és, Akadémiai Kiadó, Budapest 1966*).

gulares y resolvemos problemas singulares. Para poder reaccionar hemos de subsumir lo singular, del modo más rápido posible. Bajo alguna generalidad, hemos de *inordinarlo* en nuestra actividad cotidiana, en el conjunto de nuestra actividad vital: en suma, hemos de *resolver* el asunto. Pero no tenemos tiempo para examinar todos los aspectos del caso singular, ni siquiera los decisivos: hemos de situarlo lo más rápidamente posible desde el punto de vista de la tarea planteada. Y eso no es posible más que con la ayuda de las varias formas de ultrageneralización. Así, por ejemplo, se recurre a la *analogía*. Mediante ella funciona principalmente nuestro conocimiento cotidiano del hombre, sin el cual no podríamos siquiera orientarnos: clasificamos en algún tipo ya conocido por experiencia al hombre que queremos conocer en algún respecto importante para nosotros, y esa clasificación por tipos nos permite orientarnos. Sólo a posteriori se pone «de manifiesto» en la práctica que podemos disolver aquella analogía y conocer el fenómeno singular —en este caso, el hombre de que se trate— en su concreta totalidad, estimarlo y comprenderlo. Desde luego que el juicio provisional de analogía puede cristalizar en prejuicio; puede ocurrir que no atendamos ya a ningún hecho posterior que contradiga abiertamente a nuestro juicio provisional: hasta ese punto podemos quedar sometidos al poder de nuestras propias tipificaciones, de nuestros prejuicios. El juicio provisional analógico es, pues, inevitable en el conocimiento cotidiano de los hombres, pero está expuesto al peligro de la cristalización (fossilización), y mientras que al principio el tratamiento grosero de lo singular no es perjudicial, puede convertirse en un daño irreparable si se mantiene una vez cumplida su función. Se puede tratar de un error moral, caso en el cual no se «perturbará» la orientación en la vida coti-

diana; pero también puede ser un error que acarree una de las catástrofes de la vida cotidiana.

Cosa parecida ocurre con el uso de los *precedentes*. El precedente 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. («Otros obraron en mi situación de tal o cual modo, ya había ejemplos de eso», etc.). Sin esta actitud nos ocurriría a menudo lo que al asno de Buridán. Por eso no se trata de un fenómeno «malo» en principio. Esta actitud tiene efectos negativos, y hasta destructivos, cuando nuestra percepción del precedente nos impide captar lo nuevo, irrepetible y único de una situación.

No hay vida cotidiana sin *imitación*. En la asimilación del sistema consuetudinario no procedemos nunca meramente «según preceptos», sino que imitamos a otros; ni el trabajo ni el tráfico social serían posibles sin *mímesis*. La cuestión estriba, como siempre, en si somos capaces de producir un campo de libertad individual de movimiento *dentro* de la *mímesis* o, en el caso extremo, de *deponer* completamente las costumbres *miméticas* y configurar nuevas actitudes. Hay, naturalmente, en la vida cotidiana sectores en los cuales no es necesaria la individualización de la *mímesis*, y épocas en las cuales se hace superflua; por lo demás, los tipos y los grados de individualización son por necesidad diversos en las varias esferas vitales, épocas y situaciones.

La *entonación* tiene una importancia apreciable en la vida cotidiana, tanto en la configuración de nuestro tipo de actividad y pensamiento cuanto en la estimación de otros, en la comunicación, etc. La aparición de un individuo en un medio dado «entona» al sujeto de que se trate, produce una atmósfera tonal específica

en torno suyo que luego le sigue rodeando. La persona que no produce esa entonación carece de individualidad, y la persona incapaz de percibirla es insensible para un aspecto importantísimo de las vinculaciones humanas. Pero quedar preso en esa realidad tonal sería otra clase de ultrageneralización, en este caso en el terreno emocional más que en el de los juicios. Tal vez podríamos aplicar a este fenómeno el término «prejuicio emocional». El fenómeno se presenta frecuentemente junto con el prejuicio basado en ultrageneralización.

Todos esos momentos característicos del comportamiento y el pensamiento cotidianos constituyen una conexión necesaria, a pesar del carácter aparentemente casual de la «selección» en que aquí se presentan. Todos tienen en común el ser necesarios para que el hombre sea capaz de vivir en la cotidianidad. *No hay vida cotidiana sin espontaneidad, pragmatismo, economicismo, analogía, precedentes, juicio provisional, ultrageneralización, mimesis y entonación.* Pero las formas necesarias de la estructura y el pensamiento de la vida cotidiana no deben *cristalizar en absolutos*, sino que tienen que dejar al individuo un margen de movimiento y posibilidades de desarrollo. (Esto es importante para lo que sigue). Si esas formas se absolutizan y dejan de posibilitar un margen de movimiento, nos encontramos con la extrañación de la vida cotidiana.

Extrañación es, desde luego, siempre *extrañación respecto de algo*, y precisamente *respecto de las posibilidades concretas del desarrollo específico de la humanidad.* La mimesis de un mismo tipo, general en la época en que aún no se había desarrollado el individuo moderno, pero formalmente presente también hoy día, en la misma medida, se tiene que entender como producto de la extrañación sólo en este último caso, pues

las posibilidades configuradas desde entonces en la humanidad exigen una orientación ampliamente individual.

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-consciente, aunque sus motivos sean, como normalmente lo son, efímeros y particulares. En la cotidianidad parece «natural» la disgregación, la separación de ser y esencia. En la copresencia y sucesión heterogéneas de las actividades cotidianas no tiene por qué revelarse ninguna individualidad unitaria; el hombre agotado por y en sus «roles» puede orientarse en la cotidianidad con sólo cumplir adecuadamente con ellos. La asimilación espontánea de las normas consuetudinarias dominantes puede convertirse por sí misma en conformismo cuando el que las asimila es un individuo sin «columna vertebral»; y la particularidad que aspira a una «buena vida» sin conflictos refuerza aún ese conformismo con su fe.

Pero la estructura de la vida cotidiana, aunque sin duda constituye un terreno propicio para la extrañación, *no es en modo alguno extrañada por necesidad*. Subrayemos una vez más que las formas de pensamiento y comportamiento producidas en esa estructura pueden dejar perfectamente al individuo un margen de movimiento y posibilidades de desarrollo, posibilitarle —en cuanto unidad consciente de lo específico y lo particular— una condensación «prismática», por así decirlo, de la experiencia de la cotidianidad, de tal modo que ésta pueda manifestarse como esencia unitaria de las heterogéneas formas de actividad de la cotidianidad y objetivarse en ellas. El ser y la esencia no quedan separados y las formas de actividad de la co-

tidianidad no son formas extrañadas en la medida en que todo eso es posible para los individuos de una época dada y en el plano máximo de individualidad —y, consiguientemente, de desarrollo de lo específico— característico de dicha época. Cuanto mayor es la extrañación producida por la estructura económica de una sociedad dada, tanto más irradia la vida cotidiana su propia extrañación sobre las demás esferas.

Hay extrañación desde que existe un abismo entre el desarrollo humano-específico y las posibilidades de desarrollo de los individuos humanos, entre la producción humano-específica y la participación consciente del individuo en ella. Ese abismo no ha tenido la misma profundidad en todas las épocas ni para todas las capas sociales; así, por ejemplo, se cerró casi completamente en las épocas de florecimiento de la polis ática y del Renacimiento italiano; pero en el capitalismo moderno se ahondó más allá de toda medida. Por lo demás, jamás fue enteramente insalvable ese abismo para el individuo aislado: en toda época ha habido un número mayor o menor de personas que, con ayuda de su talento, de su situación, de las grandes constelaciones históricas, consiguieron el salto. Pero para la masa, para los numerosos otros, subsistió el abismo igual cuando era muy profundo que cuando era más superficial.

Como queda dicho, el moderno desarrollo capitalista ha exacerbado hasta el extremo esta contradicción. Por eso la estructura de la cotidianidad extrañada empezó a expansionarse y a penetrar en esferas en las que no es necesaria ni constituye una condición previa de la orientación, sino que es incluso obstáculo para esta última.

No se trata de que las categorías de la cotidianidad sean ajenas a las esferas no-cotidianas. Baste con aludir a la función que tienen los precedentes en la actividad

política, a la de la analogía en la comparación científica y artística, a la de la mimesis o la entonación en el arte. Pero esta limitada comunidad o generalidad de las categorías no significó nunca una identidad estructural con —ni una asimilación por— las formas de actividad y los contenidos de la cotidianidad. En cambio la ciencia moderna, al ponerse sobre unos fundamentos pragmáticos, «absorbe»; asimila la estructura cotidiana; y cuando el arte moderno se decide a elegir por tema las efímeras motivaciones y a hacer abstracción de la esencia de la vida humana, de la constante oscilación, de la interacción entre la cotidianidad y lo que no lo es, la cotidianidad absorbe incluso al arte. La estructura en cuestión, que en la cotidianidad no puede ser un fenómeno de extrañación, es necesariamente fenómeno de extrañación en el arte, en la ciencia, en las decisiones morales y políticas. Ahora bien, es evidente que la continuidad no empieza a expansionarse «hacia arriba» sino cuando ya ella misma es extrañada.

Repetimos: la vida cotidiana no es extrañada por necesidad, a consecuencia de su estructura, sino sólo en determinadas circunstancias sociales. En toda época ha habido personalidades representativas que han vivido en una cotidianidad no-extrañada; y puesto que la estructura científica de la sociedad posibilita el final de la extrañación, esa posibilidad se encuentra abierta a todo ser humano.

Pero eso no significa en modo alguno que la vida de cualquier hombre se haga específica en su actividad principal, en el trabajo y en las objetivaciones. Humanización de la vida cotidiana no quiere decir que los hombres vayan a recibir el don de la inteligencia de Planck, la mano de Menuhin o las capacidades políticas de Lenin. Se trata de algo que se puede expre-

sar con palabras de Goethe: todo hombre puede ser completo, incluso en la cotidianidad. Pero ¿cómo?

Sabemos que la vida cotidiana tiene siempre una jerarquía espontánea determinada por la época (por la producción, por la sociedad, por el lugar del individuo en ésta).

Esa jerarquía espontánea otorga a la individualidad un margen de movimiento diferente en cada caso. En la época que empezó con el despliegue de la sociedad burguesa ese marco se ensanchó, en principio al menos. Siempre fue posible; pero desde que la relación de un hombre con su clase se ha hecho «casual» (Marx), ha aumentado para todo hombre la posibilidad de *construirse una jerarquía consciente, dictada por su propia personalidad, dentro de la jerarquía espontánea*. Mas las mismas relaciones y situaciones sociales que crearon esa nueva posibilidad han impedido su desarrollo en lo esencial; en el momento de la elevación de toda la sociedad, o sea, con el final de la extrañación, se podrá contar con el despliegue máximo de aquella posibilidad. Podemos llamar, también con palabras de Goethe, «regimiento de la vida» a la construcción de esa jerarquía de la cotidianidad afirmada por la individualidad consciente.

«Regimiento de la vida» no significa, pues, abolición de la jerarquía espontánea de la cotidianidad, sino sólo que la «muda» copresencia de la particularidad y especificidad queda sustituida por la relación consciente del individuo con lo específico, y que esta actitud —*que es al mismo tiempo un «engagement» moral, de concepción del mundo, y aspiración a autorrealización y autogoce de la personalidad*— «ordena» las varias y heterogéneas actividades de la vida. El regimiento de la vida supone para cada cual una vida propia, aun manteniendo la estructura de la cotidianidad; cada cual

ha de *apropiarse* a su modo la realidad e imponerle el sello de su individualidad. Desde luego que el regimiento de la vida no es nunca sino una tendencia de realización más o menos perfecta. Y es regimiento de la vida porque su perfección es función de la individualidad del hombre, y no de un talento particular o de una capacidad especial.

Como hemos visto, el regimiento de la vida no puede convertirse en posibilidad social universal más que una vez abolida y superada la extrañación. Pero no es *imposible* trabajar en el regimiento de la vida mientras las condiciones generales económico-sociales favorecen aún la extrañación. En este caso el regimiento de la vida se hace *representativo*, significa un reto a la deshumanización, tal como ocurrió en el estoicismo y el epicureísmo. En este caso la «ordenación» de la cotidianidad es un fenómeno nada cotidiano: el carácter representativo, «provocador», excepcional *transforma la misma ordenación de la cotidianidad en una acción moral y política.*