

EXISTENCIA Y CURSO DE LA VIDA



Gustavo Mariluz.
2021

Introducción y marco teórico

PRIMERA PARTE. El curso de la vida y el Paradigma del curso de la vida

Conclusiones

Anexo

SEGUNDA PARTE. Fundamentos existenciales

Kierkegaard

El aporte de la fenomenología

El aporte alemán. Schopenhauer y Nietzsche

Heidegger

Sartre

- a. El ser en-sí
- b. El ser para-sí
- c. El ser para-otro

Otros aportes

- a. Karl Jaspers
- b. Gabriel Marcel
 - b.1. El misterio del ser
 - b.2. El misterio del yo
 - b.3. El misterio del tú

Autores y filosofías paralelas al existencialismo

Pragmatismo

El historicismo

El irracionalismo

El neovitalismo

La filosofía del obrar

La fenomenología

Rasgos principales de los existencialismos

Primacía de la existencia sobre la esencia

Primacía de lo concreto sobre lo abstracto

Primacía de lo particular sobre lo general

Primacía de la acción sobre el pensamiento

Primacía de la presencia sobre la ausencia

Primacía del temperamento sobre la razón

Primacía de lo indefinido sobre lo definido

Primacía del arte sobre la ciencia y la filosofía

Primacía del absurdo sobre la lógica

Primacía de lo temporal sobre lo eterno

Primacía de la angustia sobre la paz

Primacía de lo contingente sobre lo necesario

TERCERA PARTE. Los modos de existencia y el curso de la vida

Introducción

Presentación del tema

Temporalidad y contexto. Edades

Mundo de vida

Propuesta a modo de conclusión.

CUARTA PARTE. El fin de la existencia. Análisis de la muerte y del morir

Heterogeneidad-Homogeneidad. Cambio y quietud

La muerte, el sueño. Experiencia de la muerte

Socialización/desocialización de la muerte

Expropiación y burocracia

La muerte escamoteada

Salida

Epílogo
Palabra finales
Bibliografía

EXISTENCIA Y CURSO DE LA VIDA

Introducción y marco teórico

No hay filósofo que se desentienda en absoluto del pasado y que dé forma a sus pensamientos sin previo conocimiento de la historia de la filosofía.
Delfgaaw.

Las ciencias sociales hacen su aparición formal en el mundo occidental en el siglo XIX de la mano del positivismo de Saint Simón y su discípulo Augusto Comte. Su intención fue y es estudiar los nuevos fenómenos que ocurrían y ocurren en relación a la imposición de un modo de producción que ocasiona fenómenos concatenados como la urbanización, el hacinamiento en esas nuevas ciudades, el derrumbamiento del antiguo sistema de gestión de gobierno, el ascenso de una clase social que sometía a otra, etc. La nueva disciplina, que tomará primero el nombre de física social para llamarse *a posteriori* sociología, surge desde el ímpetu de la modernidad creyendo que la *razón* es el camino indicado para develar los problemas de las personas y encontrar, así, los caminos para su felicidad y su bienestar. Aún hoy día, ciertas escuelas siguen sosteniendo estas premisas.

Pero las formulaciones sobre el vivir colectivo no nacen en el siglo XIX, sino que siempre hubo pensadores y muy probablemente pensadoras que se dieron la tarea de reflexionar qué es vivir en sociedad y en comunidad. Estos/as pensadores y pensadoras se enrolaban dentro de las filas de la filosofía. Desde sus inicios, entonces, las ciencias sociales, y especialmente la sociología, reconoce en la filosofía parte de su pensar¹.

De acuerdo a lo manifestado, no podemos pensar a la sociología sin el aporte de otras ciencias como la economía, la política, la historia, la geografía social y, especialmente, la filosofía. Todas estas disciplinas brindan a la sociología de profundos conocimientos y datos, pero también le aportan concretos desafíos a su desarrollo que la sociología acepta sin por ello diluirse y confundirse con ellas.

La sociología adquiere, a partir de estos intercambios, una perspectiva integral y crítica, por lo menos en mi enfoque, que le da su personalidad y su característica principal que es su carácter

¹ Tempranamente Émile Durkheim, uno de los padres fundadores de la sociología, escribió *Sociología y Filosofía*. Comares. 2006, el libro de Karl Marx *Sociología y Filosofía Social*. Latinoamericana de Ediciones. 1978 ya en el siglo XX, Theodore Adorno escribió *Filosofía y Sociología*. Dimópulos. Mariana. 2015. En lo que respecta a nuestro contexto, se debe mencionar el libro de Mario Bunge *La relación entre la sociología y la filosofía*. 2000. EDAF. Como se puede advertir, hay muchos títulos, artículos, *papers*, tesis, etc., que dan cuenta de las vinculaciones recíprocas entre estas dos disciplinas.

holístico. La sociología se beneficia, entonces, de participar con estas disciplinas del pensar en el develamiento de lo social.

La propuesta nuclear de este ensayo, sostenido en una reflexión tanto filosófica como sociológica, reside en vincular el curso de la vida con la existencia del ser. Estos dos temas deben ser comprendidos “dentro” de la sociología del envejecimiento pues el interés secundario, pero no por ello menos importante, es nutrir a esta última disciplina académica, de nuevas perspectivas que le permitan ensanchar sus horizontes.

El mundo actual está cursando su transición demográfica lo que significa que hay un aumento en la esperanza de vida al nacer que determina un aumento en la longevidad y, debido a la baja tasa de natalidad sumada a este aumento de la longevidad, casi la totalidad del mundo entero, salvo pequeñas áreas, o está envejecido o ya ha comenzado a envejecer.

La sociología del envejecimiento y la gerontología social junto con otras disciplinas, ya han abordado el estudio de estos cambios, y este trabajo debe enmarcarse en esos desarrollos; de tal manera que, lo que se presenta aquí, debe ser comprendido desde este interés académico. No se trata solo de analizar y describir a los existencialismos y la relación con el curso de vida sino como esta relación se *vincula* con el proceso de envejecimiento humano.

Para llevar adelante esta propuesta, nos “aprovecharemos” de la filosofía para poder comprender sociológicamente como se presenta esta relación; es por ello, quizás, que se puedan encontrar algunos desajustes en el tratamiento de algunos términos que refieren a conceptos muy asentados en la filosofía, pero, incluso en este específico campo, también se encuentran diferencias de criterios sobre el abordaje de esos mismos términos. Como ciencia independiente, si es que lo puedo plantear así, la sociología se beneficia de su relación con otras ciencias y este es el caso. El tratamiento que he hecho de estos términos, entonces, está sustentado en un punto de vista subjetivo y sociológico y esta consideración debe prevenirnos a la hora de analizarlos como lectores/as.

El paradigma del curso de la vida conforma una teoría que indica que las personas –los/as existentes– fluyen en su existencia bajo el formato de un curso y que, como todo curso, conforma una serie de pasos o de estados por el que la persona deberá pasar indefectiblemente. Si se me permite el uso de metáforas –recurso que utilizaré con frecuencia– el curso de un río no es el agua en sí misma ni los márgenes sino el específico y original trazado –el cauce– por el que el agua fluirá. El agua no puede fluir sino es a través del cauce que le proporciona la naturaleza y que está conformado por todos los accidentes, recodos, islas, etc., que definirán el

curso de ese río. De la misma manera un curso de matemáticas, estará definido por las materias y las asignaturas *que son el curso*, por ejemplo; aritmética 1, aritmética 2, álgebra, etc. Para poder graduarse de matemático o de matemática, el/a alumno/a deberá aprobar indefectiblemente esas materias que son las que componen el curso. Tenemos entonces, dos ideas sobre curso; la metáfora del río que se emparenta con un devenir y la metáfora de una currícula de una materia que indica cierta *correlatividad* que se debe respetar. En esta última metáfora, hay un *ritmo* que se *debe seguir*, y *pasos* que se *deben* transitar para llegar al final. Como tendremos oportunidad de ver, esta parte de la metáfora, se relaciona más con las *transiciones normativas*, aunque no exclusivamente.

En el paradigma del curso de la vida, que es un insumo para el estudio del envejecimiento social, son tan importantes los *puntos de inflexión* como las *transiciones normativas*. Los primeros son aquellos eventos que obligan a nuevas direcciones que se deberán tomar en virtud del impacto que ese punto de inflexión tiene en nuestras vidas. A partir de ese evento, nuestro curso de vida seguirá un nuevo derrotero.

Siguiendo con el método de presentar ejemplos, ya que me permiten iluminar lo que quiero decir, si tengo un accidente y pierdo mi brazo a los ocho años, seguramente no podré ser arquero ya que para serlo debo contar indefectiblemente con las dos manos; sí podré ser profesor/a, médico/a, pero mi vida como arquero/a o portero/ de un arco de fútbol se verá impedida casi en su totalidad.

Una transición normativa es un cambio reglado por las normas sociales que están vigentes en mi contexto social, cultural, geográfico, racial, etc. Si ingreso al colegio primario, el hecho de que lo termine y pase al ciclo secundario, no es un punto de inflexión sino una transición normativa. Estos ejemplos nos indican que hay *normas consolidadas* y aceptadas por la mayoría de la sociedad y que estas transiciones deben transcurrir según la normativa vigente. Dos palabras más; obviamente que la sumaria presentación que he hecho de los puntos de inflexión y de las transiciones normativas deben ser comprendida bajo el modo de tipos ideales weberianos² y no

² Un tipo ideal weberiano es un modelo que el/a investigador/a construye en base a los datos que cuenta. Hay que tener presente que el tipo ideal no es la realidad sino una representación modelizada de ella y su uso solo es metodológico. Weber nos dice lo siguiente: "...la sociología debe formar, por su parte, *tipos puros (ideales)* de esas estructuras que muestren en sí la unidad más consecuente de una adecuación de sentido lo más plena posible...la casuística sociológica solo puede construirse a partir de estos *tipos puros (ideales)*...En caso de duda debe entenderse, sin embargo, siempre que se hable de casos "típicos" que nos referimos al *tipo ideal*, el cual *puede ser*, por su parte, tanto racional como irracional..." (Weber 1984:17). Todas las latinas pertenecen al original. Para una profundización sobre los tipos ideales Cfr. Cañez Cota, Antonio (2020). Activismo e integración: recuperando el concepto de neutralidad valorativa en la formación de tipos ideales. En *Revista Latinoamericana de Metodología de*

como realidades inmóviles. Como tendremos oportunidad de leer en las páginas que siguen, no hay nada de lo que aquí se diga que es inmutable, sino todo lo contrario. Tanto el paradigma del curso de la vida como los existencialismos –o la filosofía existencial– se caracterizan por reconocer que todo está en permanente cambio y en negar el absoluto tal como lo entiende el racionalismo más radical al estilo de Leibniz, Spinoza o incluso Hegel.

El curso de la vida se va desplegando a medida que va aconteciendo no pudiendo nunca predecir con la certeza que exigen las ciencias exactas, cuáles serán los pasos venideros. Las apreciaciones que se pueden hacer, siempre estarán en relación con las probabilidades de que sucedan, pero, como existen puntos de inflexión azarosos, repentinos e impensados –un accidente, por ejemplo– nunca tenemos la certeza de lo que sucederá y esta, como ya se está sospechando, también es una característica de la existencia. Sobre esta última, las definiciones son un poco más arriesgadas.

En la abundante literatura sobre los existencialismos, que comienza quizás con Aristóteles, se habla de existencialismo y de filosofía existencial para designar un modo específico de comprender y estudiar los fenómenos que nos tienen como actores y que se basa en la idea de que el ser se expresa en una existencia; es decir: ser es existir.

Para esta corriente, lo importante es el ser concreto de carne y hueso, ubicado *hic et nunc* y se interesa por sus acciones concretas sin buscar esencias o sustancias que lo definan.

Será con Kant y su propuesta idealista, ya lo veremos, en donde podemos encontrar algunos atisbos filosóficos que le permitirán a filósofos/as posteriores, ir construyendo paso a paso la filosofía existencial. Entre esos filósofos cabe destacar a Arthur Schopenhauer quien en su tesis de doctorado *El mundo como voluntad y como representación* criticará fuertemente la filosofía de Hegel, el racionalista y defensor de lo Absoluto y que es la antítesis del existencialismo.

En su obra magna, Schopenhauer se exhibe como un vitalista, y es este vitalismo el que heredará el existencialismo. Los diversos existencialismos, así en plural y ya veremos porqué, abrevan todos en la corriente vitalista y podemos encontrar ecos de esta corriente, en los primeros filósofos que pensaron estos temas, aunque no exclusivamente, en la antigua Grecia⁴.

las Ciencias Sociales. 10(2),

e077. <https://www.relmecs.fahce.unlp.edu.ar/article/view/Relmecse077/13353>

⁴ Hay una buena introducción de estos temas, en la obra de Julián Marías titulada *Historia de la Filosofía* cuya primera edición está fechada en Madrid en 1941 y fue editada por la Revista de Occidente. En este ensayo, se utiliza la decimotercera edición del año 1960.

Una vez que Schopenhauer alcanza su merecida fama, sobre todo, y que es lo que nos interesa en este ensayo, a partir del desarrollo de su concepto de voluntad, será recogido originalmente por Federico Nietzsche quien es un verdadero vitalista y, a partir de sus candentes escritos irracionistas –otro rasgo de los existencialismos– colabora con la construcción del andamiaje de la filosofía que estoy introduciendo. Pero será con Soren Kierkegaard, el pastor danés, vilipendiado y escarnecido por su maltrecha figura por un pasquín de la época⁵, que se sentarán las bases sólidas del existencialismo tal como lo conocemos hoy.

A Kierkegaard le interesa, sobre todo, el hombre y la mujer concretos, ubicados/as aquí y ahora, y no se preocupa por su esencia ni por la búsqueda de la cosa-en-sí kantiana, sino que prefiere dedicarse a conocer al hombre y a la mujer de carne y hueso y esta es una de las características más sobresaliente del existencialismo. Este tema lo iremos desarrollando a lo largo del escrito.

Después de la I Guerra Mundial (IGM), el mundo entró en una crisis que culminará *a posteriori* de la II Guerra Mundial (IIGM). Entre estos años, la filosofía pasó de un optimismo un poco ingenuo a una consideración pesimista.

En la primera etapa, debemos mencionar a Henri Bergson, el filósofo vitalista y evolucionista francés premio nobel de literatura que nos dejará su idea de duración (*durée*) que si bien nunca la define como es preciso, todos/as comprendemos a qué alude con este concepto.

En la Universidad de Friburgo, y como un continuador de René Descartes, pero *aggiornado* por el espíritu filosófico alemán, se destaca con luz propia, Edmund Husserl el fundador de la Fenomenología que nutre, por decir así, el existencialismo que se acercará de la mano de Martín Heidegger, Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Karl Jasper, Gabriel Marcel, Max Scheler, Simone de Beauvoir, entre otros/as. En nuestro ámbito, debemos mencionar a Rodolfo Kusch, Carlos Astrada, y Carlos Belvedere quienes, con sus originalidades, continúan contribuyendo con el desarrollo de esta forma de entender los fenómenos humanos.

La filosofía existencial tuvo su momento de gloria *a posteriori* de la IIGM sobre todo con Heidegger, quien suplantara a su maestro Husserl en Friburgo. Martín Heidegger no carecía de

⁵ El 22 de diciembre de 1845, un ignoto autor de nombre Peder Moller criticó, sin entenderlo, el libro de Kierkegaard *Etapas del camino de la vida* (1845), una de sus obras fundamentales. Soren le contestó de la manera que acostumbraba, defendiendo su obra. Como Moller tenía contactos con una revista un poco satírica de las clases altas, aunque Kierkegaard no pertenecía a esa clase, se mofaron de una joroba que poseía Soren desde niño y lo ridiculizaron. Este hecho, caló muy hondo en la personalidad de nuestro autor. La revista se llamaba *El Corsario* y hoy se conoce tanto a Moller como a esa revista, debido a esta ridiculización. En ese libro, Kierkegaard despliega sus famosos tres estadios: el estadio estético, el estadio ético y el estadio religioso.

méritos para ocupar ese cargo; Husserl también, pero era judío y Heidegger era partidario del nazismo. Que cada cual saque sus propias conclusiones.

Junto con el filósofo nombrado, debemos mencionar a Sartre y a Merleau-Ponty para luego de esta temporal “moda” comenzar a decaer cuando Europa empezó a superar la debacle que produjo el nazismo.

El existencialismo fue llamado, en esa época, una “filosofía de la crisis”, pero, en los últimos años, y de la mano de muchos/as filósofos/as tanto de Europa como de América Latina, y en menor medida en los USA y en Asia, ha ido recuperando terreno y prestigio en virtud de que sus ideas, sus categorías y, sobre todo, por su vinculación con el mundo concreto –Husserl nos convocaba a “ir a las cosas mismas”–. Todas estas cuestiones nos indican que, tanto la fenomenología como los existencialismos, siguen gozando de buena salud y aún continúan brindándonos muchas claves para entender quiénes somos y *cómo llegamos a ser* lo que somos.

Hay una estrecha vinculación en los orígenes del existencialismo *post* Kierkegaard con la ontología y con la fenomenología, y estas dos disciplinas –quizás quepa entender a la fenomenología como un método más que como una disciplina filosófica– juegan entre sí fundándose y fortaleciéndose recíprocamente.

La fenomenología más radical entiende que el ser se expresa fenoménicamente conformando una especie de empirismo radical. Si en el siglo XVII Berkeley sostenía que “ser es ser percibido”, no estaba muy lejos de lo que postularían, después de Husserl, los/as fenomenólogos/as que adhirieron a esos postulados.

El gran hallazgo de la fenomenología, según mi modo de ver, es que resuelve de un solo “tajo”, el dilema planteado desde Platón hasta Kant en relación a las esencias (*¿nóumeno?*) y la forma de aparecer (fenómeno).

Platón, como es sabido, planteaba un mundo de las ideas y un mundo de los fenómenos en su famosa “Alegoría de la caverna” y en la “Alegoría de la línea”. En estas dos alegorías, Platón plantea este tema entre los dos mundos definiendo, de hecho, que había una región del pensamiento cuyo conocimiento le estaba vedada a la humanidad. Kant, muchísimos años después, también dirá que existe la cosa-en-sí y las manifestaciones captables que son los fenómenos.

Más allá de estas cuestiones, muy interesantes para la gnoseología y la sociología del conocimiento, a mí me interesa particularmente el desarrollo de lo que podemos captar con nuestra inteligencia, tanto racional, como instintiva y emocional, y despreocuparme por aquello, como la cosa-en-sí, que me es imposible conocer. “Ir a las cosas mismas”, tal como nos enseñó Edmund Husserl, parece ser la clave. Las cosas se manifiestan como fenómenos que es lo captable –Husserl basándose en Brentano dirá intencionado– por la conciencia. Toda materia adopta una forma que es captada/intencionada por la conciencia, y su forma de manifestarse es fenoménica. Aristóteles ya había dicho algo al respecto.

Tenemos, en conclusión, que si bien pueden haber ideas que den cuenta de sustancias o esencias, estas no son captables por la conciencia del ser, y lo único que nos queda, entonces, son los fenómenos que sí son intencionados por nuestra conciencia, de tal manera que para los intereses de este ensayo, me concierne descifrar, si lo puedo presentar así, aquello que es posible descifrar con nuestro aparato cognitivo y no realizar especulaciones que me desviarían de mi objetivo principal que es relacionar la existencia con el curso de vida en el marco de la comprensión del envejecer.

Los existencialismos se preocupan por develar como se expresan en un devenir temporal –la *durée* bergsoniana– las situaciones específicas que definirán como se *concretiza* el ser. El concepto del fenómeno, como “eso” que es captado/intencionado por la conciencia, parece ser lo que debe captar nuestra atención. Hay aquí, entonces, un precepto metodológico que desarrollaré oportunamente.

Como se pudo apreciar en esta introducción y marco teórico, la filosofía nos suministrará, desde una lectura sociológica, los fundamentos para comprender fenoménicamente la existencia en la que fluye nuestra vida.

Como el lenguaje de la filosofía se define particularmente poseyendo términos y expresiones que le son propias, me serviré de ellas para poder ser lo más claro posible. Utilizaré, entonces, las letras *cursivas* para denotar alguna palabra importante en mi expresión, pero también usaré frecuentemente las comillas (“”) cuando el sentido de la palabra entrecomillada no sea tan claro o su uso no sea el más común. Apelo, en estas cuestiones, a la buena voluntad del/a lector/a para poder comprender a qué me refiero con estos usos tan comunes en los escritos filosóficos, aunque no tanto en los sociológicos.

En otro orden, pero relacionado, tal como nos sugieren las autoridades de la Universidad y de la academia, es cada vez más importante utilizar un lenguaje de género inclusivo que, si bien

genera críticas y que pueden ser aceptadas, el fin que persigue es de tal importancia, que subsana los problemas que se puedan generar en su comprensión.

Debemos aceptar que escribir es un arte y, como tal, está sujeto a una hermenéutica. Cada palabra siempre está inserta en una oración –su contexto– y no podemos estar seguros/as que seremos interpretados/as como nosotros/as creemos. En la filosofía y en las ciencias sociales, se apela más a la comprensión que a la explicación y por ello hay determinados giros idiomáticos, palabras claves y formas de expresión que, para quien no está acostumbrado/a a este tipo de lecturas, le puede parecer engorroso. Como bien dijera Ortega y Gasset, quien no estará ausente en este escrito, “la claridad es la cortesía del filósofo”. Trataré de cumplir con esta premisa.

Una de las características del pensamiento existencialista, al menos en las palabras de sus más notables presentadores/as es su asistematicidad. Desde esta mirada, el existencialismo se presenta como una reacción contra el racionalismo en general y a las perspectivas sistemáticas en particular tal como las presentó en su momento Hegel.

Podemos encontrar en los primeros existencialistas, críticas muy profundas al pensamiento hegeliano en relación a su pretensión absolutista y sistemática. Justamente, como una de las ideas principales del existencialismo es el fluir temporal y la apertura a las novedades probables que trae la existencia, toda forma de “encerrarlo” o “encorsetarlo” en sistemas racionales predictivos, iría en contra de sus propios fundamentos.

De acuerdo a esta perspectiva, este trabajo no pretende desarrollar un *sistema* filosófico o sociológico que dé cuenta de la *explicación* de los eventos que nos sucederán en nuestro curso de vida sino tan solo *comprenderlos* en la función, si lo puedo expresar así, que cumplen para que esa existencia se pueda desplegar. Por ello, no se presentará un sistema, sino que, como el mismo curso de la vida, es el *trayecto del devenir* de los análisis que se mostrarán, el modo de presentar la problemática y los conceptos. El *encadenamiento* conceptual, obedecerá más a la dirección que va asumiendo el trayecto, que al planteamiento de un proyecto o un *plan de obra*. Este trayecto, tampoco sigue un orden prefigurado sistemáticamente, sino que se va enlazando de acuerdo a como se presentan las ideas en el tiempo y a favor de la comprensión del fenómeno que estamos estudiando. Debido a esto, puede ser que algunos temas se encuentren o “parezcan” desconectados entre sí, pero, como sucede con nuestro propio caminar, todos se encuentran en un punto determinado que es el final. Con este trabajo, *espero* que pase lo mismo.

Este ensayo, como dije, fue escrito de una manera asistemática. En su origen solo pretendió conocer las relaciones que se establecen entre la existencia y el curso de vida pero, al ir investigando la cuestión, me fui dando cuenta de lo complejo de esta relación y de la vasta bibliografía existente en castellano, por no hablar de la alemana y de la francesa, en relación con la filosofía existencial y, como suele suceder con nuestra propia existencia y con nuestro curso de vida, el mismo trayecto de investigación fue marcando el campo por lo que, si bien el objetivo inicial se mantuvo, se fue enriqueciendo con algunas perspectivas que profundizaron la cuestión.

Se presentará, en consecuencia, “partes” que son tanto autónomas como relacionadas.

Se puede comenzar a leer este escrito desde el principio manteniendo una linealidad o saltarse partes y comenzar a leerlo se dónde se prefiera. Como no presento un sistema, el orden de las partes obedece a mi propia subjetividad y no quiere decir nada más que esto que se enuncia. Las cuatro partes, incluso el epílogo, pueden abordarse separadamente del texto en general.

Algún contenido fue escrito hace ya un par de años, en tanto que otros son más actuales. Hay “partes que se entregaron como artículos para revistas, clases, ponencias en congresos y jornadas y han sido revisados y adaptados para este trabajo. Cada una de estas “partes” aborda una temática específica *siempre* en relación con el tema que nos preocupa. Mucho de lo que aquí se dice, es también resultado de charlas ocasionales con colegas, con alumnos/as, profesores/as y con gente ajena a la materia pero que, en su decir, colaboró con algún pensamiento. Si vamos a dialogar sobre la existencia humana, ningún existente “está fuera” del tema y cada uno/a de ellos/as puede hacer su aporte, y como todos/as estamos envejeciendo *durando* en la temporalidad, todos/as nosotros/as somos idóneos/as para hablar y dar información. Esto es una ventaja.

En la primera parte, se presentará una descripción del Paradigma del Curso de la Vida según el planteamiento de Alfred Schütz y del trabajo de dos sociólogas argentinas: María Julieta Oddone y Liliana Gastrón. Hacia el final, se presentará un Anexo en donde se explicitan algunas concepciones de Schütz utilizada en esta primera parte. El objetivo es acercar la terminología de la sociofenomenología schültziana para hacerla más comprensible.

Este texto fue presentado como ponencia en las X Jornadas de Sociología llevadas a cabo en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires en el año 2013 y tiene como título “EL CURSO DE LA VIDA. Una mirada desde la Filosofía Fenomenológica y la Sociología del envejecimiento.” Se puede consultar en: <https://cdsa.aacademica.org/000-038/545.pdf?view>.

En este mismo orden, se publicó modificado, profundizando el pensamiento de Alfred Schütz en la revista de la Fundación Editorial Educativa Jurídica y se puede consultar en: <http://www.feej.org/index.php/informacion/articulos/30-el-curso-de-la-vida-y-el-paradigma-del-transcurso-de-la-vida-una-mirada-desde-alfred-schuetz-y-la-sociologia-del-envejecimiento>.

La idea de presentar primero el Paradigma del Curso de la Vida, tiene por objetivo indicar sus claves para, después, dedicarnos al análisis de los existencialismos.

A *posteriori* de esta introducción y marco teórico, comenzaré a desarrollar la segunda parte de este trabajo a partir de un análisis que haré del pensamiento de los “padres fundadores” del existencialismo comenzando con la descripción de los rasgos fundamentales y fundacionales del existencialismo. Por razones de pertinencia temática, solo expondré parte de su pensamiento no porque no sean interesantes sino porque su desarrollo completo excede la propuesta de este trabajo. En este aspecto, cabe señalar que, como toda elección, responde al criterio subjetivo de quien elige y esta es una cuestión que debe ser criticada y ponderada en la evaluación final de esta lectura. Ha sido mi propio interés y el método empleado en esta escritura, los responsables de la elección. Todos estos autores han hecho excelentes aportes a la filosofía existencial y hay un cierto “sacrificio” al elegir solo una parte de su pensar. Por otro lado, y como tendremos oportunidad de ver, en realidad no hay un solo existencialismo, sino que es más propio hablar en plural, de existencialismos, aunque ya indicaremos los puntos en común que tienen todos ellos.

Comenzaremos por Soren Kierkegaard. Le corresponde a este autor, sentar las bases de lo que trata hoy la filosofía existencial. Como me interesa rescatar la “concretud”⁶ a la que aluden estos pensadores y pensadoras, me parece que añadiendo al escrito unas breves palabras de su biografía, nos ayudará a comprenderlos como seres concretos que vivieron una época y en un lugar para no incluirlos en una lejanía abstracta y lejana como *philosophes* sino como seres existenciales.

Luego de Kierkegaard analizaré el aporte de dos pensadores alemanes como Schopenhauer y Nietzsche que, si bien son previos al autor danés, y en virtud de la asistematicidad a la que se

⁶ Este es un término que no es aceptado por la RAE y por ello el entrecorillado. Pretendo designar algo más que la concretización o el hecho de concretar. La utilización del sufijo “tud” forma un sustantivo que denota cualidad así, entonces, la amplitud es la cualidad de algo que es amplio, altitud la cualidad de algo que es alto y “concretud” cualidad de algo que es concreto.

hiciera referencia, he preferido analizarlos después de Kierkegaard porque es este primer autor quien brinda las *bases* del existencialismo.

Schopenhauer nos indica el pesimismo que supone existir y nos da algunas pautas para entender lo absurdo de existir en una vida que tendrá un final, y Nietzsche nos indica la potencia de la vida fortaleciendo una perspectiva vitalista que influye hasta el día de hoy. También nos da la clave para comprender por qué el irracionalismo, y no la razón, puede ser la llave para abrir el cerrojo que significa analizar la existencia del ser humano.

Con los tres autores que hemos analizado, podemos encarar el desafío de leer a Heidegger, ya que examinarlo en su profundidad, supone un trabajo mucho más insondable que el que me he propuesto.

Este importante autor del siglo XX, cuya originalidad y complejidad nadie duda; nos presenta algunas claves importantísimas para entender la existencia. La condición de *yecto*, el cuidado (*sorge*), la analítica del *dasein*, etc., son todas cuestiones a la que le dedicaremos algunas páginas.

Un autor que no puede estar ausente si hablamos de existencialismo, es el francés Jean Paul Sartre que, inspirándose en algunas obras que lo precedieron, sobre todo de autores alemanes, debate con ellos temas tan importantes como la libertad, la angustia, el compromiso político del intelectual y esa Náusea tan sartreana que lo define. Sartre nos trae el debate, una cuestión central que es la libertad y lo absurdo de la existencia.

Con Kierkegaard, Heidegger y Sartre, completamos la clásica trilogía existencial, pero existen otros autores, tan importantes como los primeros, pero sin el desarrollo profundo de sus ideas. Entre estos autores están Karl Jaspers y Gabriel Marcel, dos autores que, junto con Kierkegaard, nos traen una perspectiva religiosa que rechaza el absurdo de la existencia, aunque no su angustia. Nos presentan la idea de Dios como fuente y sentido de la vida y de la existencia.

Al finalizar esta exposición, daremos cuenta de algunas filosofías *paralelas* a los existencialismos como el pragmatismo, el historicismo, el irracionalismo, el vitalismo, la filosofía del obrar y la fenomenología. La idea que subyace a este tratamiento, es ir viendo que los existencialismos, se nutren de otras formas de pensar lo vital. Cada una de estas filosofías tiene a la vida, y todo lo que involucra, como la acción, la experiencia, la historia, etc., como dimensiones con cierta autonomía, pero también en relación con la corriente existencialista que, como sucede con la sociología y la filosofía, se beneficia de estos contactos.

Esta segunda parte finalizará con una especie de compendio, un epítome en se describirán y se analizarán los rasgos principales que definen a los existencialismos a partir de las primacías que describe un autor brasileño llamado Tristán D'Athyade.

Una vez que conocemos el origen filosófico del existencialismo, podemos pasar a la tercera parte.

Esta tercera parte, es una descripción y un análisis de los diversos modos en que existimos. Se parte del punto de que existir no admite un formato único y universal, sino que, por el contrario, existir significa existir de variadas maneras. Si vamos a existir *durando en un tiempo que se convierte en temporalidad* y que encontrará en el curso de una vida *un cauce* en donde fluir y admitimos que siempre somos uno que existe aquí y ahora, no nos debe sorprender descubrir el hecho de que la existencia de cada uno/a de nosotros/as debe de asumir, imperiosamente, un modo o una forma *particular* que será susceptible de *tipificación* por parte de la investigación.

Como se existe actuando en una realidad, finalmente todo existir involucra una *praxis*, no podemos dejar de lado esta cuestión y, dentro de la tercera parte, se analiza la relación que existe entre la *praxis existencial* que se convierte en *experiencia*, el curso de la vida y el envejecimiento. En este punto, entenderemos qué es la experiencia en el modo de *vivencia* y como, a partir de ellas, adquirimos un saber sobre el mundo que impacta en él, y en nosotros/as cumpliendo con una de las máximas de los existencialismos que es la corroboración de que somos nosotros/as mismos/as quienes *nos hacemos mientras nos vamos haciendo*.

Todo existencialismo dedica algunas palabras a la muerte y al morir; es inevitable. Cualquier análisis o descripción que hagamos de la existencia, queda trunco si no le dedicamos algunas palabras a la muerte y al morir. A este tema está dedicada la cuarta parte.

La filosofía le ha dedicado muchas páginas a esta cuestión y los existencialismos no pueden estar ausentes. Lo que se abordará aquí es una reflexión sobre qué es la muerte, si es que la muerte es. Este abordaje se hará desde la filosofía siguiendo el pensamiento de Max Scheler y no nos meteremos, porque no nos incumbe, en la cuestión de la definición biológica que, como es de suponer, también es muy compleja; no hay acuerdo en estas definiciones sobre la muerte; si se define por el electroencefalograma plano durante un lapso de tiempo, si hay indicios y signos de la muerte, etc., se habla de muerte aparente, de muerte prematura entre otras calificaciones que complejizan, desde el punto de vista biológico, su definición. Por este motivo, solo se abordará la cuestión filosófica que, como veremos, es de por si compleja.

Finalmente, y como corresponde con todo trayecto, llegamos, descubrimos o “inventamos” un final que se presentará como un largo epílogo y no como unas conclusiones porque se considera que, a tono con todo lo que se escribió en relación a la existencia y al curso de vida, todo final siempre es un comienzo porque el tiempo no se agota, sino que, lo que finaliza es el proyecto existencial que, una vez finalizado, se consume en su máxima “concretud”.

En este epílogo, se irá *re* descubriendo lo que se ha escrito en la obra esperando abrir las puertas que sean pertinentes abrir para continuar indagando sobre las existencias de las personas que poblamos el mundo, como se relaciona con el curso de la vida entendiendo que mientras existimos, cursamos la vida y escribimos textos, vamos envejeciendo para llegar, finalmente, al último segundo de nuestra vida en donde sabremos, por fin, de que se trató nuestra existencia.

PRIMERA PARTE

EL CURSO DE LA VIDA Y EL PARADIGMA DEL TRASCURSO DE LA VIDA

Entre los fenomenólogos que le dedicaron algunas páginas al curso de la vida está Alfred Schütz.

Alfred Schütz nació en la ciudad de Viena, capital de Austria en el año 1899, al finaliza el siglo XIX.

Schütz, de origen judío, –ya veremos que, por esta condición, como muchos intelectuales alemanes, austriacos, húngaros, checoslovacos, franceses, etc., tuvieron que escaparse cuando el ejército alemán y los nazis invadieron sus países– nació en el seno de una familia acomodada, condición que compartió con algunos autores que vamos a conocer como Jean Paul Sartre entre otros. Esta condición, le permitió no pasar necesidades en su niñez.

Su formación académica se inició en la Universidad de Viena donde cursó derecho especializándose en derecho internacional en la Academia de Comercio Internacional en la misma ciudad en donde nació.

Es en esta etapa, y como estudiante, que conoció a Max Weber y fue a partir de este conocimiento que su carrera tomaría otra dirección al “descubrir” que en la sociología que planteaba Weber, no se definía la cuestión del significado. Esto motivó que Alfred se centrara en darle un fundamento filosófico a esa teoría y completar lo que él creía que le faltaba a la teoría weberiana.

En el año 1926 se casa con Ilsa Heim.

Como no lograba conseguir una posición como profesor y, debido a su formación en derecho internacional, se insertó dentro del campo de la banca internacional, aunque nunca abandonó su interés por la filosofía y la sociología. Él mismo decía que de día era banquero y por las noches se convertía en filósofo. Cuando en el año 1933 llega al poder el régimen nazi, Schütz decide abandonar Austria para salvar su vida. Se va a París, pero, con el inicio de la IIGM en 1939, se dirige a los Estados Unidos en donde tendrá mucha influencia más como filósofo-sociólogo que como banquero. Trabaja en la New School for Social Research.

Los temas que abarcó Alfred Schütz en su carrera como académico, se han relacionado con la fenomenología, pero con una mirada sociológica, la sociofenomenología; estos temas son el estudio filosófico-sociológico sobre la realidad social, el mundo de vida (*lebenswelt* tema

abordado por Edmund Husserl), situación biográfica, la cuestión del sujeto, las estructuras de la realidad social, etc.

Sus textos más conocidos en la Argentina, y que son utilizado en los cursos de sociología principalmente, son *El problema de la realidad social* y *Las estructuras del mundo de la vida.*, este último escrito con Thomas Luckmann, uno de sus discípulos que, junto con Peter Berger escriben el famoso libro *La construcción social de la realidad* y que, en su introducción, dicen directamente, que es un libro inspirado y dedicado a su mentor Alfred Schütz.

Fallece en la ciudad de Nueva York en el año 1959 a la edad de sesenta años.

Toda sociedad adscribe de alguna o de otra manera a sus miembros en grupos de edades. En su libro *Las Estructuras del mundo de la vida*, Schütz nos dice que: “Todo sistema social tiene estructuras de relaciones familiares, grupos de edad y generaciones...” (Schütz 2003:37) y que “En toda sociedad se ofrecen a todos biografías típicas. Una condición inalterable de cada curso de vida es que se halle articulado en categorías sociales” (Schütz 2003:108).

Por medio de un mecanismo social de adscripción, los sujetos nacidos en una comunidad social formarán parte y serán miembros de algún grupo de edad. Esto equivale a reconocer la importancia que tiene para el desarrollo de la vida que los sujetos nos integremos a grupos extrafamiliares en donde aprenderemos los usos legitimados y eficaces para vivir en la sociedad. La vida cotidiana, entonces, puede ser también leída a través de la pertenencia a estos grupos.

Para la Sociología del Envejecimiento y la Gerontología Social, el Paradigma del Curso de Vida (Oddone y Gastrón 2008:2) cobra fundamental importancia ya que considera a la vida humana y a su desarrollo “cómo una totalidad “. El Paradigma del Curso de la Vida surge en una “...intersección de diferentes campos disciplinarios y tradiciones de investigación” (Oddone y Gastrón 2008:3) y si bien es usual encontrar terminología como curso de la vida, transcurso de la vida, ciclo vital (Sánchez Salgado 2000: 92), etc., tomaremos al Paradigma como modelo y me referiré a él para denotar la vertiente gerontológica en lo que le es pertinente.

El paradigma del transcurso de la vida abarca el desarrollo individual, en contextos sociales, culturales e históricos cambiantes. Se concentra en las trayectorias de vida individuales, así

también como en el engranaje de las carreras de los individuos, a través de sus vidas, con aquellos de la familia y del mundo del trabajo⁷. (Oddone y Gastrón 2008:3).

Otra forma de entender al curso de la vida es mediante la metáfora de la carrera, es decir, como una sucesión ordenada socialmente de equivalencias que se deben cumplir para llegar a obtener un producto final. Estas equivalencias ordenarán jerárquicamente el uso del tiempo y se relaciona con la idea de que “lo primero es lo primero” en el pensamiento de Schütz como se podrá ver más adelante.

Como paradigma, se puede apreciar en el trayecto de vida, un conjunto de procesos que transcurren a lo largo de la vida del individuo y que van desde el nacimiento hasta el deceso; son la dimensión biológica y la dimensión psicológica específicamente. Pero también encontraremos que las dos dimensiones mencionadas se entrelazan con la dimensión social afirmando la existencia del sujeto no solo como un individuo único sino también como partícipe de un ambiente social que lo precede pero que él contribuirá a modificar. Estos procesos se relacionan directamente con los procesos de socialización primaria y secundaria que describen Berger y Luckmann (1986: 164-184). Durante el curso de la vida, entonces, se desplegarán los procesos de socialización mencionada y colaborarán para la formación social de los individuos.

Dentro del Paradigma del Curso de Vida se buscará “tematizar” (Oddone y Gastrón 2008:3) las sucesivas etapas por las que pasaremos (infancia, juventud, vejez) entendiendo que este concepto encuentra su similar en el de “tipo” que maneja Schütz en su libro.

Todo ser humano tiene una vida y esa vida es una dinámica que transcurre en un tiempo que se experimenta como un tiempo interior pero que también se inserta en un tiempo socialmente compartido en un mundo intersubjetivo.

En la sociedad moderna industrial y teniendo en cuenta la creciente longevidad de los individuos “...la estructura de las sociedades industriales avanzadas se organiza no solamente según las clases o estratos socioprofesionales sino también, según una organización de los status de edad” (Oddone y Gastrón 2008:2). Para las autoras mencionadas,

La edad, en efecto, puede ser el marcador de un cierto estadio del desarrollo biológico o psicológico, pero también puede hacer referencia a una cierta posición en la organización social de los roles que corresponden a una determinada edad; y así mismo puede remitir a

⁷ Schütz coincidiría en atribuirle una importancia destacable al mundo del trabajo como organizador del día de vida cotidiana.

la pertinencia a una cohorte y a su anclaje específico en la historia de la sociedad. (Oddone y Gastrón 2008: 2).

Se reconoce el impacto de la historia sobre las vidas individuales y se pone de manifiesto las modificaciones que estos cambios operaran a nivel de la vida cotidiana de las personas involucradas. Los contenidos de los modelos culturales organizarán el trayecto de la vida y servirán de marco de referencia a los individuos relacionando este concepto con el de “acervo de conocimiento”⁸ de Schütz. Asimismo, los modos institucionales de regulación del trayecto de vida y el rol que juega el sistema socioeconómico y las políticas del estado también se harán sentir sobre la historia de vida de cada individuo inserto en una sociedad.

Por otro lado, también se observa que la vida de estos grupos de edad *transcurre*; es decir, fluye en una dinámica que será conocida como curso de la vida o trayectoria del curso de la vida. En este concepto, se pone el énfasis en el devenir, en el fluir, es decir, en el movimiento existencial y vital de cada organismo vivo. Sobre el tiempo del mundo, Schütz nos dice que: “...se experimenta como la trascendencia de mi finitud...” (Schütz 2003:65) y esta se convierte en el “...motivo fundamental del plan de vida” (Schütz 2003:65).

En la “actitud natural”, concepto central en el pensamiento de Schütz, (Schütz 2003:25 y ss.)

...la finitud y el curso fijo del tiempo son experimentados como impuestos e inevitables, como el límite dentro del cual es posible nuestra acción, como estructura temporal básica de la realidad propia, de los antepasados, semejantes y sucesores. (Schütz 2003:65)

y reconoce que el tiempo en el mundo de la vida cotidiana se experimenta como “irreversible” e irrepetible.

El tiempo del mundo limita la duración subjetiva; en él se envejece, y él constituye el límite absoluto de los planes de vida...La historicidad del mundo condiciona la historicidad de la situación subjetiva en el mundo. (Schütz 2003:104).

No puedo, en el “ámbito finito de sentido”⁹ propio de la vida cotidiana, volver el tiempo atrás, por ello se vive como trascendental el transcurrir del tiempo no pudiendo repetirse nunca. Quizás esto sea posible en otros “ámbitos finitos de sentido” tales como el “subuniverso” constituido por el o los “mundos de fantasía”¹⁰ y el sueño. Aquí sí es posible que mi ser “vivencie”, pero de una manera diferente a la vida cotidiana, sucesos repetibles en el tiempo,

⁸ Ver Anexo.

⁹ Ídem.

¹⁰ Ibidem.

pero se debe dejar aclarado que la “tensión de conciencia”¹¹ difiere sobremanera en la vigilia que en el “mundo de la fantasía” y el “mundo onírico”¹² (Schütz 2003:47-52).

Todo ser vivo entonces transcurre su vida en un devenir histórico social que no está determinado *a priori*. No es que el curso de la vida sea una especie de *corsé* y que este nos conmine a vivir como pretende convirtiéndonos en meros títeres sujetos a su arbitrio, sino que, en virtud de los acontecimientos que nos sucedan en ese transcurso, estos impactarán de tal manera en nuestra vida que la individualizarán haciendo cada vida única e irrepetible. Existiría un ámbito propio de autonomía vital en que cada hombre o mujer tomarían decisiones propias que si bien están influenciadas por presiones ambientales, es mi idea que cada sujeto posee un ámbito autónomo de decisiones que será el que defina toda situación. Esto es admitido por Schütz cuando nos dice que

Cada hombre puede vivir entonces el mundo social como un sistema ordenado con determinadas constantes relacionales, aunque sus aprehensiones en perspectiva, sus explicaciones subjetivas del orden, dependan para mí tanto como para él, de su posición o puntos de vista, que en parte le es impuesto y en parte está determinado por la cadena biográfica de sus decisiones... (Schütz 2003:37/8).

Si bien cada individuo tiene una vida propia, única e irrepetible, no por ello no podemos extraer generalidades analíticas que, más allá de la especulación, nos evidencien generalidades colectivas. Este es un argumento analítico que fundamenta la pertinencia de las ciencias sociales para el estudio de la vida del ser humano, luego, cuando analicemos los existencialismos, veremos los límites que posee la generalidad para este modo de entender la filosofía.

Schütz reconoce, asimismo, que existe un “curso fijo” de la vida y que este es impuesto y posee una “estructura temporal”, vinculando este concepto estructural a un devenir, a un fluir que si bien puede encontrar en la vida de nuestros predecesores algunas claves que nos ayudarán en este devenir, siempre hay espacios de acción individuales y originales (ámbito propio de autonomía vital) propios de cada sujeto que compone la sociedad. Este “curso de vida” nos “...suministra un plan para el día junto al plan de vida determinado por mi finitud” (Schütz 2003:65) y nos advierte el autor que este plan obedece a una jerarquización de procedimientos vinculados con la finitud de la vida y que depende “...inmediatamente del principio que dice “lo primero es lo primero”¹³(Schütz 2003:65) condicionando “...el curso fijo de los sucesos en la existencia cotidiana” (Schütz 2003:65). Al mencionar que, “lo primero es lo primero” alude, a mi

¹¹ Ver Anexo.

¹² Ídem.

¹³ En el original.

entender, al hecho que primero debo levantarme y después deberé desayunar o *primero* debo tomar el colectivo para *después* llegar al trabajo estableciendo una jerarquía de procedimientos que me es eficaz para lograr lo que me he propuesto.

Habría, entonces en principio, dos tipos de “planes”:

- a) un plan para sobrellevar el día y
- b) un plan para la vida próxima y, dentro de este último plan, se podría incluir una planificación para toda la vida.

Es menester aclarar que este último tipo de plan cuenta con un grado destacable de fantasía e imaginación. No obstante, no es la fantasía que Schütz estudiará más adelante como un “subuniverso” sino que tiene que ver con determinadas expectativas fundadas (o no) en estructuras vitales dadas o por el pasado (herencia dejadas por los predecesores, etc.) o por mérito propio. Quiero decir; yo puedo planificar mi día de acuerdo a mis obligaciones o elecciones, *Vg.*, puedo proyectar que cuando salga del trabajo iré a escuchar un recital de *rock and roll* o ahorrar dinero para la compra de una futura casa lo que se concretará, quizás, en cinco años o debo prever que como mi padre es el rey yo en algún momento también lo seré. Entonces, “El curso fijo, impuesto, estructura temporal, suministra un plan para el día junto al plan de vida determinado por mi finitud” (Schütz 2003:65). “

El individuo aprende planes de vida, y día a día planifica concretar planes de vida, dentro de una cierta gama de selección esencialmente condicionada por la forma que le fueron transmitidas a él. (Schütz 2003:108).

Si “La articulación temporal del curso del día y la articulación temporal del curso de la vida coexisten en una relación recíproca” (Schütz 2003:72), quiere decir que hay una superposición entre la “articulación biográfica”¹⁵ y el “ritmo del día” lo que nos indicaría que el curso de la vida se compone con la sumatoria del curso de los días.

Nuestra vida es también la sumatoria de nuestros días vividos. El curso de la vida es lo que posibilita la construcción del mundo de la vida (*lebenswelt*).

Lo particular de esta idea de “ritmo” es que nos muestra que podemos entender al curso de vida como una partitura musical única e irrepetible compuesta por acentuaciones, aceleraciones y también silencios:

¹⁵ Ver Anexo.

...los horizontes de experiencias, interpretaciones y proyectos (cuyo sentido abarca el curso de la vida dentro de sus limitaciones ontológicas) moldean las articulaciones de la duración interior en el ritmo diario y determinan la atribución de sentido con respecto a los planes del día. (Schütz 2003:104).

La esencia del paradigma del transcurso de la vida es la interrelación de varios tipos de tiempo: tiempo individual, tiempo familiar, tiempo laboral y tiempo histórico. Sustentando estos conceptos de *timing*¹⁶ se encuentran dos dimensiones importantes: (a) el *timing*¹⁷ de las transiciones de la vida en el contexto de cambio histórico; (b) la sincronización de las transiciones de la vida individual con las familiares colectivas, laborales y su impacto en las biografías y las relaciones sociales...Entonces el "*timing*"¹⁸ designa una transición o evento en la vida de un individuo en relación a los hechos externos" (Oddone y Gastrón 2008:4).

Analizando y comparando el *timing* del transcurso de la vida, podremos apreciar las similitudes y diferencias existentes entre los individuos no solo de la misma cohorte sino también de cohortes diferentes. De acuerdo como se manifieste este, podremos evaluar si las transiciones vividas se ajustan o se desvían de las normas sociales impuestas. A este respecto, se debe mencionar que existen transiciones normativas y puntos de cambio (Oddone y Gastrón 2008: 7). Una transición normativa es aquella que se ajusta al programa sancionado por una sociedad y es generalmente voluntaria excepto cuando la persona es obligada a realizar la transición por prescripciones legales; por ejemplo, la obligación de incorporarse a las Fuerzas Armadas en virtud de la existencia del Servicio Militar Obligatorio.

El punto de inflexión o cambio (*turning point*) se percibe como una "alteración del camino de la vida o como una "corrección del transcurso de la vida"¹⁹ y determinará cambios en las elecciones precedentes o en las estrategias elegidas. Un punto de cambio puede acaecer en virtud de un accidente catastrófico o por haberse ganado la lotería. Evidentemente, cualquiera de estos dos ejemplos, *modificarán* materialmente las transiciones del trayecto de nuestra vida y su influencia será rastreada a lo largo de ella.

Los puntos de cambio pueden relacionarse con transiciones normativas o no normativas y viceversa. La respuesta a la pregunta de a que depende esta transformación de transición normativa a punto de cambio puede responder a (Oddone y Gastrón 2008: 7):

- a) Cuando coincide con una crisis o es seguida por una crisis inesperada.
- b) Cuando una transición normativa es acompañada por un conflicto familiar, siendo el resultado de una asincronía entre las transiciones individuales y colectivas.

¹⁶ En el original.

¹⁷ En el original.

¹⁸ En el original.

¹⁹ En el original.

- c) Cuando una transición normativa está fuera de tiempo.
- d) Cuando una transición normativa es seguida por consecuencias negativas no previstas en la transición.
- e) Cuando se requiere un ajuste social en relación con una transición normativa diferente.

El ejemplo para a) puede ser el fallecimiento de un padre que determinará el cuidado del progenitor supérstite y se deberá disponer de tiempo y dinero para ello. Para b) cuando el exilio de un/a hijo/a por razones políticas, penales o económicas se da cuando los padres-madres están envejeciendo y necesitan el apoyo y la ayuda de ese/a hijo/a. Para c) el retiro forzoso o la abuelidad a edades tempranas. Para d) el desempleo de larga data y su relación con la pobreza y e) cuando uno debe dejar su lugar de origen y migrar a otro con patrones culturales diferentes.

Estos puntos de cambio pueden ser leídos como críticos al momento de suceder, pero es posible que, en la reflexión hecha sobre el transcurso de la vida, pierdan ese carácter crítico y sean leídos en otras claves, por ejemplo; un designio divino que hizo que sucediera el hecho de tal o cual manera o en realidad no fue tan grave el suceso acaecido. Si bien hay una objetividad que el/a científico/a puede comprender en algunos de estos puntos de cambio, es cierto también que hay una lectura subjetiva que parte del propio sujeto involucrado.

Obviamente debemos entender al *timing* no como una categoría absoluta sino en relación con cada individuo particular y con las normas sociales de su ambiente de vida tanto familiar como social en general.

El *timing*, y su relación con el trayecto de vida, no debe entenderse solo en relación a la edad:

Los cambios en el status de familia, en el empleo y en la satisfacción de necesidades son a menudo tan importantes como la edad, si no más significativos. El paradigma del transcurso de la vida enfatiza la edad social²⁰, más que la biológica. (Oddone y Gastrón 2008:4).

Otra manera de entender el *timing* es como un factor que equilibra la entrada y salida de los sujetos en sus diferentes roles como:

- a) trabajo
- b) familia
- c) sociales o comunitarios.

²⁰ La edad social se definirá más adelante.

Asimismo, el cambio histórico impacta en el *timing* y éste en el transcurso de la vida en algunas áreas:

- a) Demografía: modelo de nupcialidad, fertilidad, etc.
- b) Estructura económica: ingreso al mercado laboral, retiro del mismo, etc.
- c) Institucionales: ingreso al sistema educativo.
- d) Legislativos: Protección del trabajo infantil, jubilación, servicio militar obligatorio, etc.

El *timing*, además, nos puede indicar si el sujeto aprovechó o desaprovechó las oportunidades que el mismo flujo de la vida le ofrece en relación a las ofertas educativas y laborales, pero también en las emocionales/sentimentales que le permiten crear una familia, y si bien lo dicho tiene relación con patrones culturales, es dentro de estos que podemos interpretar como tardía o temprano el ingreso a la escolaridad o al mercado laboral. La comprensión de lo que es el *timing* para una edad social nos permitirá responder si una mujer o un hombre es solterón/a o no, si es tarde para empezar a estudiar o si se es joven para jubilarse.

En la vida suceden cambios que son más o menos obligatorios; no se puede dejar el chupete y los pañales a los veinte años ni podemos dirigir los destinos de una empresa a los diez años. Los cambios de nuestra vida deben acontecer, *so pena* de poner en riesgo determinada normalidad oficializada socialmente, en determinadas circunstancias regidas por la cronología o por las normas sociales en relación a la edad. Hay edades aptas para desarrollar determinadas tareas y edades en que esas tareas están prohibidas. Vuelvo a reiterar la importancia de los patrones culturales legales y legítimos para entender lo que acabo de mencionar.

Hay algunos factores que podrían explicar la dependencia de las transiciones de la vida en el *timing*. Algunos de ellos son (Oddone y Gastrón 2008: 5):

- a) El lugar de dichas transiciones en la vida de un individuo en relación a otras transiciones.
- b) La relación de la transición de un individuo con aquellas experimentadas por otros miembros de la familia
- c) Las condiciones históricas que afectan a dichas transiciones.

Por esta razón, las diferencias entre cohortes al experimentar y definir las transiciones son crucial para entender el impacto de los cambios sociales durante el transcurso de la vida. (Oddone y Gastrón 2008: en relación a Hareven, 1996)

Se comprueba entonces, que los horizontes de experiencia, las interpretaciones y los planes que haremos se "...adecuan necesariamente al ritmo diario de la duración interior" (Schütz 2003:104) fortaleciendo el concepto de *timing* que se viene estudiando.

Este "ritmo" que se menciona, en su aspecto interior pero también en el exterior, es el que nos marca que hay un tiempo apropiado para realizar determinadas acciones tales como comenzar a trabajar, comenzar a estudiar, ser padre/madre, etc., y, generalmente, no cumplir con este "ritmo" que se nos impone, puede acarrear consecuencias sociales y psicológicas "...bajo la forma de sanciones informales o de pérdida de oportunidades" (Oddone y Gastrón 2008: 2).

Si bien en la sociedad occidental industrial el espacio de autonomía personal que cada uno/a dispone es medianamente amplio, se debe dejar constancia que esto no parece ser así en sociedades tradicionales no pertenecientes a Occidente. Si nuestra autonomía individual está limitada por la tradición, como en un sistema de castas o en un sistema en donde algunas de las transiciones de la vida son definidas por otros/as, nuestros padres/madres por ejemplo, obviamente influirán en ese "ritmo" que se menciona; quiero decir, si bien en nuestra sociedad el comenzar a trabajar, casarse, elegir esposa/o, etc., se relaciona con un sinnúmero de factores, muchos de los cuales dependen de nosotros/as mismos, en otras sociedades dependerá de factores externos a nosotros/as; por ejemplo; mi esposa me puede ser dada cuando ella y yo mismo no tengamos la capacidad madurativa para ello y haya sido elegida por mi padre/madre en relación a una dote que formara parte del patrimonio familiar, el inicio de mi estudio se puede ver retrasado por qué debo ir a sembrar el campo comunitario con mi clan, etc.

En este orden, Oddone y Gastrón (2008: 3) nos dicen que:

La aparición de la sociedad industrial no sólo significó una transformación profunda del curso de la existencia profesional, sino también el hecho de que el conjunto de los trayectos de vida de los individuos se organizó alrededor del trabajo industrial y sus exigencias

determinando que nuestra vida, se subdividirá a su vez en tres dimensiones observables: formación, trabajo y retiro²¹.

²¹ Es interesante mencionar que este trío pudo dar origen a la segmentación de la vida en tres dimensiones: niñez, como la edad en que el sujeto se forma; adultez, edad en que el sujeto debe trabajar y producir y vejez que correspondería a la edad del retiro o jubilación. A este modelo se lo conoce como Modelo Ternario de la Vida. En el mundo actual y en virtud de las modificaciones acaecidas en él, en donde el desempleo y la longevidad parecen ser las dimensiones más destacables, este Modelo Ternario parece haber sido suplantado por un Modelo Cuaternario. Esto quiere decir que, si vamos a vivir más tiempo que el que veníamos viviendo, es posible que vivamos más como jubilados/as o retirados/as que activos/as o productivos/as debiéndose nominar de alguna manera esta situación etaria. Para la Sociología del

La aparición del Estado-Nación ejerce un rol importante en esta trayectoria.

Así, la entrada o salida de numerosas situaciones del trayecto de vida están definidas, legalizadas y estandarizadas por instituciones y los dispositivos del Estado: estar dentro o fuera del empleo, el status matrimonial, la enfermedad y la invalidez, la educación formal. (Oddone y Gastron 2008:3)

Algunas de estas situaciones mencionadas responden en la sociedad occidental industrial a la edad cronológica en donde ya no es la decisión del individuo la que es tomada en cuenta, sino que es la ley quien marca con claridad a que edad se pueden realizar determinadas acciones. En virtud de lo manifestado se debe dejar aclarado que no existe una sola edad y así como hay una edad cronológica medida en años calendarios, existe una edad social entendida como aquella edad sancionada y legitimada socialmente como apta para desarrollar determinadas acciones sociales como ir a cazar con los mayores o participar en debates en la mesa familiar, etc., y una edad legal, dentro del concepto de edad social, en donde el estado nos permite o nos obliga a realizar determinadas acciones; a los dieciocho años el Estado nos autoriza a manejar un automóvil pero también nos obliga a armarnos para defender a la Patria.

El Paradigma del Curso de la Vida nos muestra que hay una interdependencia entre las vidas de los sujetos y este Paradigma nos permite entender la sincronización entre la vida individual, el espacio y el tiempo social. Analizando los transcurso de la vida podemos responder como –y quizás también por qué– los individuos escogen los momentos para desarrollar determinados roles en relación a su educación, ingreso y egreso del mercado laboral, autonomía de la familia de origen en relación a la vivienda, noviazgo y casamientos y paternidad/maternidad. A tal efecto, es útil comparar las diferencias en el *timing* propio del siglo XIX con el del siglo XX.

Durante el siglo XIX, los cambios que sobrevendrían en los individuos eran mucho más pausados dejando mayor espacio para que el sujeto decidiera como sincronizar sus transiciones; en cambio, en el Siglo XX, el *timing* de estas transiciones se ha vuelto mucho más rápido y más regulado en relación a normas no escritas y que se relacionan más con la edad que con las necesidades de la familia.

Envejecimiento, esta edad es conocida como Cuarta Edad correspondiendo con definiciones clásicas como la de viejos/as-jóvenes y viejos/as-viejos/as en donde los primeros mantienen una determinada condición física que les permite una autonomía vital y existencial y en los segundos esa autonomía estaría limitada por la aparición de la dependencia (enfermedad principalmente). Esta distinción era observada por los griegos quienes reconocieron dos edades dentro de la edad propecta: los *gerontes* y los *presbytas*, estos últimos identificados con la senilidad y la decrepitud.

Las transiciones de la vida individual se han vuelto menos estrechamente sincronizadas con las familiares respectivas, causando, de esa manera, una separación posterior entre las generaciones. (Oddone y Gastron 2008: 6).

Durante el siglo XIX los sujetos vivían más tiempo con su familia lo que daba mayor oportunidad de interactuar entre padres, madres y hermanos. La familia extensa no se desmembraba y había posibilidad de mantener y profundizar los lazos familiares tanto verticales como laterales (primos, tíos, etc.). Durante el siglo XX, aproximadamente en los años '40 y '50, se asiste a modificaciones familiares que determinarán un paso de la familia extensa a la familia nuclear²².

Hacia fines del siglo XX y principios del siglo XXI, se asistirá a un proceso de competencia por logros materiales que determinarán cambios en el *timing* de la vida. Ahora se tendrá que tener una calificación laboral adecuada, lo que llevará un tiempo de formación superior a la década para poder participar de la movilización social ascendente que preconiza el modo de vida capitalista en su vertiente consumista. Se asistirá a una extensión del período de estudio que impactará en la conformación de generaciones y que tendrán relación con la normativización de las edades²³. No es extraño, al respecto, encontrar a personas mayores iniciar o continuar estudios superiores que, por razones individuales, fueron abandonados. Como se dijera, la sociedad pasará de un Modelo Ternario de la vida a un Modelo Cuaternario.

Lo expresado nos pueda estar indicando el porqué de la ampliación de los modelos de edad y su papel funcional a la sociedad en el sentido económico-productivo. No es que solo porque vivimos más tiempo (longevidad) nuestras edades se "alargan" sino que, junto con lo expresado, son más los roles y las funciones que debemos aprender y desarrollar en poco tiempo lo que

²² Se puede mencionar que no es casual este cambio y que está relacionado con las transformaciones que la sociedad industrial, en el sentido productivo, pero también en el político atendiendo a la emergencia del Estado Social y las políticas devenidas de él, ha traído aparejado. La familia extensa ya no cumplía la función que tuvo en los inicios del industrialismo en donde la mujer permanecía en el ámbito doméstico al cuidado de la prole y como esposa cuidadora del marido. La familia nuclear parece ser más apta y funcional a la sociedad de capitalismo avanzado en relación que los dos progenitores deben concurrir al mercado laboral para hacer frente al creciente costo de vida y a la emergencia de la sociedad de consumo que se estructura. La mayor extensión en la escolaridad pudo haber ayudado a estos cambios ya que los/as niños/as deberán pasar más tiempo en la escuela permitiendo así que la madre pueda ir a trabajar.

²³ Estudiando a los grupos de edad, se podrá comprobar que para las generaciones más viejas no se encuentran muchas personas con una gran formación escolar debido a que la educación, principalmente superior, no se encontraba tan extendida como en la actualidad. Se ha podido recabar información que personas con tan solo formación secundaria han logrado ocupar puestos gerenciales lo que hoy parece ser mucho más difícil. El nivel de instrucción alcanzado por las generaciones más viejas es sensiblemente inferior al de las generaciones más jóvenes, aunque se debe decir que la calidad de aquella educación probablemente sea superior en virtud de que permitió el ascenso social que se mencionara. Se debe mencionar, asimismo, el impacto de las políticas sociales en educación que permitieron que las generaciones más jóvenes estuvieran en condiciones de alcanzar mayores niveles de instrucción formal.

ayuda a determinar y definir las expectativas según la edad. Y estas expectativas estarán en estrecha relación con el *timing* y ayudarán a comprenderlo.

La creciente rapidez en el *timing*²⁴ de las transiciones hacia la adultez, la separación de la familia de origen de los individuos de su familia de procreación, y la introducción de transiciones reguladas públicamente tales como el retiro forzoso, han convergido para aislar y segregar grupos por edad y generaciones en la sociedad. (Oddone y Gastrón 2008: 6).

En relación a la interdependencia que existe entre los individuos, tal como mencionara al principio del párrafo precedente, vivenciamos al mundo como “intersubjetivo” y tomo conciencia que lo mismo que me pasa a mí en el orden temporal es muy posible que le pase a otro. Se

...que mis semejantes son afectados conjuntamente por él (el tiempo²⁶): no solo son mortales como yo e incapaces de estar en dos lugares simultáneamente, sino que también ellos han nacido en una situación histórica particular. (Schütz 2003:66).

Esta situación histórica particular es la base para entender el concepto de generación y cohorte. Para Manheim, citado por Oddone y Gastrón (2008: 1)

...el fenómeno social de las generaciones representa simplemente un tipo particular de identidad de localización que abarca grupos de edad relacionados insertados en un proceso histórico social en tanto que Ryder define una cohorte como aquel agregado de individuos (dentro de una población definida) que experimentaron un mismo acontecimiento dentro del mismo intervalo de tiempo.

Esto quiere decir que la mayor parte de los individuos que forman parte de una generación o de una cohorte tienen mayores probabilidades de significar el mismo acontecimiento social, por ejemplo, una catástrofe, de similares maneras, aunque esta similitud está acotada a cada individualidad propiamente dicha. Esta significación es conocida como efecto cohorte y designa como tal a “...un grupo de personas que nacieron en el mismo tiempo en la historia y envejecieron juntos” (Sánchez Salgado 2000: 89). En este mismo aspecto, se debe mencionar la teoría gerontológica conocida como Estratificación por Edad que intenta explicar las diferencias y similitudes de los individuos adultos y ancianos en virtud de pertenecer a una misma estratificación cronológica.

De acuerdo a esta teoría, la desigualdad relativa del anciano o anciana en cualquier tiempo y ambiente cultural depende de dos tipos de experiencia: (1) las típicas de su curso de vida debido principalmente a cambios físicos y mentales y; (2) las del momento histórico que le

²⁴ En el original.

²⁶ La aclaración me pertenece.

tocó vivir como parte de la cohorte de edad a que pertenecen. (Sánchez Salgado 2000: 89).

Comprender como impactan determinados hechos sociales de trascendencia histórica en ellas transforma a la cohorte en una idónea unidad de análisis para entender los contextos en donde se da el cambio social y como impactará en la vida de los sujetos. Se debe dejar aclarado que, más allá de lo dicho, no se debe entender a una cohorte como unidades cerradas y a los individuos que las componen como sujetos pasivos de la vida.

Dentro de las cohortes, las diferencias internas producto del género, la clase, la ocupación, los antecedentes ocupacionales y la etnia resultan ser importantes al explicar las diferencias individuales. (Oddone y Gastrón 2008: 4)

En consonancia con lo dicho, el hecho de que la vida se patentice en un devenir nos vincula directamente con la historia. Porque es histórico un devenir.

Mientras vivimos la vida, hacemos nuestra historia y contribuimos con el proceso de la historia. El día a día de nuestra vida cotidiana terminará conformando nuestra historia de vida reforzando el concepto enunciado precedentemente y que hacía referencia a la particularidad e irrepetibilidad de la vida de cada individuo.

La articulación temporal del flujo de conciencia está determinada por la tensión de conciencia, que se modifica con las transiciones de un ámbito de realidad con estructura finita de sentido a otro, como también, en menor medida, con las transiciones de una situación a otra dentro del mundo de la vida cotidiana. (Schütz 2003:71/2)

y si bien se pregunta “¿Cómo se inserta el curso del día, junto con sus articulaciones temporales en el curso de vida?” (Schütz 2003:72) y “¿Cómo se constituye este sentido, con su alcance más amplio, y cómo llega a estratificarse temporalmente en las estructuras del sentido de la vida cotidiana?” (Schütz 2003:72) admitirá que no podrá dar en la sección que presenta “...una respuesta satisfactoria a estas cuestiones ya que no se la puede derivar del análisis del flujo de conciencia subjetiva de la duración como tal” (Schütz 2003:72) admitiendo, en este caso, las particularidades individuales que se mencionaran. No es cuestión de analizar el “flujo de conciencia subjetiva de la duración”, ya que esto formaría parte, quizás, del ámbito de la psicología, sino analizar como en esos “flujos de conciencia” subjetivos se vivencia²⁷ la duración²⁸ y se intercala con los diferentes roles que sobrevendrán en la vida cotidiana de los sujetos. En cada vida cotidiana de cada sujeto, el “flujo de conciencia” no desaparece en virtud

²⁷ El concepto de vivencia es muy importante para los existencialismos. Lo analizaremos en ocasión del desarrollo de esas filosofías.

²⁸ Este concepto corresponde a la *durée* de Henri Bergson. Lo desarrollaré oportunamente.

de las transiciones vitales y ni siquiera diría, aunque es un argumento que se puede discutir, que cambie. Intuyo que este mantendrá un estilo particular y único durante toda la vida aceptando, eso sí, pequeñas modificaciones que no alteraran el estilo en su totalidad. La mayor parte de las personas reaccionaremos de la misma manera ante las mismas situaciones si el resultado de nuestro accionar ha sido eficaz. En este sentido Schütz, siguiendo a Husserl, llamara "...la idealización del "y así sucesivamente"²⁹" y deriva de este concepto la repetición exitosa de los actos previos (Schütz 2003:28).

La Gerontología Social ha desarrollado la Teoría de la Continuidad para explicar lo recién mencionado. La premisa básica de esta teoría es que los individuos en etapas previas de su vida van desarrollando

...actitudes, valores, metas, hábitos y comportamientos que retienen en grado en la vejez. Por tanto, la vejez no implica un cambio drástico en la vida de las personas, sino que es una extensión de la vida previa de éstas y difiere sólo en que muestra signos de un declinar en las actividades. (Sánchez Salgado 2000: 100).

De acuerdo a esta teoría, "...según se entra en años subsiste una tendencia a la continuidad en la existencia" (Sánchez Salgado 2000: 100).

La propia vida de las personas creará ciertas predisposiciones que se mantendrán en virtud de su éxito comprobado para la solución de específicas circunstancias mientras esto sea posible. Al mismo tiempo, la eficacia demostrada de determinados procedimientos aplicados a la solución de problemáticas permite que se integren los cambios en la historia de los sujetos sin causar necesariamente desequilibrios.

Schütz admite en este trabajo que hay una "articulación temporal" del flujo de conciencia y que es la "tensión de conciencia" quien determina el sentido de esa articulación temporal que se modificará en virtud de "transiciones" que conectan un ámbito de realidad con estructura de finita de sentido a otro ámbito finito de sentido. No se le escapa a Schütz que, en la vida cotidiana de las personas, transitan su vida mediante el paso de un ámbito de sentido a otro, pero no solo desde una perspectiva espacial, es decir, en la vida cotidiana no solo paso de un ámbito de sentido espacial, por ejemplo mi casa familiar, a otro, por ejemplo, el trabajo, sino que también existe una transición temporal y que se ilustra *Vg.*, en la transición de niño/a a adolescente y de este a adulto/a, etc.

²⁹ En el original

Para entender las transiciones espaciales la sociedad no ha elaborado instituciones especiales para este caso; el sujeto pasa de un ámbito espacial a otro prácticamente sin realizar nada. Solo en contados casos se realizan algunas acciones como persignarse al entrar a una iglesia, ingresar con el pie derecho a un espacio determinado (la cancha de fútbol por ejemplo) para tener suerte, etc.

En cambio, las transiciones temporales sí han sido institucionalizadas y es mediante los llamados ritos de paso o ritos de transición que se significa, legitimando, el paso de un estado social signado por la edad a otro: mediante una ceremonia particular, una niña a los quince años deja de serlo para convertirse en una mujer en condiciones de competir con otras en relación al matrimonio. En algunas culturas, tales como la *wichi* o la *qom*³⁰ es con la menarca que la niña deja de ser niña y se transforma en una mujer con capacidad reproductora y, por ende, apta para contraer matrimonio. En el caso que acabo de mencionar, también hay un rito y una ceremonia que legitima y anuncia a la comunidad toda, el paso de un estado social a otro.

El ser humano vivencia el mundo no solo como una “extensión” sino también como una “duración” (Schütz 2003:62) y es mediante el procedimiento del descanso nocturno que podemos percibir lo dicho. “Al despertar, mis actividades de conciencia comienzan allí donde quedaron antes de que me durmiera” (Schütz 2003:62) y percibo, es decir, me doy cuenta de que he envejecido junto con el otro y esta toma de conciencia es una “...de mis experiencias básicas” (Schütz 2003:63).

La “duración” tiene un límite, es decir, es finita destruyendo esa noción de omnipotencia existencial que una conciencia no fijada en la realidad puede llegar a desarrollar. La muerte es, para el ser humano, no solo inmanente e intransferible, sino que es un indicador patente de la finitud de la vida y la conciencia del fin existencial del propio sujeto pensante y también del otro³¹.

La idea de la muerte propia y la de mis semejantes confirma mis límites.

Por otro lado, y abonando lo dicho,

La estructura del tiempo del mundo de la vida se construye allí donde el tiempo subjetivo del flujo de conciencia (de la duración interior) se interseca (sic) con el ritmo del cuerpo

³⁰ Wright, Pablo: *Ser-En-El-Sueño. Crónicas de historia y vida toba*. Ed. Biblos/Culturalia. 2008.

³¹ Este tema lo desarrollaremos en la cuarta parte.

como “*tiempo biológico*”³² en general y con las estaciones del tiempo del mundo en general, o como calendario del “*tiempo social*”³³. (Schütz 2003:63)

El paso del tiempo es vivenciado como un devenir y las pruebas de ello las encontramos en la dinámica de la naturaleza. No es por azar, entonces, que el ser humano haya percibido desde temprano en el movimiento de los astros la existencia de un ordenamiento cósmico del devenir que ha llamado tiempo y, aplicando esta concepción astronómica, percibió que podía utilizarla en su beneficio descubriendo y mejorando sus técnicas en relación a la agricultura; cuando el sol se mantenía más tiempo en el cielo, coincidía con el florecimiento de las plantas, que luego darán frutos comestibles, pero también con la preñez de los animales que cazaría.

Schütz será categórico en relación al curso de vida, cuando manifiesta que

puesto que toda situación y toda experiencia tiene un horizonte del pasado, toda situación y experiencia actual está necesariamente codeterminada por la unicidad del curso de la experiencia, de su autobiografía. (Schütz 2003:73)

lo que equivale a decir que mi presente vivenciado es consecuencia, también, de mi pasado vivenciado y sedimentado. Continúa Schütz en el mismo párrafo diciendo que

Cuando nosotros, como adultos, nos volvemos hacia segmentos pasados de nuestra vida, podemos descubrir experiencias “*decisivas*”³⁴ que posteriormente la determinaron. Estas experiencias desempeñan repetidamente tal papel, no tanto por una cualidad inherente a ellas como por el especial punto del tiempo en el cual sucedieron. (Schütz 2003:73)

y esto es estudiado particularmente por el Paradigma del Curso de la Vida. Son estos hechos significativos del pasado los que colaboran a definirme como uno (*ego*) entre varios/as (ellos/as, el/a otro/a). Pero aún más, estos hechos significativos pueden clasificarse primeramente en dos dimensiones:

- a) Acontecimientos significativos en el orden biográfico-biológico-familiar: aludo a esos hechos en donde se involucra nuestro cuerpo principalmente y que tiene relación directa con nuestro organismo biológico, por ejemplo: enfermedades, accidentes, etc. Pero también, en este orden, puede ser que el que sufra el accidente sea mi madre o mi padre y este suceso obligue a modificar estructuralmente mi vida.

³² En el original.

³³ En el original.

³⁴ En el original.

- b) Acontecimientos significativos en el orden social-histórico: Puede ser que explote un volcán cerca de mi ciudad y mi barrio sea arrasado perdiendo mi casa, mi coche y quizás a mis amigos/as o un bombardeo destruya mis posesiones. En este mismo caso, se puede dar que una guerra civil, con su secuela de desapariciones forzadas y encarcelamientos, impacten tan fuertemente en mi vida que la cambien totalmente. A este respecto, creo que es sumamente ilustrativo la experiencia vital que supuso la desaparición de un/a hijo/a, de un/a nieto/a o de una esposa/marido y que determinó que los parientes involucrados crearan organizaciones que intervinieran políticamente en la búsqueda de esas personas. La organización Madres de Plaza de Mayo, Abuelas de Plaza de Mayo e H.I.J.O.S pueden ser un ejemplo de lo que quiero manifestar.

Todas estas, junto con otras no descritas aquí, son experiencias que pueden acontecer en la vida de las personas. Lo que significa Schütz es que

...tienen una articulación biográfica exclusiva y, por consiguiente, un sentido específico, por que encajan en un sitio particular del flujo de nuestra duración. (Schütz 2003:73)

y nos advierte que las categorías de la “articulación biográfica” no son realmente categorías de nuestra duración interior sino más bien “...categorías construidas mucho más intersubjetivamente y transmitidas dentro de la cosmovisión natural-relativa” (Schütz 2003:105). La tarea de la ciencia social, particularmente la etnología y la sociología, consiste en describir los contenidos concretos y los procesos de la construcción social de estas categorías biográficas. En relación a lo dicho, Schütz nos dice que:

- a) “Primero³⁵, debe decirse que las categorías sociales de la articulación biográfica ya están dadas³⁶...pertenecen a un sistema de tipificaciones que está históricamente presente y se impone al individuo como componente esencial de una realidad social Objetiva... Son, por ende, un elemento de la historicidad inmodificable de la situación³⁷ de un ser individual” (Schütz 2003:105). La historicidad de la situación es impuesta al sujeto es “...una condición límite ontológica de su existencia fáctica” (Schütz 2003:105) en cambio, la “cosmovisión natural-relativa” que contiene las categorías sociales de la articulación biográfica es experimentada por el sujeto como “algo” del mundo de la vida que debe ser superado y como pertenecientes a la “zona potencial de operación”³⁸ que

³⁵ En el original.

³⁶ En el original.

³⁷ En el original.

³⁸ Ver Anexo.

rodea la vida de las personas. “Las categorías de articulación biográficas no son, entonces, condiciones límites de la situación en el mundo de la vida; son, en cambio, las posibilidades de conducir la vida dentro de esa situación” (Schütz 2003:105) y como posibilidad es también un límite.

- b) “Segundo³⁹, es necesario describir con mayor precisión el carácter de las tipificaciones⁴⁰ significativas para la articulación biográfica” (Schütz 2003:105). Para la construcción social de la biografía, las tipificaciones son tan significativas como las interpretaciones valorativas del mundo social y en conjunto “...rigen la acción social en diversos niveles de anonimia” (Schütz 2003:106). “Todas estas tipificaciones llenan el mundo social con contenidos históricamente muy específicos, que el individuo aprende como posibilidades, imposibilidades y presupuestos para su⁴¹ curso de vida.” (Schütz 2003:106). Los hombres experimentamos el “inundo (sic) social” ya dado y objetivado en la “cosmovisión natural-relativa” como un ordenamiento de deberes y posibilidades y también como unos fines más o menos fáciles de alcanzar. En otras palabras, “...la estructura social está abierta para él (el individuo) en la forma de biografías típicas. La estructura social es, así, el límite rígido en el cual toman forma concreta su edad, sus planes de vida y, por ende, sus estructuras de prioridades” (Schütz 2003:106).
- c) “El tercer⁴² punto se refiere a la socialización del individuo en ciertas biografías típicas” (Schütz 2003:107). La estructura social y la “cosmovisión natural-relativa” no se enfrentan al individuo como datos objetivos “...son recibidas selectivamente y transmitidas por ciertos semejantes” (Schütz 2003:107). Mis antepasados me transfieren ciertos aspectos de su “cosmovisión natural-relativa” que han sido vividos y, por consiguiente, vivenciados como válidos para ellos. “Los semejantes fundamentales para los primeros encuentros con la realidad social Objetivada son, naturalmente, los mayores, y entre ellos, sobre todo y típicamente, los padres socialmente definidos como tales...” (Schütz 2003:107) y aclara que estos no necesariamente son los padres biológicos enfocando, con esta aclaración, el aspecto eminentemente social de la paternidad. Es en la “cadena de las primerísimas relaciones Nosotros” donde se construye la validez de las tipificaciones “más o menos anónimas” aportadas al encuentro por los mayores y que, bajo la forma de tipificaciones, conminan a los

³⁹ En el original.

⁴⁰ En el original.

⁴¹ En el original.

⁴² En el original.

sucesores de esos mayores, que pasaran a ser predecesores, como reglas de vida o reglas de educación (en la mesa los niños no hablan, antes de comer hay que lavarse las manos, etc.)

No es la experiencia en sí misma, aunque sí lo sea en su “concretud”, sino su “articulación biográfica” y el “sentido específico” que adquieren en nuestra vida y en el mundo de la vida cotidiana lo que se debe analizar para entender la importancia que adquiere la comprensión del curso de la vida y de la trayectoria de vida para dilucidar el fenómeno de la vida cotidiana de las personas.

Ahora bien, se debe dejar claro que esta apertura es ambigua ya que en una particular sociedad un determinado curso de vida está abierto para un específico tipo de hombres tal como se mencionara precedentemente en relación a la elaboración de “planes”.

Hay determinados cursos de vida que ya están planificados de antemano en virtud de la particular adscripción social en la que se ha insertado al individuo. Como se ejemplificará, el príncipe tiene un curso de vida que lo llevará a ser rey, el hijo del *chamán* probablemente herede esos poderes y sea él mismo un *chamán* como lo fueron sus predecesores, el hijo del carpintero, en una sociedad tradicional, tendrá muchas más probabilidades de ser carpintero que de ser médico, la nieta de la *machi* en la cultura araucana, herede esos poderes. Claro que, también como se mencionó, no quiere decir que haya un condicionamiento obligatorio e imposible de evadir. Justamente, podemos entender a la vida moderna de la sociedad industrial como con una apertura mayor que la medieval y feudal en donde los cursos de vida estaban sujetos a la adscripción social estamentaria. No obstante, es mi idea que incluso en este tipo de sociedades, el sujeto tiene una determinada autonomía existencial que lo puede llevar a rebelarse ante la imposición fija que proviene del trasfondo sociohistórico sedimentado. En el caso de un régimen de casta, esta apertura ya no lo será tanto, pero el individuo igualmente podrá ir modificando su situación de vida en virtud de sus acciones, aunque se debe mencionar que será muy difícil que pueda permanecer en esa sociedad y deberá marcharse. Schütz denomina a estas cuestiones mencionadas como “grados Objetivos de asequibilidad” (Schütz 2003:106) y los relaciona con la distribución social de los grados de libertad biográficos en una determinada sociedad. No todos los sujetos poseen el mismo grado de libertad biográfica pero sí cada uno tiene un grado, mayor o menor, de esa libertad. A nadie se le escapa, creo, que un sujeto nacido en un estamento alejado de la extrema pobreza, estará en mejores condiciones que uno/a que ha nacido en la indigencia, de elegir con mayor libertad su curso de vida. Pero esto no quiere decir que la situación de nacimiento condicione *sine qua non* las futuras experiencias de vida de

los sujetos. Si esto fuera así, no habría existido la movilización social característica de las sociedades industriales modernas. Justamente, como se mencionara oportunamente, no es menor la influencia del ambiente social, en este caso el marcado por la emergencia del Estado Social y su tendencia a la formación de sociedades más equitativas, en la apertura de posibilidades o “grados Objetivos de asequibilidad”. En otro orden, pero que no se contradice con lo anterior, quizás sean atributos personales y el azar lo que permita que un individuo obtenga un grado mayor de libertad de elección en relación a su biografía.

Lo que se nos presenta para el análisis sociológico, es la tipicidad que pueden adquirir ciertas biografías y se debe dejar aclarado que esta tipicidad se volverá menos típica con el correr de los años. Si bien no desaparece determinada construcción típica en virtud del curso de la vida, se puede decir que esta tipicidad se irá concretando en forma diferencial a medida que cumplimos años; esta descripción corresponde con el concepto proveniente de la Sociología del Envejecimiento conocido como envejecimiento diferencial; cada sujeto envejece diferencialmente logrando el mayor grado de diferencialidad en virtud de los años, y los roles, cumplidos.

Lo cierto es que, tal como nos dice Schütz “... “cambiar de tareas”, “volver atrás”⁴³ es posible en ciertas secuencias, pero no en otras” (Schütz 2003:107).

En el curso de nuestra vida nos relacionaremos con los otros de tal manera que, si bien el mundo de la vida cotidiana es un mundo intersubjetivo, el curso de la vida también lo será. Mientras voy viviendo, hay otros/as que viven cercanos/as a mí e incluso viven conmigo. De esta manera, es posible que oriente mis acciones en relación a esos/as otros/as, sean semejantes o contemporáneos/as, lo que transforma mi experiencia en una experiencia en relación a otros/as y los otros/as probablemente orienten sus acciones en relación a mi persona, es decir, participamos de una experiencia en común. Esta intersubjetividad del mundo de vida cotidiana no nos confunde. Cada uno/a mantiene y reproduce su propia vida cotidiana y teje la urdimbre de su propio curso de vida. No obstante, esta particularidad individualista, no es obstáculo para

⁴³ En el original.

que nos encontremos en el espacio social y orientemos nuestras respectivas conductas en relación al/a otro/a.

Mi experiencia de mi propio curso de vida y del curso coordinado de la vivencia de mi semejante es unitaria: las experiencias, en la relación Nosotros son experiencias comunes. (Schütz 2003:81).

Esta comunión o mancomunidad que hace la experiencia en común con el/los/as otro/as

...es importante no solo para la estructura de las relaciones sociales, sino también para la estructura de la acción social en un encuentro. (Schütz 2003:81)

En el transcurso de mi vida, entonces, es muy posible que me encuentre con otros/as y vaya desarrollando relaciones sociales con ellos/as más o menos íntimas de acuerdo a la cercanía espacial y comunitaria con cada uno/a de ellos/as y también de acuerdo a mi "estilo de vivencia" o "estilo cognoscitivo". Esto determinará que signifique al/a otro/a como a un par o como a un/a diferente.

De acuerdo como interprete yo el momento de mi encuentro con el/a otro/a y el compromiso afectivo involucrado en el encuentro es como definiré tal situación. Es por eso que

Cuando se establece que él interpreta de manera similar a la mía sus experiencias, o al menos, los objetos que están ante nosotros, adquiero un punto de partida en el hecho de que sus esquemas expresivos concuerdan lo suficiente con mis esquemas interpretativos, para los fines prácticos en cada caso. (Schütz 2003:82)

entonces sí sabré que, si le ofrezco una silla a mi visitante, me lo agradecerá y se sentará en ella y no la utilizará como una pelota en un partido de fútbol.

La intersubjetividad del mundo de la vida se confirma y se desarrolla continuamente en la "relación Nosotros" y en esta relación confirmo que mi mundo de vida no es mi mundo privado ni tampoco el mundo privado del/a otro/a sumado y vivenciado en conjunto sino "...el mundo de nuestra experiencia común" (Schütz 2003:82).

Esta "experiencia común" puede ser anulada, nos dice Schütz, cuando nos confinan solitariamente en una celda o mediante la técnica del lavado de cerebro y parece evidente coincidir con él ya que en la soledad de una celda penitenciaria o manicomial la relación con el/a otro/a no se puede desarrollar normal y plenamente en virtud de que nuestros respectivos mundos de vida están siendo interferidos por un poder que se instaura por encima nuestro disciplinando nuestro accionar en una orientación ajena a nuestra voluntad. No es que cuando estamos presos/as o encerrados/as, incluso enfermos/as e internados/as en terapia intensiva,

desaparezca nuestro mundo de vida, sino que esta se someterá a directivas emanadas desde nuestro exterior obedeciendo a otras influencias que no podemos manejar. Este párrafo se entenderá mejor cuando analicemos el concepto de libertad desarrollado por Jean Paúl Sartre.

El impacto que significa para el *ego* el encierro obligado o una enfermedad catastrófica modifica de hecho nuestra vivencia y nuestra relación con el/los/as otro/as, y el “sustento del mundo de vida” nos dice el autor “...es demolido” (Schütz 2003:82). Sería interesante a tal efecto, indagar en la memoria de los/as ciudadanos/as sometidos a tormento y confinados/as en celdas solitarias, en como estructuran su mundo de vida en esas condiciones y como orientan su relación con el/a otro/a sabiendo que ese/a otro/a es su verdugo y su torturador/a.

El impacto que debe sufrir la psiquis y la personalidad social debe ser de tal magnitud que el ser humano deberá desarrollar estrategias adecuadas para sobrevivir en estas particulares situaciones. No obstante, incluso en estas negativas condiciones de vida, el mundo de vida permanece como tal manteniendo un nivel de cotidianeidad, aunque la tensión de conciencia no pueda relajarse y esté sometida permanentemente al temor de morir en cualquier instante, pero no desaparece.

Lo que se pierde, aunque no totalmente, es un cierto nivel de autonomía personal en relación a la acción de nuestro cuerpo y a nuestro espacio que estará totalmente subordinado a lo que estime el carcelero/verdugo. Sin embargo, si bien nuestra esfera de privacidad ha sido invadida totalmente y dependamos de otro/a al que no le interesa nuestra vida, nunca pueden entrometerse fácticamente en nuestro mundo interior. En el silencio oscuro de la celda o en la camilla que nos lleva al quirófano, mantenemos una cierta autonomía del pensar y del desear y en la que nadie puede influir directamente. En ese ámbito tan reducido, tan individual y tan nuestro, nuestra personalidad puede encontrar los mecanismos de salvación para no caer en lo patológico.

Durante el transcurso de la vida me voy relacionando con los/as otros/as, ya sean semejantes o contemporáneos/as y en virtud de estas relaciones me voy haciendo y es precisamente

...a través de la transmisión de mi experiencia de los mayores (los viejos) que el mundo precedente se constituye inicialmente en cuanto mundo social “como el mío.”⁴⁴ (Schütz 2003:102).

⁴⁴ En el original.

Las experiencias de mis antepasados/as cercanos/as, los/as cuales han interactuado conmigo durante mi niñez y mi adolescencia y con los/as cuales he tenido relaciones cara a cara, formaran parte de mi acervo de conocimiento toda vez que puedo copiar sus estrategias y sus acciones en virtud de su eficacia.

En el caso de la agricultura no profesional; aprovecho el conocimiento que me ha sido dado por medio de la tradición oral por mis predecesores/as y evito así, cometer los mismos errores que ya han sido cometidos por ellos/as y yo mismo transmitiré a mis sucesores/as dicho bagaje de experiencias sedimentadas en la historia familiar.

Es precisamente por mi experiencia de los mayores como se me impone una diferencia biográfico-histórica dentro⁴⁵ del mundo de los contemporáneos. Muchos de los horizontes que, para mí, en mi situación biográfica, todavía están abiertos, para el hombre mayor, el semejante en nuestra situación común, están ya cerrados (matrimonio, elección de profesión, el primogénito, etc.); lo que en mi experiencia actual se relaciona con anticipaciones o expectativas, para él ya está colmado, ya está sedimentado en su memoria. (Schütz 2003:102).

Por ello, una de las mejores formas, para quien esto escribe, de definir a la vejez, así, como un sustantivo, es considerarla como aquella edad del ser humano en donde se han cumplido ya demasiados roles devenidos en virtud de la *experiencia*; quiero decir, una persona vieja, es aquella no sólo que ha cumplido más años, sino que, en virtud de ello, es probable que haya desempeñado más roles que una persona con menos años. Un/a viejo/a ha sido hijo/a, padre, madre, abuelo/a, trabajador/a, desempleado/a, jubilado/a, etc. y todavía seguirá vivenciando la vida, en cambio un niño/a no ha sido padre/madre, ni abuelo/a, ni trabajador/a, es tan solo un/a niño/a y le falta vivir todo lo que el/a viejo/a ha vivido. El/a viejo/a “...ya estuvo *“en mi posición”*”⁴⁶, vale decir, en una situación típica de un joven típico” (Schütz 2003:102) y más allá que los contextos de sentido sean diferentes y el acervo de conocimiento también lo sea, no es obstáculo para mencionar que los/as viejos/as han vivido ya lo que los/as jóvenes no han vivido aún y esto es lo que marca la diferencia.

Conclusiones

Todo ser humano tiene una vida. Esta vida de origen biológico se desarrollará, se expresará mediante un devenir y será en la cotidianidad en donde podrá hacerlo. Si bien cada ser humano es *único e irrepetible* y también lo serán sus experiencias, estaremos sometidos/as a una

⁴⁵ En el original.

⁴⁶ En el original.

evolución en el sentido biológico del término y que se patentizará en el cumplimiento de años cronológicos.

Esta cualidad marcará las transiciones de una edad a otra, pero no por ello no se puedan encontrar similitudes susceptibles de generalización. Todos los seres humanos que han vivido, viven y vivirán en este mundo, estaremos sometidos/as o influenciados/as a similares experiencias; nacimiento, educación, enfermedad, muerte, paternidad/maternidad, trabajo, retiro, etc. Los hechos de la vida son hechos que afectan potencialmente a todos.

Lo que es particular, y que colabora en nuestra individualización, es que cada uno/a de nosotros/as, *vivenciaremos las experiencias* individuales y colectivas de acuerdo a patrones únicos que fortalecerán nuestra individualización.

La vida no es un punto, sino que es un devenir y, en razón de esto, fluye.

En este aspecto, se ha desarrollado el Paradigma del Curso de la Vida y su estudio nos muestra el devenir de cada uno/a de nosotros/a y nos estimula a la investigación de esa “zona”, si se me permite la metáfora, en que se confunden encontrándose (o viceversa) lo individual, singular y único con lo social, lo diverso, lo múltiple.

El curso de vida, tal como analiza Schütz y el Paradigma mencionado, nos posibilita comprender los sucesos que acaecerán en la vida social de las personas no desde un punto único y vertical sino como instancias de un devenir. Estos sucesos de la experiencia vital de los sujetos no son como perlas que se encuentran en un collar en donde cada una de ellas, si bien con un hilo conductor común, mantiene una cierta independencia de la otra. Por el contrario, entender la vida como un devenir significa ubicarla como un *entrelazamiento de nudos* que está indisolublemente ligado al que lo precede y es potencia del próximo y en donde cada uno se distingue del otro. Desde esta perspectiva muy aristotélica, el curso de vida, y la vida misma, es movimiento, es dinámica.

Me parece que la colaboración que la sociología del envejecimiento puede aportar sobre este tema, es la idea de *timing* que, como la de “ritmo” en el pensamiento de Schütz, nos muestra la particularidad de cada trayecto individual de vida.

Por su parte, la sociofenomenología del autor mencionado, nos presenta aperturas y desafíos en relación al proceso social de envejecimiento coincidiendo en tomar el curso de la vida como

importante para la indagación científica y en los diversos usos y significaciones que los seres humanos hacemos con el tiempo.

El curso de vida, justamente, permite entender el entrecruzamiento de la vida cotidiana con el tiempo y su sincronización, lo que puede ayudar a determinar los pasajes de un estado social a otro en términos existenciales y a través de la edad, más allá de su definición, y como se lo significa. Esta sincronización abona la idea de ritmo y de *timing*, antes mencionados.

La profundidad en el análisis de las transiciones de la vida cotidiana de las personas nos puede indicar con mucha claridad como impactan en la vida material de los hombres y como la determinan.

Concentrándose en la sincronización de varios niveles de *timing*⁴⁷, individual, familiar, laboral, institucional e histórico, el enfoque del transcurso de la vida ha dado una forma de examinar la interacción de las vidas con las fuerzas de la historia social y un entendimiento de cómo los hechos históricos externos hacen impacto en las biografías...La esencia del paradigma del transcurso de la vida es la sincronización del “tiempo individual”, “el tiempo laboral y familiar, y el “tiempo histórico”, y el impacto acumulativo de los primeros hechos en la vida, tal como fueron tomando forma por el efecto de las fuerzas históricas en los hechos subsiguientes de la vida. (Oddone y Gastrón 2008:8).

En síntesis, en cada sociedad se “...ofrecen a todos, biografías típicas. Una condición inalterable de cada curso de vida es que se halle articulado en categorías sociales” (Schütz 2003:108).

Descubrir y comprender como se articulan estas categorías en la vida cotidiana de las personas, es un aporte a la Ciencia Social y es tarea de la Sociología del Envejecimiento, aunque no en forma exclusiva, indagarlas para poder entender el proceso social de envejecimiento.

Una vez que hemos desarrollado la analítica del curso de la vida, podemos pasar a analizar los existencialismos.

Se presenta en el siguiente anexo, las categorías utilizadas por Schütz para una mejor comprensión del escrito.

ANEXO.

- **Acervo de conocimiento:** Es la acumulación de determinados conocimientos que han sido transmitidos por algún tipo de procedimiento social desde las generaciones pasadas a las presentes. “...la conducta de mis semejantes se me hace “inteligible” mediante la

⁴⁷ En el original.

interpretación en mi acervo de conocimiento de sus gestos corporales, sus movimientos expresivos, etc.” (Schütz 2003:36). “El acervo de conocimiento del mundo de la vida se relaciona de muchas maneras con la situación del sujeto que vive la experiencia. Se erige sobre sedimentaciones de anteriores experiencias realmente presentes, vinculada a situaciones” (Schütz 2003:109 y ss.).

- **Ámbito finito de sentido:** Schütz designa con este nombre a lo que James llama subuniverso y consiste en “...experiencias de sentido compatibles entre sí. Dicho de otro modo, todas las experiencias que pertenecen a un ámbito finito de sentido apuntan a un estilo particular de vivencia, vale decir, un estilo cognoscitivo” (Schütz 2003:43).
- **Subuniverso:** Ver **Ámbito finito de sentido**. El ejemplo del/los subuniverso/s es considerarlos como “...el mundo del sentido –es decir, el mundo de los objetos físicos-...el mundo de la ciencia, el mundo de las relaciones ideales, el mundo de los ídolos, los diversos mundos sobrenaturales de la mitología y de la religión, los varios subuniversos de sentidos individuales y los mundos de los visionarios y los locos. En la medida que se les presta atención, cada uno de esos mundos es real a su manera: pero tan pronto como se les retira la atención, el mundo desaparece como realidad” (Schütz 2003:42).
- **Mundos de fantasía:** Es un ámbito finito de sentido, un subuniverso y, aunque están en contraste con el mundo de la vida parecen relacionarse estrechamente “...unos con otros – ya que todos ellos ponen entre paréntesis determinados estratos del mundo de la vida cotidiana-...” (Schütz 2003:47). Ejemplo de mundos de fantasía son: el mundo del ensueño, los juegos, los cuentos de hadas, las bromas, la poesía.
- **Mundo Onírico:** Es el grado máximo de la relajación de la conciencia y se combina con un “...total apartarse de la vida” (Schütz 2003:51). En el mundo del sueño las percepciones son pasivas. Cuando soñamos, nuestra tensión de conciencia llega a su grado más bajo no por ello perdiéndose.
- **Tensión de conciencia:** En el estado de alerta el grado de tensión es el mayor y esta tensión es lo que caracteriza a la vida cotidiana “...y se origina en los intereses de la atención plena” (Schütz 2003:53). La tensión de conciencia designa al fenómeno de la alerta y a una característica de la vida cotidiana y de la actitud natural en relación al estado que asume la conciencia en la vida. Es en virtud de los grados de tensión de la conciencia que nos concentramos y captamos la vida. Por ello, en el sueño, el grado de

tensión es el más bajo ya que nuestro estado de alerta, es decir, la vigilia, desaparece y es suplantada por el mundo de los sueños.

- **Articulación biográfica:** La articulación biográfica designa al tipo de articulación temporal del flujo de conciencia que se modifica con las transiciones de un ámbito de realidad con estructura finita de sentido a otro. La articulación biográfica se expresará en categorías de articulación tales como la juventud, la vejez, etc., aunque, nos dice Schütz “Las categorías de articulación biográficas no son realmente categorías de duración interior como tal, sino más bien categorías que se forman interubjetivamente y se establecen dentro de la concepción natural-relativa del mundo” (Schütz 2003:72).
- **Zona potencial de operación:** La zona de operación es “...en la que puedo influir de manera directa...Abarca aquellos objetos que pueden ser tocados y vistos, en contraste con las cosas de las zonas distantes, que no pueden ser experimentadas por el contacto corporal vivo, pero que están dentro del campo de la visión” (Schütz 2003:59)

SEGUNDA PARTE

FUNDAMENTOS EXISTENCIALES

Kierkegaard

Soren Kierkegaard nace en Copenhague en 1813 y muere en 1855. Es el menor de siete hermanos. Se cría en una familia muy estricta en términos religiosos y esta es otra característica de su vida. El hecho de haber nacido con una joroba y haber sido criado en un contexto de rigurosidad religiosa, no deben ser tenidos al margen cuando hablamos de este autor porque quizás hayan sido estas cuestiones las que “dispararon” por decir así, ciertos aspectos muy particulares de su carácter angustiado y de su tormentosa religiosidad.

Desde muy joven Soren demostró aptitud para la filosofía, pero su modo de entender la religión y los cambios que estaban aconteciendo en su mundo, fueron determinando los rasgos de su personalidad.

El abordaje filosófico de Kierkegaard es muy heterodoxo ya que no acepta sin crítica el dogma tal como se establecía en esa época por la Iglesia Danesa. A Kierkegaard le interesa la subjetividad del ser religioso que, a través del ejercicio de su *inevitable* libertad, elige servir a Dios y vivir una existencia digna. Desarrollará su teoría de los tres estadios.

Una de sus mayores originalidades, es la de utilizar seudónimos para escribir; Johannes Climacus, Víctor Eremita, son algunos de ellos.

Soren Kierkegaard ha sido un autor muy prolífico, entre sus obras podemos mencionar *O lo uno o lo Otro* (1843), *Temor y Temblor* (1843), *Diarios de un seductor* (1843), *Tratado de la desesperación* (1849), entre otras.

El existencialismo lanza su grito de protesta contra el racionalismo que había expresado Hegel.

Los escritos del filósofo de Jena han producido un impacto muy profundo en la disciplina debido, sobre todo, al cariz que asume su intrincada escritura, pero también porque logra captar el espíritu de su época –la modernidad– al ponderar la razón como la única herramienta para desentrañar el universo y todo lo que hay en él. En este sentido, podemos encontrar en la obra de Hegel la continuación de Descartes, de Leibniz y de Spinoza, todos autores racionalistas.

Hegel desarrolla la filosofía más racionalista, la más sistemática y la más ambiciosa y pretende construir un sistema de ideas en donde todo, *absolutamente* todo, pueda ser explicado en virtud de su método dialéctico sustentado en tres tiempos: tesis, antítesis y síntesis. Cabe aquí, una primera sospecha y que se funda en la pretensión totalitaria; quiero decir, ¿Cómo pretender explicar *todo* cuando sabemos que solo conocemos una porción de ese *todo*? Esta pretensión funda esa sospecha que molesta un poco a otra forma de comprender el cosmos. La pretensión totalitaria, cuando desconocemos el *todo*, es el origen de cierta soberbia del pensar propia de la modernidad que, en esa pretensión, apartará otros modos de saber tan idóneos como el racionalismo para develar los misterios del universo. Algunos años después de Hegel, Federico Nietzsche sentará las bases de ese disenso, incluso Arthur Schopenhauer, contemporáneo de Hegel, hará algo similar.

El existencialismo, por su parte, es una reacción contra Hegel. Entiende que el ser no es una “fase lógica” de ningún sistema, sino que la existencia supone a la libertad y que cada ser existente, no solo es libre sino un individuo singular que vive y existe particularmente y no se puede reducir a un concepto lógico. La personalidad de cada existente, no se puede definir de modo abstracto, sino que somos seres *concretos existiendo en un tiempo y en un lugar preciso* que nos define.

Lo que tratará el existencialismo, sobre todo en la obra de Gabriel Marcel, es de desentrañar el *misterio* de la existencia y, especialmente, el *misterio de la existencia humana*. El ser, sobre todo para Kierkegaard, es inteligible y la misión de la filosofía es comprenderlo, no explicarlo. Hay aquí, como se puede apreciar, una distinción radical con respecto al racionalismo.

Kierkegaard funda las bases del existencialismo tal como lo entendemos hoy día, pero su desarrollo ha sido muy intuitivo, cuestión que no lo desmerece en lo más mínimo.

Este autor destaca la “concretud” del ser que es un tema, tal como se dijo en páginas precedentes, que no podemos separar de su formación religiosa. Habrá que esperar hasta la primera mitad del siglo XX cuando sea Edmund Husserl, el rector de la Universidad de Friburgo en Alemania y maestro de tantos/as filósofos/as, para que el existencialismo se nutra de precisiones que abonen esa “concretud” a la que hice referencia. Si bien Husserl no puede ser considerado un existencialista puro, su esfuerzo filosófico consiste en *describir* los fenómenos

tales como aparecen a la conciencia –desarrollará su idea de intención de la conciencia⁴⁸– desatendiendo las explicaciones; la filosofía fenomenológica es una filosofía de la inmediatez.

Con Kierkegaard teníamos, entonces, una serie de intuiciones un poco desordenadas pero que se enraizaban en el ser concreto y en sus experiencias de vida y con Husserl tendremos un método para abordar esas experiencias vivenciales que se desarrollan en el tiempo que nos permitirán describirlas para después comprenderlas. Con estos dos filósofos tenemos, entonces, una base teórica de raíz intuitiva y un método de investigación y de conocimiento que logra combinar armónicamente una racionalidad no radical –de origen cartesiano– y un empirismo natural que permite hacer un paréntesis –la *epoché*⁴⁹– para poder captar la realidad.

La fenomenología, ya lo veremos, si bien no supuso una revolución en las ideas, impactó en el pensar filosófico, sobre todo en Alemania y en Francia – filósofos argentinos como Carlos Astrada y Arturo Sampay irán a estudiar a ese país y participarán de las clases brindadas sobre todo por Heidegger– y no podemos subestimar su influencia.

De acuerdo con los principios básicos ya establecidos, no existe un sistema existencial propiamente dicho sino rasgos comunes que la mayoría de los/as fenomenólogos/as adoptan como el rechazo del pensamiento abstracto, lógico y objetivo, rechazo a toda pretensión sistémica racional que trate de explicar *todo* el universo, defensa del abordaje concreto de la realidad en que existimos y, en cuanto al método, la experiencia inmediata del ser que se despliega en una descripción analítica. Estos son *tout curt*, los principios básicos del existencialismo que, como se tendrá oportunidad de leer en las páginas siguientes, derivan en conceptos de mayor complejidad.

Como no podía ser de otra manera, estas intuiciones esbozadas por Kierkegaard, serán comprendidas de diversas maneras por sus seguidores/as siempre respetándolas. Surgirán, a tono con la época, existencialistas de izquierda y existencialistas de derecha pudiendo dividir, aunque hoy esta división este desactualizada, en una filosofía existencial –de izquierda- y una filosofía existencial –de derecha–.

⁴⁸ Husserl toma de su maestro Franz Brentano, la idea de que la conciencia intenciona al ente. Lo que quieren decir Brentano y Husserl es que las cosas de la realidad no ingresan a la conciencia, sino que es esta la que sale de sí hacia las cosas de la realidad y las intenciona que, en la clave que estamos manejando, significa que las constituye como *cogito*. Toda conciencia es de algo, y ese algo es lo que es intencionado por la conciencia.

⁴⁹ La *epoché* fenomenológica consiste sencillamente en colocar entre paréntesis la realidad para que, mediante la reducción trascendental, “aparezca” la realidad tal cual es. Para mayor desarrollo de este fundamental concepto de Husserl Cfr. Husserl (1979). *Meditaciones cartesianas*. Ediciones Paulinas.

La disidencia principal entre estas dos filosofías se centra en la creencia en Dios; la filosofía existencialista es atea, y de ese ateísmo se derivarán muchos de sus preceptos, y la filosofía existencialista es teísta. Como se puede apreciar, no son menores las conclusiones a la que se llegará de acuerdo a la posición que se tome; o el ser está solo en una especie de nada cósmica que definirá lo absurdo de la existencia o, por el contrario, participará de una relación con un Dios Creador de *todo* que le asegura, de seguir sus indicaciones, la vida eterna ofreciéndole un sentido a su existencia. En el existencialismo ateo, reina el absurdo y cierto pesimismo – ¿influencia de Schopenhauer? – y en la perspectiva existencialista teísta, se excluye ese absurdo sustituyéndolo por la esperanza de obtener la vida eterna. No es necesario remarcar las profundas diferencias, y sus consecuencias, en el pensar filosófico que estas dos posturas entrañan.

Dentro de la perspectiva existencialista encontraremos a Heidegger y a Sartre y en la perspectiva existencialista tendremos a Jasper y a Marcel. Como se puede apreciar, hay representantes de estas dos tendencias tanto en Francia como en Alemania. En lo que respecta a nuestro país, podemos ubicar a Astrada como existencialista y a Sampay, con algunas reservas, como existencialista.

Otro de los aspectos centrales del existencialismo –incluido el existencialismo– es su atención a la realidad que se presenta a la intuición. Lo real, sobre todo para Kierkegaard, no está formado por conceptos sino por individuos existentes que están dados en-sí, es decir, cada individuo existente es uno *aparte* de los otros y existe más allá de nuestros pensamientos.

Cada ser se constituirá por contraste con los demás y el curso de vida que desarrolla durante su existencia posee una originalidad única que confirma su singularidad; sin embargo, por su carácter social devenido de su proceso evolutivo, encontraremos regularidades que son las que estudia la sociología, pero hay que destacar que esas regularidades son captadas por la conciencia del/a investigador/a, y que el mismo concepto de regularidad es ya una categoría de la conciencia. Las cosas mismas en-sí, por su propia definición, no pueden ser captadas por la razón porque de serlo, dejarían de ser en-sí para transformarse en otra cosa. La razón, al pretender captar y explicar lo real, en realidad lo aniquila transformándola en cosa; en categorías abstractas que universalizan y tipifican la singularidad. La razón tiende a sustantivar procesos invisibilizando sus dinámicas. Es una especie de alienación que separa a la cosa de su contexto para poder explicarla por sí misma.

Pero no debemos criticar que sea así, sino tan solo mencionarlo para no confundir las categorías de la conciencia con la realidad.

Así como Kant nos dijo que la cosa-en-sí es inabordable por el conocimiento humano, nunca podremos conocer el en-sí del ser, sino tan solo sus manifestaciones fenoménicas, pero el hecho de que no podamos conocer *todo del ser*, no significa que no hay conocimiento al que podamos llegar. El camino que cierra el existencialismo⁵⁰ es el camino de la *objetividad* habilitando el camino de la *subjetividad* lo que nos conduce a relevar los *rasgos fundamentales* de la condición humana; condición que, cuando la describamos, fortalecerá la propia subjetividad.

Estos rasgos son definidos como categorías por Kierkegaard, pero no a la manera de Aristóteles, quien los trataba como conceptos bajo los cuales se agrupan atributos posibles de los juicios. Para el pastor danés, las categorías expresan caracteres concretos que constituyen la individualidad del existente. Vemos cuales son:

- Único: cada persona es única porque es un ser él mismo, *distinto* a los demás. Cada ser es *original* y *excepcional*. Ya algo se ha dicho sobre esto y no abundaré en este concepto.
- Secreto: Cada conciencia de cada ser forma un mundo cerrado en sí mismo que si bien se abre a las relaciones sociales, siempre se reserva en su inmanencia. Nunca podemos conocer al Otro⁵¹ como nos conocemos a nosotros mismos. Unas de las premisas de la subjetividad es conocerse a sí mismo tal como rezaba un cartel en la entrada del oráculo de Delfos: *gnothi seauton*: “Conócete a ti mismo”. De esta concepción del secreto del ser en-sí, se puede colegir que hay ciertos límites en el saber que están limitados justamente por el misterio que oculta este secreto. Cabría pensar, lo que no es tema de este ensayo, si el psicoanálisis piensa lo contrario. Quizás el inconsciente tenga alguna relación con este secreto. Sin embargo, y más allá de estos límites al conocimiento absoluto del Otro, no hay impedimento de que al menos podamos acceder a cierto conocimiento limitado de ese Otro, y que ese conocimiento sea lo suficientemente eficaz como para poder desarrollar la vida en sociedad. El secreto y el misterio del Otro, será una de las características del existencialismo.
- Devenir: La vida se desarrolla en un tiempo que es finito *dentro* de una eternidad cósmica. Los seres humanos vivimos en estado de yecto, nos dice Heidegger, y si aceptamos esta premisa, quiere decir que advenimos a la vida existencial desde una nada en *busca de un destino* que, si es, es desconocido. En este devenir que implica la

⁵⁰ Una vez que hemos dado cuenta de las diferencias entre existencialismo y existentivismo, tomaremos como sinónimos los dos conceptos utilizando, tal como lo hace la bibliografía clásica, el término existencialismo para designarlos.

⁵¹ Para una mayor profundidad sobre el Otro Cfr. Simmel (2015). *Sociología: Estudio sobre las formas de socialización*. FCE y Levinas (2013). *Humanismo del otro hombre*. FCE.

duración –la *durée* de Henri Bergson– nos vamos construyendo a medida que se despliega nuestra existencia en un tiempo y en un lugar insertos/as en un contexto pluricausal; histórico, cultural, de género, económico, ligado al nivel de instrucción, al territorio, etc. Todas estas contingencias, y el modo en que nos enfrentamos a ellas, nos singularizarán. Somos seres que fluimos en una duración temporal, y en esta duración, si no nos atrapa la muerte, envejecemos. El crecimiento corporal y el envejecimiento biológico, son la huella que deja el tiempo en nuestro cuerpo. Las consecuencias analíticas que se desprenden del devenir son múltiples y extremadamente interesantes para nuestro tema porque implican que, en este devenir, somos sujetos insertos en una temporalidad que supone fricciones. Tiempo y espacio, como bien sabe la física, están estrechamente relacionados, y tanto el tiempo como el espacio oponen resistencia a la voluntad humana. Nuestras acciones suponen un esfuerzo físico, pero también emocional e intelectual y no siempre logramos obtener lo que nos proponemos. El ser humano ira superando, si puede, todas estas contingencias restrictivas que nos impone la conjunción temporoespacial. Retomamos aquí, las enseñanzas de Kierkegaard cuando nos dice que estamos obligados a tomar decisiones; que existir es enfrentarse a las posibilidades concretas que supone el devenir y que incluso no tomarlas, es ya una decisión⁵². En este devenir, nos vamos haciendo. “Somos lo que hacemos con lo que hicieron de nosotros” nos dice Jean Paul Sartre en su libro *El ser y la nada*. No advenimos al mundo con un destino prefijado, sino que vamos *construyendo*, en virtud de las decisiones concretas que estamos obligados/as a tomar, nuestra propia existencia hasta el último segundo de nuestra vida. Será en ese último momento –*memento mori*– en que nuestro proyecto existencial habrá finalizado; hasta ese momento, seguimos construyendo nuestro proyecto existencial.

- Instante-presente: Ligado con el punto anterior, pero haciendo hincapié en el presente de la existencia. La existencia concreta, tal como la estamos analizando aquí, se *da* en un presente aquí y ahora, y si bien es un devenir que nos indica que hay un pasado, este siempre se presentifica en el recuerdo en tanto que el futuro es el próximo advenir del presente en el formato de una espera, incluso de una *confianza*. Nuestra existencia se conjuga en presente. La existencia es más que la sumatoria de los instantes entendidos como las perlas enhebradas en un collar; es más bien, una soga anudada en donde cada nudo es resultado de un anudamiento anterior y potencia del siguiente siendo la cuerda misma la que posibilita los nudos. Como el pasado no se puede desandar y el futuro aún

⁵² Kierkegaard (2006) nos habla de este tema en su libro *O lo uno o lo otro*.

no es, todo lo que pensemos sobre estas dos formas de entender el tiempo, se alejan de la “concretud” de la existencia y solo hacemos abstracción de ellos. El pasado, siempre se presentifica en el modo del presente, y cada vez que recordamos, si bien mantenemos cierto núcleo mnémico, lo recreamos cada vez que lo evocamos perpetuándolo, casi ficcionalmente, en nuestra conciencia. Esto no quiere decir que el pasado no haya existido, sino que existió, pero ya no existe más; es irrevocable; una vez que el pan leudó y se cocinó, ya no podemos volver atrás y esta es una consideración muy importante para la analítica existencial porque, como no podemos volver sobre nuestros pasos y el tiempo es inexorable e indetenible, lo que no hemos hecho en su momento, no lo podremos hacer. El paradigma del curso de la vida nos indica que hay un ritmo, una sincronización (*timing*) entre los eventos esperables; que las transiciones normativas, justamente por lo que son, deben cumplirse y que, de no hacerlo, nuestra vida existencial puede verse afectada de alguna manera. En la sociedad occidental de fines del siglo XX y del siglo XXI, en el contexto urbano, es *obligatoria* la formación escolar. No acudir a la escuela en la infancia, traerá aparejado algunas problemáticas que impactarán en forma negativa, en la mayoría de los casos, en la existencia de esas personas. La sincronización de algunos eventos con las edades de la vida –cada edad supone una expectativa de rol– es tributaria en forma dialéctica con las normas que impera en una sociedad y en una comunidad. La existencia, entonces, se conjuga en presente.

- Elección y libertad: La libertad es una de las características más importante de la existencia y de alguna manera sintetiza, según Kierkegaard, las categorías que se vienen reseñando. La libertad, no solamente entendida como ausencia de coacción física tal como la piensa la doctrina liberal, sino como la obligación que impone el ser existencial, *decide el presente y orienta el devenir* constituyendo nuestro *ego* singular. La libertad a la que hace mención el existencialismo, en donde hay que destacar el pensamiento de Sartre –“Estamos condenados a ser libres”– se relaciona directamente con el estado de yecto y con la obligación inherente de este estado que es el de la decisión ante las posibilidades abiertas por la existencia. El existencialismo, rechaza toda forma de determinación del ser y sostiene que siempre es libre, no de la manera que lo entiende la política o la economía sino de la manera que analiza la filosofía. Su individualidad, su curso de vida y su existencia, son los fundamentos de su libertad. Como el ser es libre, el existencialismo no admite que haya destino sino tan solo el ejercicio de esta libertad que no se declama, sino que es acto, pura *praxis* sin justificativo racional, incluso se ejerce cuando existen restricciones. Ya hemos hablado que el mundo opone resistencia

al actuar humano, pero esto no significa un menoscabo a su libertad, sino que ésta siempre encontrará los cauces para poder ejercerse. La libertad así entendida, supone una elección lo que significa que, ante las posibilidades que se nos presentarán, solo podemos elegir una sola de todas ellas, y que esa elección –recordemos la metáfora de la sogá anudada– significará una nueva posibilidad que abrirá, como el efecto dominó, nuevas elecciones y nuevas posibilidades. La mayor elección que haremos en nuestra existencia, será elegirnos a nosotros/as mismos/as para ser lo que queramos ser. Esta es la definición de existencia auténtica que contrasta con la existencia inauténtica tal como nos dice Heidegger. La existencia auténtica está definida por el cuidado⁵³ (*sorge*) que es el pre-ocuparse por nosotros/as mismos/as en tanto que la existencia inauténtica se des-preocupa de este cuidado. Creo encontrar en este concepto de Heidegger cierto eco de la voluntad de Schopenhauer y del complejo concepto atribuido a Nietzsche sobre la voluntad de poderío⁵⁴. La libertad de la que nos habla el existencialismo consiste, entonces, en elegirse, en consentir en ser lo que se es, en ser uno mismo y en devenir en lo que se será. La existencia auténtica no solo supone esta libertad de ser, sino que impugna cualquier forma camaleónica de confundirse con los demás.

- Angustia: Esta es una categoría propia de la condición humana y, a la vez, contiene y resume las categorías ya analizadas. Es esta condición de ser humano y la condición de ocuparse (*sorge*) de la propia existencia las fuentes de la angustia existencial. El ser humano es un ser eyectado a un presente que no lo considera; es una chispa entre dos nada; la nada *pre* nacimiento y la nada *pos mortem*, y tomar conciencia de su situación

⁵³ Para Heidegger, el cuidado, como *sorge*, supone la preocupación y la ocupación de nosotros/as. Este autor quiere significar que, para que existamos de modo auténtico, somos nosotros/as los/as que debemos tomar las decisiones con respecto a nuestra existencia, y si bien siempre habrá libertad, para Heidegger esta libertad no toma la profundidad que tomará en Sartre quien es el filósofo de la libertad de la existencia. El cuidado en Heidegger, es entonces, la ocupación propia para que nuestra existencia se explaye en el devenir.

⁵⁴ Digo complejo porque según algún biógrafo de Nietzsche, este autor solo dejó manuscritos sobre este tema y no lo llegó a editar. Corresponde a su hermana Elizabeth Förster Nietzsche, el haber recopilado esos manuscritos y dárselo al editor. Elizabeth se casó en 1885 con Bernard Förster un conocido antisemita y los dos abrazaron la causa nazi y de allí se desprende que han utilizado el texto de Nietzsche para que sea considerado un autor nazi. Cabe decir que el mismo Nietzsche no era antisemita y rechazó el nacionalismo del canciller de hierro, Otto von Bismarck como así también finalizó su amistad con Richard Wagner por sus ideas nacionalistas. Hay otros textos que sí pudieron nutrir algunos aspectos de la doctrina nacionalsocialista como la idea del Superhombre, la supremacía de los más fuertes, cierto desprecio por la democracia anglosajona y el mercantilismo decadente de esos años y, sobre todo, por su apelación a la guerra como acontecimiento que acabaría con el mundo corrupto tal como él lo veía en sus años. Para mayor información sobre este tema Cfr. Astrada (2021). *Nietzsche. Profeta de una edad trágica*. Meridión especialmente el capítulo XVII: Nietzsche en la crisis del irracionalismo en donde este autor menciona los trabajos de Georg Lúkacs que hace una reseña, infundada según Astrada, del supuesto nazismo de Nietzsche.

excepcional –finalmente el ser humano es el único ser que se piensa a sí mismo– lo angustia. Ser un ser humano significa ser-en-la-angustia del devenir implacable que implica envejecer y morir. El ser humano, colonizado por la razón, no puede entender la muerte –ya Freud, contemporáneo de Husserl y de Heidegger había hecho mención a algunas cuestiones ligadas– y, como corolario, le cuesta entender la vida. Aquí, el existencialismo de la mano de Jasper y de Marcel, pero también Kierkegaard, apelan al dogma cristiano y a la fe. Solo la fe en Dios puede calmar esa angustia y darle un sentido a esta existencia en-la-nada.

Kierkegaard, desarrollará dos categorías más como la situación ante Dios y la categoría del pecado que, como no se relacionan directamente con nuestro tema, me contento con mencionarlas.

De acuerdo con estas categorías expresadas por Kierkegaard, todo ser existente, estará definido por ellas⁵⁵.

Le corresponde a Soren Kierkegaard, finalmente, la virtud, si lo puedo expresar así, de haber sentado las primeras bases del existencialismo al proponer las ideas básicas que darán sustento al desarrollo que se hará en el siglo XX. No se puede dejar de mencionar su profunda fe cristiana y como ésta fe oriento el desarrollo de su pensamiento. En este sentido, podemos encontrar ciertas ligazones entre el autor danés y los principales doctores de la Iglesia, incluso de la Iglesia protestante en sus variedades. Ya había sido dicho; el primer existencialismo es teísta en su raíz porque considera que en las Sagradas Escrituras y en el Dogma, se encuentran las claves para comprender el fenómeno de la Creación, especialmente, la Creación del ser humano.

El aporte de la fenomenología

Edmund Husserl nació en el año 1859 en la ciudad de Prostejov, Friburgo, Alemania y que en la actualidad queda en la República Checa.

Nació en una familia judía acomodada lo que le permitió estudiar física, matemáticas, astronomía y filosofía en las Universidades de Leipzig, Berlín y Viena; en esta última Universidad asistió a los cursos del famoso filósofo Franz Brentano (1838-1917) de quien tomará su concepto de intencionalidad de la conciencia.

⁵⁵ Kierkegaard nos hablará de la existencia de tres esferas de la existencia; la estética, la ética y la religiosa, pero, por no relacionarse directamente con el objetivo de este ensayo, solo lo menciono.

En el año 1916 se desempeña como profesor en la Universidad de Friburgo –su Universidad– de la que será rector y permanecerá en este cargo hasta su jubilación. En esta Universidad, impartirá clases a Martín Heidegger. Este último, dedica su obra *Ser y Tiempo* a su maestro.

Con la llegada del nazismo al poder de la mano de Adolfo Hitler en el año 1933 y, por su condición de judío, Husserl fue apartado de la docencia. Es el creador de la Fenomenología. Su frase más conocida es “ir a las cosas mismas”.

Ateniéndonos a lo más estricto de su filosofía, no podemos incluir a este autor dentro de la corriente existencialista pero sus aportes son esenciales y lo ubicamos como una de sus fuentes. Más adelante, nos extenderemos en la Fenomenología.

Podemos considerar a Husserl como un continuador del pensamiento de René Descartes y de Immanuel Kant ya que parte de una duda metódica, que será su *epoché*, en donde suspende todas las certezas espontáneas para, mediante la *reducción trascendental*, llegar a un *idealismo trascendental* por el cual es el espíritu el que se proyecta ante sí el mundo.

Al contrario de lo que se puede pensar debido a su cartesianismo –uno de sus libros lleva por título *Meditaciones cartesianas*– no podemos incluir a este autor dentro de la corriente racionalista sino, más bien, en una filosofía intuitiva; Levinas, un filósofo lector de Husserl, escribirá su famosa *La teoría fenomenológica de la intuición.*, inspirado seguramente en él.

Lo que encontramos en Husserl es una especie de empirismo o de positivismo puro o un poco ingenuo, pero no tan radicales como en Hume o en Berkeley. El empirismo fenomenológico se desprende de la *epoché* y de su apelación no solo a la intuición del mundo sino a su precepto de “ir a las cosas mismas” en donde queda patente su búsqueda de lo concreto, y por ello es “fuente” del existencialismo.

La propuesta de Husserl no es la de construir un sistema explicativo ni pretende deducir algo de algo sino tan solo describir los fenómenos tal como se presentan; en otras palabras a Husserl le interesa describir el dato y es esta cuestión, si queremos metodológica, la que lo emparenta con el existencialismo de raíz kierkegaardiana sin que se confunda con ella.

Pero no hay que creer que esta apelación a la intuición, al dato empírico y a la descripción le resta rigurosidad científica; por el contrario, Husserl estará ocupado en fundar una filosofía como ciencia estricta que es, también, el título de uno de sus escritos más conocidos⁵⁶.

⁵⁶ Husserl, Edmund (2013): *La filosofía como ciencia estricta, y otros textos*. Prometeo.

Este ideal, como se puede colegir, es un ideal cartesiano emparentado, de cierto modo, con el racionalismo, sin embargo, la fenomenología no debe ser incluida dentro de esta escuela, y si bien los textos y los fundamentos fenomenológicos son complicados y por momentos muy intrincados –en este caso la traducción es esencial– con el correr de los textos, podemos irnos dando cuenta del empirismo de la fenomenología que, *a priori parece* racionalista.

La duda metódica cartesiana como la *epoché* fenomenológica, son dos dispositivos metodológicos que nos permiten poner en tela de juicio la realidad del mundo tal como se presenta. Ya Descartes nos había enseñado que la razón es falible –aunque después demuestra que esa misma razón no solo descubre su error sino el modo de superarlo–.

Uno de los aportes de la fenomenología al existencialismo radica en identificar que, si bien la creencia más natural nos indica que el mundo se presenta como una evidencia externa a nosotros, como una realidad en-sí y que existe independientemente de nosotros, de acuerdo con Descartes, podemos dudar de que sea efectivamente así.

La afirmación de la realidad –o de una realidad– no reposa más que en el testimonio de los sentidos (empirismo) y estos no son infalibles. La única garantía de certeza, nos dirán estos dos filósofos, es el ejercicio de la duda. Debemos poner al mundo “entre paréntesis”, es decir, ejercer la *epoché*.

Al poner en duda el mundo, queda en suspenso, también, la actitud mundana, la mundanidad que son todas aquellas actitudes que podemos tomar respecto del mundo objetivo. Pero, como el ser humano forma parte del mundo, también es dado dudar de él. Su yo consciente y su cuerpo están sumergidos en el mundo y si desconfiamos de la experiencia externa ¿Por qué no desconfiar, también, de la experiencia interna?

Las dos dudas nos pueden conducir a un pleno escepticismo que, en el caso del existencialismo, se traducirá en una especie de nihilismo. Estas dos ideas no son nuevas en el ideario existencialista y son fuente de la angustia existencial; sobre todo en la voz de Heidegger, pero mucho más en la voz de Sartre. Creo encontrar en este escepticismo y en este nihilismo, algún eco que proviene del pensar de Federico Nietzsche.

Lo que nos va a permitir la reducción trascendental tal como indica Edmund Husserl, es revelar el *yo puro* como primera evidencia. Se anula aquí, ese nihilismo que mencionamos en el párrafo pasado. Se diluye en Husserl, aunque no en todos/as los/as filósofos que han seguido sus principios, ya lo veremos, la pura nada. Podría pensarse que el escepticismo-nihilismo que

podiera surgir nos enfrentaría a una nada o a una imposibilidad de saber, pero no es así en el pensamiento del rector de Friburgo.

Ya en Descartes la duda metódica desembocó en el *cogito* que es una afirmación –*cogito ergo sum*– de la existencia del yo que se funda en una intuición inmediata e indudable producto de un modo de razonar. El problema que se plantea con Descartes es que afirma al yo como una *substancia espiritual*, en la *res cogitans* o “cosa pensante”. En la filosofía del autor francés, la “cosa pensante” designa a las mentes; es la realidad de que cabe el conocimiento más cierto, más indudable. Su característica principal es el pensamiento entendido como “ser consciente de...” y los modos de darse ese pensamiento son, en sentido estricto, la voluntad, los sentimientos, los recuerdos y las vivencias. Del pensamiento de Descartes, se derivan muchas cuestiones, pero las que nos interesa a nosotros son las siguientes:

- En la mente se encuentran las ideas innatas.
- Mente y cuerpo conforman dos entidades distintas; esta es una cuestión que será puesta en duda por la fenomenología, especialmente por Merleau-Ponty.
- Solos los seres humanos tenemos mente en tanto sede de la conciencia. Este es un factor ausente en los animales, tesis que también se puede poner en duda.

En Husserl, en cambio, el yo como “cosa” se haya reducido al mismo tiempo que el mundo al que pertenece; entonces, en el límite del escepticismo, no es el hombre ni el alma el que surge –en Descartes hay que considerar sus prejuicios escolásticos– sino el *yo puro análogo a la conciencia trascendental* que mencionara Kant.

Es este yo, dotado de conciencia, el que permite intencionar al mundo. El pensamiento *nunca* está vacío, y, si lo está, lo está porque hay un ejercicio explícito que nos “hace creer” que está vacío cuando en realidad está “ocupado” en meditar, pero, como se aprecia claramente, el desarrollo de esta idea nos desviaría de nuestro tema.

El pensamiento, entonces, siempre es pensamiento de algo, la conciencia se *enfoca*, es decir, intenciona, un objeto que es *ese* objeto que pensamos. Cuando percibo una mesa, no estoy percibiendo *todas* las mesas sino específicamente *esa* mesa, pero ¿Qué es lo que define que sea una mesa y no una silla? Pues su aspecto fenoménico que es el que la define como tal y, obviamente, su uso.

Se podrá argumentar para este caso, que *todas* las mesas poseen una *esencia* que la definen, pero, a tono con lo que vengo sosteniendo, no hay *todas* las mesas ya que esa *totalidad*, es una categoría de la conciencia porque *nunca* podré percibir a *todas* las mesas sino tan solo a una

parte de esa inmensidad; yo *supongo*, aventuro, que *todas* las mesas comparten los caracteres comunes que la hacen ser lo que son. Se confirma, entonces, la hipótesis inicial en cuanto que lo que percibimos con nuestros sentidos como intencionados por nuestra conciencia, solo son los fenómenos no pudiendo invalidar la creencia de que existan esencias; lo que sucede es que no lo podemos corroborar ni negar lo que nos conduce, según mi modo de ver, a un camino sin retorno.

La conclusión a la que se arriba después de este largo rodeo, necesario quizás, y que se aleja un poco de nuestro objetivo, es afirmar que las cosas existen *qua* fenómenos al menos *para mí, ante mí* que, al percibirlas, las hago existir, *para mí*. Berkeley dijo ya hace unos cuantos años que “ser es ser percibido” (*ese est percipi*).

Lo que se logra desde el argumento de Husserl en relación a la reducción trascendental es la evidencia del *yo puro y sus objetos igualmente puros* que son en sus términos, *flujo puro de la vivido* que ingresan al torrente de la conciencia en una serie de representaciones que constituyen la vida misma del yo. Este razonamiento, si se quiere bastante simple, vincula el pensamiento como modo de conocer a través de la percepción el mundo, con la experiencia de ese pensamiento definiéndolo ya no como una actividad pacífica y abstracta sino como una actividad (*praxis*) práctica y concreta; pienso/intenciono ese objeto en particular y, al hacerlo, pongo en práctica un acto que me dejará como resultado una vivencia que es la experiencia que se sedimentará *a posteriori* en un saber experiencial/vivencial que ayudará a singularizarme.

Las consecuencias de lo dicho, son importantes para el tema que estamos desarrollando, porque nos indica que la existencia y el curso de vida suponen de suyo un enhebramiento de experiencias vivenciales que nos particularizarán. Esta es una de las claves para entender el envejecimiento diferencial. Somos, entonces, también la acumulación de nuestras vivencias que se desarrollan a lo largo de un curso de vida existencial; son estas vivencias (*erlebnis*) las que “conectarán” el mundo exterior captado por la percepción con la intención de la conciencia que forma parte de nuestro mundo interior. Permítase citar lo que dice Wilhelm Dilthey al respecto para aclarar este punto:

...las ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*) se diferencian de las ciencias de la naturaleza (*Naturwissenschaften*), en primer lugar, porque éstas tienen como objeto suyo hechos que se presentan en la conciencia dispersos, procedentes de fuera, como fenómenos, mientras que en las ciencias del espíritu se presentan desde dentro, como realidad, y, originalmente, como una conexión viva. Así resulta que en las ciencias de la naturaleza se nos ofrece la conexión natural sólo a través de conclusiones suplementarias, por medio de un haz de hipótesis. Por el contrario, en las ciencias del espíritu tenemos como base la conexión de la vida anímica como algo originalmente dado. La naturaleza la “explicamos”, la vida anímica la “comprendemos” (Dilthey 2014:196-197)

Para el historicista alemán, la vivencia, como *erlebnis*⁵⁷, es el *contenido* de la vida y es el fundamento último del conocimiento más allá de lo cual, es imposible seguir. Saber es experimentar/vivenciar.

No hay posibilidades, a partir de la aceptación de Dilthey, de separar el saber de la experiencia de saber.

La estructura, que es otra categoría de la conciencia, de la vida de los seres humanos, con las salvedades ya expuestas, puede ser considerada igual en torno a su generalidad, pero son las vivencias que experimentamos a lo largo de nuestra vida existencial, las que nos particularizarán. Son estas vivencias las que dotan de sentido, si es que lo tiene, al curso de nuestra existencia. Vivencia de lo experimentado es lo que otorga un particular sentido a nuestra existencia, y también definirá, por inducción, el sentido que le atribuiremos a algunos eventos que acontecerán en nuestro curso de vida. Los puntos de inflexión, no podrían ser comprendidos sin el concepto de sentido y de *erlebnis* ya que no es el acto mismo el que nos cambiara el curso –aunque en extremo sí es ese acto el origen del cambio porque es ese evento en concreto lo que sucedió– sino el sentido que le hemos adjudicado. Permítaseme un ejemplo; todos los combatientes en Malvinas han sido impactados por esa guerra (el hecho), pero cada cual lo significó de acuerdo a la experiencia vivencial atravesada; los soldados que estuvieron en la retaguardia y que no participaron en combates cuerpo a cuerpo, quizás –quiero enfatizar este “quizás” para no ser mal comprendido– no le adjudicaron el sentido catastrófico que sí le adjudicó, por ejemplo, algún soldado que haya sido herido o que haya matado en combate a otro soldado. Es el sentido otorgado a esta vivencia, ejemplificada en el combate, la causa probable de que algunos soldados no hayan podido “soportar” la angustia de la guerra y se hayan lamentablemente suicidado en tanto que otros lo han podido superar y continuar con su vida, y, más allá de estas consideraciones, queda claro que la experiencia-vivencia de la guerra en sí misma, ha significado un impacto en su existencia y en su curso de vida.

Las vivencias no se agotan solamente en la experiencia, sino que ellas permanecen en nuestros recuerdos definiéndolos. Lo que podemos decir en este aspecto, es que recordamos las vivencias de los hechos y no los hechos en sí mismos, sino que estos, en muchas ocasiones, están vinculados con las emociones del vivenciar. El recuerdo las vuelve a activar a su modo. La memoria es, a su manera, mucho más que la activación neurológica ya que involucra una especie de reproducción en el tiempo de esa vivencia resultado de la experiencia pasada.

⁵⁷ Una de las traducciones de este término es “aventura”

Lo que debemos rescatar de estos párrafos es que la existencia es una práctica, y que no es una práctica pasiva sino todo lo contrario.

La existencia como práctica se relaciona con la experiencia-vivencia de esa práctica que es, de acuerdo a nuestra singularidad, una práctica única. Si recordamos lo dicho en relación a nuestra investigación sobre los niños y niñas nacidas/os que fuimos estudiando a lo largo de su desarrollo, tendremos que las diferencias que hemos notado, son justamente debido a las diferentes vivencias que experimentaron estas personas de los mismos eventos –muchos de ellos normatizados– que los tuvieron como actores. Podemos decir sin riesgo a equivocarnos, que todos/as han cursado la primaria, pero cada uno/a de ellos/as ha vivenciado esos hechos de modo particular no solo otorgándoles un sentido diferente sino recordándolos diferencialmente. Esta es una de las claves para entender la diferencialidad de la experiencia de existir y es un insumo para comprender más cabalmente como se da de modo concreto el fenómeno del envejecimiento diferencial. Así como no hay una vejez única y universal que nos englobe homogéneamente a todos/as tampoco hay una existencia única y homogénea pudiendo, con las reservas metodológicas ya realizadas, conformar *tipos* o *modos* de existencia que funcionan como *tipos ideales* no confundiéndonos con la realidad concreta a la que aluden esos *tipos* y *modos*.

Si bien la fenomenología no es un existencialismo, permitió con sus aportes, que adquirieran un fortalecimiento metodológico que consolidó su *status* teórico.

El aporte alemán. Schopenhauer y Nietzsche

Como se puede apreciar desde el inicio de este ensayo, mucho de lo que aquí se está diciendo, está fuertemente influenciado por el pensamiento alemán a partir de los trabajos de Emmanuel Kant a quien no podemos definir como existencialista pero que, junto con Fichte, Schelling, Hegel, etc., han nutrido a la filosofía de ideas, conceptos y pensamientos cuyo impacto lo podemos evaluar hoy día.

Ya hemos analizado brevemente, y en lo que respecta a nuestro interés, el pensamiento de Edmund Husserl, el *Rektor* de Friburgo, pero no nos alcanza con este gran pensador y por ello considero que debemos analizar cuanto ha impactado el pensamiento tanto de Arthur Schopenhauer como el de Federico Nietzsche.

Schopenhauer nació el 22 de febrero de 1788 en la ciudad de Danzig en la actual Polonia; esta ciudad hoy se llama Gdansk. Su padre, Heinrich Floris Schopenhauer, fue un próspero

comerciante dedicado a las exportaciones y, ni bien nació Arthur, se mudaron al puerto de Hamburgo. Según nos cuentan algunos de sus biógrafos, su padre quería que Arthur naciera en Inglaterra y hacia allá fue su madre Johanna Henriette Trosenier pero una tormenta hizo desviar el barco y Arthur nació en Danzig.

Fue criado con la intención de que se hiciera cargo de los negocios de su padre, pero ya de niño, mostro inclinación hacia los estudios que curso en las Universidades de Gotinga, Berlín y Jena, la misma Universidad de Hegel.

Se radicó en la ciudad de Frankfurt del Main donde llevó una vida tranquila y solitaria dedicándole todo su tiempo a la indagación filosófica, especialmente a las filosofías orientales como la budista y la hinduista que, para quien haya leído sus textos, están presentes en muchas de sus ideas, principalmente, la idea del "Velo de Maya"⁵⁸.

En el año 1811 se radica en la cosmopolita y moderna ciudad de Berlín asistiendo a los cursos que daba Johan Gottlieb Fichte y Schleiermacher, el creador, por decir así, de la hermenéutica moderna, pero prontamente se decepciono de sus filosofías.

Arthur Schopenhauer, fue una persona solitaria y un misántropo que logró vivir muy cómodamente con la herencia que le dejó su padre, motivo por el cual no necesitó trabajar y pudo dedicarse al estudio de la filosofía que era lo que más le gustaba junto con la música. Tuvo algunos problemas familiares con su madre y con su hermana, a quienes acusó de malgastar la herencia recibida.

La madre de Schopenhauer, Johana Schopenhauer, se había casado muy joven con el padre de Arthur y se dedicaba, según las crónicas de su época, a realizar eventos artísticos en la ciudad de Weimar. Era una gran novelista y pintora.

Arthur participaba, a veces incluso de mala gana, en esos eventos donde tuvo la fortuna, aunque él no lo consideró así, de conocer a las grandes personalidades del arte y de la ciencia que eran importantes en Alemania. La relación entre ellos era muy tensa y queda demostrada en una carta que le envía Johanna a su hijo, cansada de su pesimismo y de ciertas actitudes hostiles para con las personas. En esta carta podemos conocer algunos rasgos del carácter de Arthur Schopenhauer:

Durante los días que tengan lugar mis reuniones puedes quedarte a cenar conmigo, con tal de que te abstengas de tus penosas disputas, que se me hacen molestas, así como todas tus

⁵⁸ Esta idea hace alusión de que nunca podemos comprender la realidad tal cual se nos presenta porque está "cubierta" por ese velo.

quejas sobre este estúpido mundo y la miseria humana, porque todo ello me hace pasar mala noche o tener malos sueños, y a mí me gusta dormir bien.

El padre de Arthur muere cayéndose desde lo alto de un granero, pero se comentó que en realidad no fue un accidente sino un suicido debido a ciertos comportamientos, por decir así, de su esposa. Quizás esta haya sido la causa del malestar de Arthur con su madre y con su hermana.

Acérrimo opositor a Hegel —a quien acusaba de charlatán— comenzó a ser comprendido hacia el final de su existencia. Su obra más famosa es *El mundo como voluntad y representación* siguiéndola *Parerga y paralipómena* debiéndose destacar, por su acierto, su *Dialéctica erística o el arte de tener razón expuesta en 35 estratagemas*. Schopenhauer murió en la ciudad de Frankfort del Meno el 21 de setiembre de 1860.

Federico Nietzsche, considerado junto con Schopenhauer como dos de los más importantes filósofos alemanes del siglo XIX, nació el 15 de octubre de 1844 en Röcken en la región de Turinga que fue anexionada a Prusia en el año 1815. Fue el hijo del pastor luterano Carl Ludwig Nietzsche y Franziska Oehler. Tuvo una hermana, de la que ya hemos dicho algo y un hermano. Cinco años después de su nacimiento, fallece su padre de un tumor cerebral.

Debido al fallecimiento de su padre, su madre, bajo la protección del magistrado local Bernhard Dächsel, se radica en la ciudad de Naumburg en donde, según palabras del propio Federico, pasó una infancia feliz. En esta época vivía rodeada de mujeres, un hecho que será muy importante en su vida. Cabe decir que desde chico Federico evidenció su genialidad para con las letras y ya se podía advertir en él, algunos aspectos de su profesión que se profundizarán con los años. En estos años, eran frecuentes sus cefaleas y sus dolores de ojos que, como sabemos, serán muy importantes hacia el final de su vida.

En el año 1854 asiste al *Dongymnasium* de su ciudad demostrando poseer un talento especial para la música y el lenguaje siendo admitido en la renombrada institución educativa *Schulpforta* de estrictos reglamentos internos. Quizás estos reglamentos y su temperamento taciturno y retraído, le haya valido la desconsideración de sus compañeros de estudios. En esta etapa de su vida, Federico se siente muy solo y así lo expresa en su diario.

Una vez que se gradúa, decide estudiar filología clásica y teología en la Universidad de Bonn porque quería ser pastor como su padre. Prontamente abandona esa idea y deja sus estudios de teología dedicándose con su pasión característica a los estudios filológicos siguiendo los cursos del profesor Friedrich Wilhelm Ritschl a quien siguió a la Universidad de Leipzig. Es en esta ciudad donde contraerá sífilis. En estos años, fue soldado —participó en la guerra franco-

prusiana como camillero– pero, descontento con esa experiencia, renuncia a su ciudadanía alemana.

En el año 1869, es nombrado profesor de filología griega en la Universidad de Basilea con tan solo veinticuatro años, trabajo del que debió renunciar a los treinta y cinco años debido a sus particulares ideas sobre el cristianismo y, especialmente, sobre Dios. Al parecer, sus iniciales estudios de teología y su herencia paterna, habían hecho cierta mella en sus pensamientos.

Como se dijo, Federico tenía facilidad para las letras y prontamente comenzó a escribir sobre sus ideas; esta actividad lo hizo amigo del músico Richard Wagner con quien mantuvo una sólida relación hasta su distanciamiento debido a que ya no compartían las mismas opiniones. Nietzsche creyó que Wagner encarnaba, de alguna manera, cierto espíritu musical acorde con sus pensamientos, pero cuando este músico comenzó a desarrollar sus ideas más nacionalistas, Nietzsche creyó que era hora de abandonar esa relación.

La filosofía de Federico Nietzsche es una filosofía crítica, irracional, vitalista y muy creativa poniendo el énfasis en la crítica de la sociedad de su época y estas características, como le paso a Schopenhauer, le valieron fuertes críticas, pero, al igual que le pasó el filósofo amante de los animales, la posteridad los valoraría por sus aportes a la disciplina.

Nietzsche fue un prolífico autor en donde cabe destacar, sin un orden cronológico, los siguientes textos: *El nacimiento de la tragedia*, *Genealogía de la Moral*, *Ecce Homo*, *Así habló Zaratustra*, *Más allá del bien y del mal*, *El eterno retorno*, *El ocaso de los ídolos*, *La gaya ciencia*, etc.

Nietzsche muere en la ciudad de Weimar un 25 de agosto del 1900⁵⁹. Tanto Schopenhauer como Nietzsche son filósofos que no solo perciben la crisis de su sociedad, sino que, alejándose de los modelos clásicos de la filosofía, retoman las perspectivas vitalistas que rescatan al ser humano concreto ubicado aquí y ahora.

Para Schopenhauer, la vida es *absurda* y de esta idea extrae su profundo *pesimismo* no solo sobre la vida sino, también, sobre las personas. Todos los seres, la naturaleza, etc., están movidos por una *voluntad* única –llegará a definir a la voluntad como la cosa-en-sí kantiana– y esta voluntad es pura *espontaneidad*, ciega e irracional. Debido a estas consideraciones el hombre está *condenado* por la naturaleza –y la vida misma– al esfuerzo y al fracaso y, en consecuencia, al sufrimiento, a la infelicidad y la única salida que encuentra para superar esta

⁵⁹ Para conocer buenas biografías tanto de Schopenhauer como de Nietzsche, es imprescindible leer a Rüdiger Safranski en sus obras: *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, y *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*.

condición de vida es renunciar a su querer vivir, aniquilar su conciencia que, como se puede suponer, es similar al ascetismo hindú que tanto admiraba. El camino del yoga, de la ascesis budista, supone la meditación profunda para, no creyendo en la realidad que se presenta a la conciencia invisibilizada por el Velo de Maya, trascender esta realidad y acceder al Nirvana.

Por el contrario, Nietzsche predica un humanismo sostenido en un ateísmo feroz. Proclama la “muerte de Dios” en su famoso pasaje de su *Zaratustra* y proclama el advenimiento de un Superhombre sin otra justificación que esta misma afirmación. Sin un Dios que le dé sentido, el ser humano se encuentra a sí mismo solo en un mundo que también tiene características de absurdo.

Más allá de estas diferencias, cuando Nietzsche descubre a Schopenhauer, encuentra en este autor, claves que lo conmueven e iluminan el sendero que había comenzado a recorrer. El concepto de voluntad, el apego a la vida, el irracionalismo, la apelación al absurdo, su perspectiva oriental, etc., son rasgos de Schopenhauer que podemos encontrar en la obra de Nietzsche. Para este último autor, el ser humano debe *responsabilizarse* de su existencia y él mismo se quiere presentar como un filósofo de la existencia para que esta no se asemeje a un azar irreflexivo. Pretenderá, con sus argumentos, fundar el absurdo de existir en un mundo sin Dios y sin esperanzas.

Tanto Schopenhauer como Nietzsche son autores *valientes* en el sentido de que se animan a dejar la comodidad de la herencia filosófica recibida por Kant y por Hegel que les suministraba cierto asidero seguro y se atreven a poner en duda esa racionalidad y esa seguridad porque advierten que el tiempo que están viviendo, no es un tiempo de felicidad y de armonía como puede suponer cierto racionalismo de la modernidad asentado en la idea de “progreso”. Uno como el otro ponen en duda justamente ese “progreso” y oponen una actitud radical para denunciar el absurdo de existir en un mundo que no los considera. Uno primero y el otro después, comprenden de modo profundo, que el mundo es no solo *mi* voluntad, sino que también es una representación y resultado del hacer (*praxis*) humana lo que se relaciona con la responsabilidad de esa acción; pero no se debe entender este concepto de responsabilidad desde un aspecto moral sino desde un aspecto práctico, si queremos, un aspecto *pragmático*. Somos los hacedores de nuestra vida y no podemos descargarnos de esta cuestión añadiéndosela al destino a la voluntad divina; somos lo que estamos haciendo, y esta es una perspectiva existencial *ex ante* de que se fundara el existencialismo.

Los dos filósofos no se sienten conformes con su época, dudan de lo que les dijeron sus maestros y son muy conscientes de los cambios que están atravesando. Debemos considerar que viven

en el siglo XIX donde ya se ha consolidado la modernidad con sus profundas consecuencias materiales y espirituales. Son testigos de hechos como la independencia de las colonias sudamericanas, el ascenso de Inglaterra, la llegada tarde de Alemania al “reparto” del mundo, Francia y los resultados de la Revolución, los descubrimientos geográficos, la mecánica, la industria, la química, la física, la expansión mundial del comercio y del mundo geográfico, las revoluciones obreras, la democracia, etc., todos fenómenos que se dan de una manera muy radical y, sobre todo, muy rápida. La expansión de las ciencias físico-naturales debía ser seguida por las ciencias sociales, humanas y, especialmente, de la filosofía que debía continuar el camino que estas ciencias exactas inauguraban. Schopenhauer y Nietzsche, ven con sus propios ojos y sienten en sus mismos cuerpos –una perspectiva vitalista y existencialista– los límites de esa modernidad que se autojustificaba como una fuerza poderosa e indetenible y que construía en el ideal del progreso, su justificación; aunque esta justificación supusiera la muerte de miles de personas, el hacinamiento en las ciudades, la contaminación de los ríos, etc. De esta realidad –registrada magistralmente por Baudelaire en su *Spleen de Paris* y por Dickens en su *Oliver Twist*– extraen los dos su pesimismo. No son ni Kant, ni Fichte ni Hegel –quien aplaudió el ingreso de Napoleón, un ícono de la modernidad, a su ciudad– que sí podían creer que la modernidad, como corriente arrasadora del *ancient regime*, suponía un “progreso” y que esto significaba un paso hacia delante de la sociedad europea subyugada por el despotismo absolutista de ciertas monarquías.

Es este pesimismo acerca del mundo que ellos habitan la clave para entenderlos como filósofos protoexistencialistas.

En el *Origen de la tragedia*, Nietzsche parte del principio de que la identificación de la “substancia” trágica de la existencia se identifica con la voluntad cósmica, y es el arte – recordemos que Nietzsche amaba la música al igual que Schopenhauer– y no la moral la actividad metafísica que justifica al mundo, y a la existencia, como fenómenos estéticos.

El arte, como elemento de la tragedia griega, está relacionado íntimamente a la duplicidad apolínea y dionisiaca, dos conceptos que no son antagónicos sino complementarios, muy caros al pensamiento de este autor. Para Nietzsche, la concepción del mundo y de la existencia en este mundo, no es teórica sino trágica, y es el arte –y de allí su relación con Wagner– la clave para comprender, discerniéndolo, a este mundo en donde, bajo un curso de vida –ni Schopenhauer ni Nietzsche utilizarán esta denominación– se desarrolla nuestra existencia producto de la *voluntad*.

Un concepto que me parece que nos ayuda a comprender la filosofía existencial y que proviene del trabajo de Federico Nietzsche es el del *eterno retorno*.

A diferencia de los animales, nosotros/as, como seres humanos tenemos conciencia y es esta conciencia la que nos brinda la clave para entender el *paso* del tiempo inaugurando una dinámica que nos tiene como actores y actrices principales. El ser humano, en consecuencia, es un *ser histórico*. Es esta *historicidad* una de las claves para entender el modo en que se presentan nuestros recuerdos porque, al recordar, *historiamos/historizamos* nuestra existencia de una manera extremadamente particular. Los recuerdos son como piedras en nuestra mochila existencial porque estamos *obligados/as* a recordar y, tal como se dijo, el olvido es también una forma del recuerdo ya que no somos Funes⁶⁰, el personaje de Borges que, al recordar *todo*, en realidad, no recuerda nada porque el recuerdo es la elección de qué olvidar.

La existencia, de acuerdo a esta mirada, es un pasado ininterrumpido, algo que vive de negarse y contradecirse a sí mismo y es su propia destrucción, destrucción que, en el caso de Nietzsche, es positiva y no negativa. El presente arremete contra el pasado dejándolo atrás provocando, de esta manera, que sea una especie de “carga” que permite soportar el presente, no tanto ya desde una perspectiva física –soportar como resistir un peso– sino *soporte*, base de una estructura. El presente es pasado superado y ese pasado funge en el modo de tragedia.

Como el tiempo es eterno, se dan en él, entonces, todo lo que es dable pensar y por ello, piensa Nietzsche, siempre existe la posibilidad de que se repita, que “vuelva” a presentificarse, este es el concepto central del *eterno retorno* de todo. Hay aquí, creo, otro ingrediente del budismo y del hinduismo que se ejemplifica con el concepto de *Samsara* al que podemos entender como ese eterno ciclo de nacimiento, muerte y reencarnación afectadas por el *dharma*, las acciones positivas, y el *karma*, las negativas. Claro que tanto Schopenhauer como Nietzsche, no adhieren tácitamente, a estas dos ideas, pero sí al eterno retorno haciendo la salvedad que, como es de suponer, el retorno de lo mismo no es el retorno de lo igual ya que no habrá dos “cosas” iguales

⁶⁰ Hago referencia al personaje del famoso cuento de Jorge Luis Borges *Funes, el memorioso*. Irineo Funes, según el cuento de Borges, era un peón de campo que tiene un accidente y, desde ese momento, no puede olvidar nada de lo que vive; recuerda todo, lo que significa que no puede olvidar nada. “Nosotros, de un vistazo, percibimos tres copas en una mesa; Funes, todos los vástagos y racimos y frutos que comprende una parra. Sabía las formas de las nubes australes del amanecer del 30 de abril de 1882 y podía compararlas en el recuerdo con las vetas de un libro en pasta española que sólo había mirado una vez y con las líneas de la espuma que un remo levantó en el Río Negro la víspera de la acción del Quebracho. Esos recuerdos no eran simples; cada imagen visual estaba ligada a sensaciones musculares, térmicas, etcétera. Podía reconstruir todos los sueños, todos los entre sueños... Mi memoria, señor, es como vaciadero de basuras”. En el siguiente link está el texto completo: https://www.ingenieria.unam.mx/dcsyhfi/material_didactico/Literatura_Hispanoamericana_Contemporanea/Autores_B/BORGES/memoriososo.pdf

en la historia cósmica, sino parecidas; una idea que, como se puede apreciar, puede ser un poco contradictoria.

Esta idea del *eterno retorno* se termina configurando en tradición; quiero decir, por un proceso de arrastre y de sedimentación, las significaciones del pasado *están* en el presente y se imponen muchas veces como hechos sociales –Durkheim *dixit*–. Una de las formas que adquiere el pasado en el presente es en su modo de norma. Las normas fijan, de alguna manera, las acciones humanas promoviéndolas o prohibiéndolas y los seres humanos orientan sus acciones muchas veces en virtud de estas normas.

Configuradas como un *plexo*, como una red, como un entramado, se imponen por su fuerza institucionalizadora en la existencia humana de una forma un poco rígida pero también de forma ambigua lo que permite la dinámica social y el cambio social. Si las normas fueran extremadamente rígidas no sujetas al cambio histórico, este sucumbiría y la vida en sociedad sería otra cosa.

El *plexo* normativo se institucionalizará como un sistema de normas –este es el hecho social– que, para el caso que estamos atendiendo, se puede comparar como un sistema de esclusas que se abren y se cierran permitiendo y prohibiendo según el caso. Este sistema al que hago referencia, será el responsable de que haya *transiciones normativas* en el curso de la vida conformando regularidades dinámicas que se imponen y orientan las conductas humanas *en el* curso de la vida.

El vitalismo que profesan tanto Schopenhauer como Nietzsche no es un vitalismo que “ama” la vida, sino que es un vitalismo que considera a la vida misma como la posibilidad de la existencia absurda del ser humano. Uno como el otro, se “zambullen” en la vida en su condición de yecto –dirá más tarde Heidegger–, y es esa condición la que los *obliga* a permanecer en la existencia más allá de su absurdo. El que “ama” la vida, no solo la cosifica, sino que la “disfruta” participando de una alienación que la desnaturaliza. No se trata de “disfrutar” la vida como se disfruta un caramelo o una ópera de Wagner, se trata de fluir en la existencia vital enfrentándose a las contingencias que obligatoriamente se nos presentan y tomar decisiones de las que debemos hacernos responsables. Uno y otros son dos ascetas de la vida, aunque Schopenhauer vivía como un *bon vivant*; y no son hedonistas porque para ellos la vida es una tragedia absurda. En este aspecto, y distanciándome un poco del sendero filosófico e ingresando audazmente en el terreno artístico, el tango, una vez que supera su origen prostibular y festivo, rescata este pensar trágico de la vida en algunos de sus poetas, principalmente Enrique Santos Discépolo y

quizás Homero Manzi y Catulo Castillo; este último autor del hermoso y existencial tango *La última curda*, nos dice que

Tu lágrima de ron me lleva
hasta el hondo bajo fondo
donde el barro se subleva.

¡Ya sé, no me digás! ¡Tenes razón!
la vida es una herida absurda
y es todo tan fugaz
que es una herida nada mas
mi confesión.

La vida es una inevitable tragedia porque es resultado de una decisión que no hemos tomado, y en esa tragedia acontecen sucesos que nos singularizan (el curso de la vida).

La vida, como ya se dijo, opone resistencia a la voluntad de los seres que se “zambullen” en ella, dificultándola, y, superando esas dificultades a partir de las decisiones que estamos obligados a tomar, alcanzamos la posibilidad de vivir una existencia auténtica⁶¹. Lo que encuentro aquí, y que quizás es contradictorio con estos dos pensadores, es que habilitan una “puerta” una salida al pesimismo porque habría posibilidades, para el ser que se “zambulle”, de vivir una existencia auténtica en donde pueda proyectarse a un sí-mismo pleno, que no quiere decir feliz. Si bien detestan ese optimismo ingenuo de los hedonistas, sostienen, por el contrario, y sobre todo Nietzsche, la posibilidad de la heroicidad del actuar humano.

El ser humano, debe enfrentarse a las adversidades absurdas que le propone el fluir de su existencia en la *dureé*, y ese accionar (*praxis*) que producirá una experiencia-vivencia, le posibilita por fin ser ese héroe trágico que le indica la mitología griega en la figura, particularmente, del dios de los excesos, Dionisos, y no abandonarse a ser solo un sabio a la manera de Sócrates, sobre el cual Nietzsche no tiene palabras positivas. En la caracterización que hará del Superhombre y en las palabras de *Zaratustra*, vamos a encontrar ecos de este optimismo que no es, repito, ese optimismo de la modernidad, ingenuo y ligado al placer del consumo ostentoso, sino una salida al absurdo y a la tragedia del existir en este mundo.

Un concepto que me parece importante analizar, porque tiene que ver con el objetivo de este ensayo, y que, de alguna manera vincula no solo a Schopenhauer y a Nietzsche sino a los/as filósofos/as vitalistas, principalmente a Henri Bergson, está relacionado con el concepto de voluntad y con voluntad de poder o, como prefiere traducir Astrada, voluntad de poderío.

⁶¹ En ocasión de analizar los modos de existencia, diremos algunas palabras sobre la calificación de auténtica y de inauténtica de las existencias.

En Schopenhauer, el concepto de voluntad es central; no se debe confundir con una especie de “energía” o cosa parecida sino, es mi idea de la lectura de este autor, con la posibilidad de ser que se liga, también desde mi parecer, con esa idea clásica en el existencialismo, y que ha sido desarrollada por Heidegger primero y Sartre después, con *ex sistere*, es decir, *previo* al ser, que es el *aparecer*. La voluntad que analiza y propone Schopenhauer, potencia el existir en el sentido de *ex sistere* y por ello, para Schopenhauer, es también la cosa-en-sí que analiza Kant.

Para Nietzsche, la voluntad de poderío, es central en su filosofía y, como ya se ha dicho, ha sido malinterpretada a partir de la recopilación que hizo su hermana.

La vida no es nada sin la voluntad de poderío porque la vida *tiende* a su propia conservación y, para ello, debe desarrollar un *poderío* que le permita sostenerse porque, como también se dijo, siempre recibe *resistencias* por parte de otra voluntad de poderío como por la naturaleza misma.

La voluntad de poderío es la *tendencia* del ser hacia el existir y a expresarse y no se trata de dominación, sino de poder en el sentido de “poder ser”; la *probabilidad* de ser lo que seré de acuerdo a lo que haga en mi existencia conforme a mis circunstancias y a las decisiones que vaya tomando respecto de eventos que enfrente durante la duración de mi existir. Voluntad es *ir hacia eso* que me convoca mi situación actual y poder es poder ser lo que esas circunstancias me proponen.

Para Nietzsche, la voluntad de poderío es un *pathos* del cual se desprende un por-venir. Según Astrada *pathos* esta usado en el sentido que tiene la palabra griega de padecer:

Así, la voluntad de potencia es algo que todo ente o devenir padece, y éste es el signo más concluyente de que ella es potencia, una fuerza⁶² que incide en todo ser y en todo devenir, una fuerza que *afecta*⁶³ todo lo que es óntico, a todas las cosas y a toda acción humana. (Astrada 2021:155)

La voluntad de poderío es inevitable cuando hablamos de la vida; si hay vida, hay voluntad de poderío. En este preciso sentido, encuentro similitud entre Nietzsche y Schopenhauer con respecto a la noción de voluntad. Posiblemente, unos años después ya en el siglo XX, Henri Bergson tome a estos dos autores cuando desarrolle su idea del *elan vital* para decir aproximadamente lo mismo.

Desde esta perspectiva que relaciona a Nietzsche, Schopenhauer y Bergson, la vida no puede existir sin la voluntad y este padecer, al que nos remite Astrada, es signo de la perspectiva existencialista de estos autores.

⁶² Esta es la idea de Astrada y no mía.

⁶³ En el original.

El comportamiento de los organismos vivos no es solamente un fenómeno mecánico de selección como propuso Charles Darwin, sino que la voluntad de poderío es una lucha viviente por el poder que tiende a la expresión de lo que se es. La planta, por ejemplo, lucha contra el medio ambiente para poder alcanzar la expresión que está plasmada en su genoma; este es, finalmente, si se me permite, “algo así” como el origen de la voluntad de poderío mirado desde la genética.

El genoma tiene en potencia lo que será ese organismo, pero, para que pueda expresarse con toda la potencia de la vida, es necesario la expresión de la voluntad de poderío. El organismo, no se adapta pasivamente a su mundo circundante, sino que este también se adapta a las necesidades del organismo vivo porque, finalmente, los dos operan sobre sí mismos de forma dialéctica. La voluntad de poderío imprime su acción formadora en vista de satisfacer su impulso vital –el *elan vital*–. EL curso de vida es el *modo* en que esa voluntad de poderío encuentra la forma de expresarse.

Tanto Schopenhauer como Nietzsche pueden considerarse dos filósofos *pre* o *proto* existencialistas modernos porque analizan y estudian conceptos que nutrirán a esta disciplina filosófica en el pensamiento de filósofos como Kierkegaard, Heidegger y Sartre. Los dos manejan la interesante idea de la voluntad como una especie de “esfuerzo” que posee la propia vida para poder expresarse en lo que es y será de acuerdo a las concretas circunstancias en las que se desenvuelve.

Todas sus ideas concluyen en un pesimismo trágico que demuestra, según sus propios argumentos, lo absurdo del existir en este mundo. Es este absurdo lo que les confirma que no hay sentido y que, si lo hay, se confunde con el propio existir.

Voluntad, tragedia, absurdo, falta de sentido, son los conceptos que han desarrollado estos autores y que se ligan con la perspectiva existencial y el curso de la vida en el sentido en que estos dos últimos conceptos, despojados del optimismo de la modernidad, nos indican que no hay un único sentido en el vivir, sino que la existencia es un proyecto adherido, si lo puedo expresar así, a la voluntad de poderío y que se expresará concretamente *en* el curso de la vida.

Veamos ahora, ya que hemos hablado de proyecto, que nos tiene para decir el discípulo crítico de Edmund Husserl, Martín Heidegger.

Heidegger

Martín Heidegger nació en Alemania en la ciudad de Messkirch el 26 de noviembre del año 1889.

A los veinte años ingreso en el seminario jesuita de la ciudad de Friburgo, una ciudad que sería muy importante en el curso de su vida. A las dos semanas, por problemas de salud, debió abandonar esos estudios. De esa época, y seguramente por influencia de su padre, Friedrich Heidegger, un maestro tonelero católico, hereda Martín su credo. Quizás haya sido esta influencia lo que lo llevó a ingresar al seminario diocesano de esa ciudad. En ese seminario, cursa estudios de teología católica y, en el año 1911, ingresa a la Universidad de Friburgo donde estudio filosofía occidental.

Participa como soldado voluntario en la IGM, pero, nuevamente por problemas de salud, no es enviado al frente de combate y es asignado a la censura de la correspondencia.

En sus años como estudiante en la Universidad de Friburgo, entre 1919 y 1923, se transforma en asistente y discípulo de Edmund Husserl quien lo inicia en el método fenomenológico. Imparte clases en la Universidad de Marburgo y, cuando Husserl se retira de su cátedra de Filosofía en la Universidad de Friburgo, recomienda a Martín Heidegger para que lo reemplace. Era el año 1928. Alemania entraría muy pronto, en una vorágine en la que Heidegger cumpliría su rol.

En los años en que se desempeña en la cátedra de Filosofía, entabla una relación con Hanna Arendt que se mantuvo hasta la llegada de Hitler al poder. Como Arendt era judía debió marcharse, pero la relación continuó. En ese mismo año, Heidegger da su famoso discurso en la Universidad de Friburgo apoyando a Adolfo Hitler y su partido Nacionalsocialista. En ese discurso, que se tituló "La autoafirmación de la Universidad alemana", Heidegger expone sus ideas y se transforma en el *Führer* de Friburgo, decretando, de forma autoritaria, el fin de la autonomía y la libertad académica. Los jóvenes alemanes imbuidos de la retórica apasionada de Heidegger, salían de sus charlas y se afiliaban a las SS. De ese discurso, se rescata una frase que aún retumba: "Todo lo grande está en medio de la tempestad"⁶⁴.

Heidegger es nombrado rector de la Universidad de Friburgo y se afilia al partido Nacionalsocialista Obrero Alemán (NSDAP), situación que mantendrá hasta el final de la IIGM, aunque hay que mencionar, que, si bien apoyó al principio el régimen nazi, ese apoyo fue menguando a medida que comprobaba los desaciertos del régimen; debido a estas diferencias, renuncia a su cargo como rector. Sin embargo, más allá de esta renuncia, al finalizar la guerra, los Aliados destituyen a Heidegger de sus cargos en esa Universidad. A los seis años, y después

⁶⁴ Para una profundización sobre el rol que cumplió Heidegger en Friburgo Cfr: Feinmann (2010): Clase 28: Filosofía y nacionalsocialismo, página 386 y ss, en *La filosofía y el barrio de la historia*. Planeta.

de un proceso que se le hizo por su apoyo al régimen nazi, es restituido como docente en forma honoraria.

Heidegger, aún antes de afiliarse al partido nazi, ya era un filósofo afamado, y fue esa fama a partir de sus escritos, lo que posibilitó que, una vez terminada la guerra, no fuera enjuiciado. Filósofos de la talla de Marcuse, hicieron sonar su voz para que vuelva a dar clases y producir obras; se le “recomendó” que hiciera una crítica de su adhesión ideológica, pero Heidegger prefirió guardar silencio y recluírse en su casa de la Selva Negra a escribir. Continuó pagando su afiliación al NSDAP hasta el último día de la guerra.

Heidegger es uno de los mayores filósofos del siglo XX, sus escritos más conocidos son *Ser y Tiempo*, *Caminos del bosque*, *Introducción a la filosofía*, *Carta sobre el humanismo*, etc.

Martín Heidegger fallece en la ciudad de Messkirch el 26 de mayo de 1976, en la misma ciudad de la Selva Negra en donde nació.

Para comenzar a comprender el pensamiento de Martin Heidegger, que es un pensamiento profuso, complejo, bastante intrincado, pero, al mismo tiempo, fascinante, hay que entender que parte de la fenomenología, y es desde estas ideas que hace laico el pensamiento de Kierkegaard.

Más allá de su adhesión al catolicismo, Heidegger, al no apoyar el cristianismo de Kierkegaard – finalmente Heidegger se declara ateo– solo se quedará con algunos principios del existencialismo del pastor danés y es aquí, quizás, donde radique su creatividad porque logra enhebrar la simpleza del pensamiento de Kierkegaard con la complejidad de esos conceptos, cuestión que la fe del danés no le permitió profundizar. Heidegger no es un opositor a Dios, sino que no le interesa indagar en ese sendero; no es un anti teísta como sí lo fue Nietzsche.

En su recorrido como filósofo, Heidegger se irá distanciando de su maestro Husserl, sobre todo, en relación a la reducción trascendental, pero rescata la perspectiva de la descripción para analizar al ser, que es su principal tema. Su preocupación es describir al ser *tal como se nos aparece*, es decir, *tal como es*, de esta manera impugna la distinción kantiana entre el fenómeno y la cosa-en-sí. Esa distinción es, para nuestro autor, un error porque traslada a un *más allá* lo que aparece, como si hubiera “otra cosa” que ser. Para Heidegger, el fenómeno es el ser mismo que *se manifiesta* tal como es, y es este pensamiento el que lo transforma en un *idealista existencial*.

Como existencialista, Heidegger se niega a poner entre paréntesis la existencia tal como postulaba Husserl pues, al hacerlo, se la suprime. La existencia es irreductible; es ella *in toto*, pero, como idealista, niega todo ser-en-sí, como si hubiera un meta fenómeno. Para Heidegger, el ser se identifica en su *manifestación* que es lo que podemos captar, y es esta idea la que cataloga al existencialismo heideggeriano como un *relativismo*.

Es esta combinación, si se me permite la exageración, entre Kierkegaard con su apelación a lo concreto y singular y el Husserl fenomenólogo, lo que le permite articular la ontología con la fenomenología de donde surge su originalidad, porque Heidegger no toma a la ontología en el sentido clásico de esta disciplina filosófica y, sino que le otorga un sentido muy diferente; Heidegger toma al ser en un sentido puramente *fenomenista y relativista*, como una *manifestación* y no como un *acto* que constituye la cosa-en-sí. Con este proceder, vacía a la ontología de toda metafísica y allí reside no solo su originalidad sino también su veta fenomenológica y existencial.

Desde esta posición, tratará de constituir una ontología general preguntándose, como se preguntó Parménides, ¿qué es el ser? ¿qué es existir?, y, sobre todo ¿Qué sentido tiene la existencia y del ser?

Todas estas preguntas, centrales en la filosofía clásica, a mi juicio, son preguntas que se responden con otras preguntas. A la primera de ellas, que se pregunta por qué hay ser y no hay otra cosa, cabe preguntarse ¿qué otra cosa puede haber que no sea ser? ¿Por qué habría que haber otra cosa que ser? Si hay "algo", no puede ser un no-ser porque la característica fundamental de ese "algo" es ser; pero la pregunta central y que, de alguna manera, pone en tela de juicio toda la ontología e incluso este ensayo, es la pregunta por el sentido ¿tiene sentido preguntarse por el sentido? O ¿Cuál es el sentido de preguntar por el sentido? A partir de estas consideraciones, que son personales y que de ninguna manera pretenden sentar nada más que lo que predicar, sostengo que el sentido de la existencia es existir, nada más que eso; el sentido de la existencia es transcurrirla experimentándola y, como dice el dicho popular, la lápida que coronará nuestra tumba, solo indica que ahí está el cuerpo de alguien que existió.

La pregunta por el sentido, más allá de su pertinencia, concluye para Heidegger, en el análisis de la existencia del *dasein*. Este es un término que no tiene una exacta traducción al castellano pero que en la bibliografía que trata el tema de la existencia y en la que trata el pensamiento del autor alemán, se traduce como el ser-allí. La analítica del *dasein* es una analítica compleja y riquísima.

Para Heidegger, el *dasein*, es el ser-allí, pero no es el ser humano en su sentido abstracto sino el ser humano dotado de “concretud”, ubicado en una existencia vivencial. El *dasein* no es un sustantivo, sino que hay que entenderlo como un verbo, es decir, arrojado a su existencia. Esta es la condición de *yecto*. El ser adviene al mundo en esta condición. Está arrojado al mundo lo que lo obliga a proyectarse en su existencia. Nace despojado, munido solo de su corporalidad y con las potencialidades para proyectarse. El proyecto de su existencia se desplegará en su curso de vida; este es, finalmente, una especie de “molde” que permite la expresión de ese proyecto existencial. En este caso, se ve patentemente, la sutil diferencia entre la existencia, como concepto abarcador, y el curso de vida como concepto más concreto. La existencia es el fluir en la duración del tiempo y supone un proyecto, pero el *modo* en que esa existencia se concretiza lo suministra el curso de vida. Acá, entonces, tenemos un paralelismo (*paarung*) entre modos de existencia y curso de vida.

El *dasein* se diferencia del *seiendes*, porque este último es el existente bruto, es decir, la manera de existir de las cosas en modo opaco, rebelde a toda comprensión, desprovistas de sentido, es decir, absurda. El ser humano, como cosa, es una entre muchas cosas que habitan el mundo, pero en realidad, desde esta “cosidad” el ser humano nunca logra convertirse en *dasein*; para serlo, debe trascenderse y dejar de ser cosa; debe emerger y transitar su proyecto existencial, inexorablemente, mediante su curso de vida. El curso de vida, *dentro* de una existencia, es lo que posibilita la trascendencia del *seiendes* al *dasein*, el hombre se trasciende cuando logra “coagularse” en un sí-mismo, en una conciencia, un sujeto, es decir, un *yo*.

Si hubiera un sentido de la existencia, este sentido estaría dado por la trascendentalidad del *seiendes* al *dasein*, del existente en bruto al existente en proyecto de ser dotado de inteligibilidad, de significación. Como existente en bruto –es decir, como cosa– el ser nunca es inteligible, queda opacado en su “cosidad”, pero es su existencia transcurriendo en su curso de vida lo que lo dota no solo de humanidad y de mundanidad –finalmente el curso de la vida existencial se cursa en *este mundo*– sino de singularidad que es la clave de su existencia. Es por este movimiento que lo afirma en sí mismo en su humanidad, que el ser humano confiere sentido a las cosas que habitan el mundo –*su mundo*– y, al hacerlo, se diferencia de esas mismas cosas. Si no fuera por este “mecanismo” las cosas seguirían siendo cosas ininteligibles que están ahí en el mundo permaneciendo opacas a nuestra comprensión, pero, a través del sentido que le asignamos como *dasein*, ellas dejan de ser esas cosas opacas, para transformarse en utensilios a la mano⁶⁵, como las denominan Heidegger y Alfred Schütz, el creador de la

⁶⁵ Cfr: Schütz y Luckmann (2003): *Las estructuras del mundo de la vida*. Amorrotu.

sociofenomenología. Para que las cosas tengan sentido, debe haber alguien que se lo dé porque, así como la conciencia siempre es conciencia de algo, el sentido también siempre es de algo, y este concepto de algo deja de ser indeterminado para, gracias al sentido otorgado por el *dasein*, transformarse en *eso que es*.

El “mecanismo” de la trascendencia que se acaba de describir constituye a la persona como ser allí; *qua dasein* y constituye al ser desde la existencia bruta:

El plano de la existencia bruta, absurda, es llamado lo *óntico*⁶⁶, el plano del ser, en tanto que confiere o recibe sentido, la *ontología*⁶⁷. Así se explica la cuestión fundamental: ¿Cuál es el sentido del ser? Es característico de la ontología. (Verneaux s/d:96)

Lo que no advierte Heidegger, pero sí será advertido por Rodolfo Kusch⁶⁸, es que la filosofía del ser se queda allí, sin trascender ese allí, y que ese allí sin una profundización analítica, no nos permite avanzar más. Por el contrario, Kusch logra trascender ese allí complejizando el análisis de la filosofía del ser a la filosofía del estar. Todo ser, para que sea concreto, debe estar; es decir, debe tener alguna potencialidad dinámica que es lo que le permite concretarse.

Este es un paso muy importante que hace el filósofo argentino con respecto al alemán porque particulariza más al *dasein* al ubicar ese allí con un concepto más concreto que es el estar.

La filosofía del estar, ubica al ser humano en unas coordenadas espaciales y temporales más dinámicas que el “superficial” allí. El concepto allí solo remite a un enclave estático que, cuando le añadimos el “estar allí” lo dotamos, es la propuesta, de una dinámica que, a tono con lo que se viene sosteniendo, es una dinámica existencial. El estar, nos proporciona una clave más compleja que el allí; estar supone un modo de estar, allí solo indica un “donde”.

Allí, si bien nos dice algo, no nos permite, creo, ir más allá de ese allí, en cambio, *estar allí*, ya implica al *dasein* en el modo de existencia concreto y avanzando en su proyecto existencial. Estar es existir en un tiempo y en un lugar y, como verbo, implica una acción en tanto que el solo allí, no nos puede remitir a nada más. Claro que el ser allí es dependiente de un estar allí porque el adverbio es lo que *complementa* al verbo. Allí, entonces, como adverbio de lugar, *complementa* el verbo estar.

Las cosas no tienen sentido *per se*, sino que es el *dasein*, en su proyecto de constituirse como tal cursando/fluyendo en su vida existencial, quien le otorga sentido al usarlo. En este caso, es pertinente mencionar a Ludwig Wittgenstein, cuando en su *Investigaciones filosóficas*, nos dice,

⁶⁶ En el original.

⁶⁷ Ídem.

⁶⁸ Kusch (1999). *América profunda*. Biblos.

inteligentemente, que “El sentido está en el uso”⁶⁹ (Wittgenstein s/d: 16). La manzana no “sabe” que es manzana, ni “sabe” qué es el mundo; el *dasein* al usar la manzana *como* –esta es la clave– alimento y al elegirla, por ejemplo, sobre una banana, le *dona* su sentido como alimento elegido y no como una mesa o una piedra. Es el uso dado el que otorgó el sentido.

La vida existencial, tal como se está argumentando, trasciende la esfera *bío* de la existencia bruta, y por eso se despliega en el fluir existencial bajo el formato de un curso de vida. Desde esta mirada, la existencia es *contingente* porque “contiene” y permite que la vida se exprese más allá de su nivel *bío*.

Los seres humanos, entonces, no solo somos seres y mecanismos bio-psico-fisiológicos, sino que somos seres que existimos de modos determinados y concretos otorgando sentido y aceptando sentidos que proveemos en un mundo social co-determinándonos de modo dialéctico en un estar dinámico. El curso de la vida existencial, nos provee de un “molde”, en general normatizado en la mayoría de su trayecto, para que esa existencia proveedora de “concretud” pueda expresarse, y este es el aporte que nos da el pensamiento de Heidegger.

La vida, como *bio* es un absurdo cósmico y se expresa en la existencia bruta y en la existencia inauténtica. En este modo existencial, el *dasein* no logra expresarse y proyectarse y es vivido por la existencia; él no la vive. La existencia auténtica, por el contrario, es la *verdadera* existencia porque el *dasein* logra proyectarse y corresponde con el estadio religioso que ya había descrito Kierkegaard. Hay, entonces, dos modos de existencia; la existencia banal, cotidiana y en bruto y la existencia auténtica.

El ser humano, sin embargo, no puede evitar poseer una cotidianeidad. Esta cotidianeidad, entendida como “logística”, es que le posibilita proyectarse en una existencia.

La vida cotidiana no es necesariamente inauténtica. La existencia auténtica no sustrae al ser humano de sus ocupaciones cotidianas, y es justamente el modo en que cursamos la cotidianeidad lo que nos brinda la clave para comprender la singularidad de la existencia. La vida cotidiana⁷⁰ transcurre paralelamente al curso de vida y a la existencia siempre entendiendo que esa cotidianeidad, entendida como un concepto abstracto, no añade ni resta absolutamente nada, pero, cuando esa cotidianeidad es afectada por algún suceso importante, por ejemplo,

⁶⁹ Wittgenstein, Ludwig (s/d). *Investigaciones filosóficas*.

<https://www.uv.mx/rmipe/files/2015/05/Investigaciones-filosoficas.pdf>

⁷⁰ Para una profundización sobre la sociología de la vida cotidiana Cfr. Heller (1994): *Sociología de la vida cotidiana*. Ediciones Península. 144, y Wolf (1994): *Sociologías de la vida cotidiana*. Cátedra.

una guerra, una enfermedad, la desocupación, etc., se transforma e impacta en el curso de vida existencial; dejamos de comprenderla en forma abstracta y ahora la concretizamos.

Como entiendo a la cotidianidad como una “logística”, no puedo pensar que la existencia que se desarrolla en el formato de un curso de vida, pueda desplegarse sin ella, pero me cuesta encontrar los vínculos trascendentes entre la “logística” pura y el proyecto existencial. Parecen dos entidades separadas, pero que no encuentre los vínculos, no significa que no existan. Tiendo a pensar que esos vínculos o son muy sutiles y escapan al análisis que realizo o son tan evidentes que, por serlo, se me fugan. Quedará para una futura investigación, buscarlos, encontrarlos y analizarlos. En este aspecto, creo que vale hacer una aclaración. Entiendo que el modo en que se implementa la vida cotidiana, por su importancia para la producción y reproducción social, es un tema que amerita detenerse, pero ¿hasta dónde la forma en que hago la comida, mis protocolos de higiene, las estrategias de compra y de consumo, etc., afectan *directamente* mi existencia? Cabe aquí recordar la famosa frase de Carlos Marx en su Prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política* cuando nos dice que “No es la conciencia de los hombres lo que determina su ser, sino, por el contrario, es su existencia social lo que determina su conciencia.”⁷¹(Marx 2008:5)

Lo que sí queda claro, es que la vida cotidiana y el modo en que la enfrentamos, es útil para comprender la existencia ya que es ese mismo modo el que nos diferencia de los demás; habrá personas que se “dejan llevar” por la cotidianidad transcurriendo, según la analítica existencial, una existencia inauténtica, y habrá personas que conducirán esa cotidianidad para que sea funcional a su proyecto de existencia dotándola de autenticidad. En este caso, arriesgándome con una idea, es posible plantear que los puntos de inflexión que acontecen en el curso de la vida, pueden iluminarse a partir del análisis precedente en relación a la cotidianidad y a la existencia auténtica. Si, por ejemplo, quedo desempleado/a y mi cotidianidad y mi proyecto existencial estaban estrechamente vinculados a ese empleo específico, y no a la profesión que daba sustento a ese empleo, la posibilidad de que mi despido sea un punto de inflexión negativo, crece, pero, por el contrario, si mi proyecto existencial no estaba fijado exclusivamente a ese empleo pero sí a esa profesión, y mi cotidianidad no estaba sujeta estrechamente por ese empleo, el despido puede significar un punto de inflexión positivo en tanto que, o mejoro mi posición laboral o me autonomizo. En los dos casos, no es la vida cotidiana como concepto social lo que me dará la clave para comprender el sentido que tomará mi existencia a partir del

⁷¹ En la *Ideología alemana* (1974:26-27), Marx dirá: “No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia”

acontecimiento, sino las decisiones que he tomado previas al acontecimiento y el modo en que estructuré mi cotidianeidad.

La vida, entonces, no es solamente *bíó* ya que, desde esta perspectiva, y acorde con lo que sabemos del cosmos, es absurda y prácticamente inentendible para la razón. Solo la creencia en Dios puede calmar la angustia que significa este descubrimiento.

Por lo que conocemos del universo, no hay vida como hay en este planeta. Estamos solos/as en este inmenso espacio sideral. El *dasein*, se constituye trascendiendo la *bíó* y lo hace por contraste con esa nada cósmica. Sus decisiones, su libertad o bien confirman el absurdo de la existencia o la trascienden. Sea por el camino que sea, la existencia auténtica y el ejercicio de la libertad es lo que nos permite comprender esa nada cósmica y el absurdo de la existencia que, en la filosofía de Heidegger –luego Sartre la completará y la profundizará– es la fuente de nuestra angustia. Acá, nuevamente, es posible encontrar la resonancia de la voz de Arthur Schopenhauer como Federico Nietzsche.

Un tema que se debe destacar en la obra de Heidegger es su analítica de la temporalidad. El análisis del tiempo es un tema central en el pensamiento de este autor, y si bien su analítica no es muy clara, queda confirmado que el ser humano es un ser temporal; habita un tiempo en el que fluye su existencia.

Para Heidegger hay un tiempo ontológico, que es el tiempo que fluye en la duración, un tiempo social que es el de nuestra cotidianeidad y responde a una construcción social y un tiempo cósmico originado en la mecánica celeste.

El tiempo social, construido a través de un proceso de sedimentación histórica y tradicional, impacta en el curso de la vida no solo a través de las normativas temporales de orden cronológico y que tendrán su efecto en el sistema estratificado de edades, sino también al proponer los *ritmos* de los acontecimientos. En este aspecto, tiempo y edad, están relacionados íntimamente de una manera que se va transformando con el mismo transcurrir histórico. Lo que ayer estaba prohibido, hoy no lo está; y es esta modificación lo que impactará en la consideración social, pero también cultural, del curso de la vida. Mis predecesores, por ejemplo, cursaron su vida en una temporalidad diferente a la mía como yo la estoy cursando de un modo diferente a como la están cursando mis descendientes.

El ser humano no es un ser *en* el tiempo porque, de serlo, no concretaría en su existencia. El ser humano se *temporaliza* por medio del proceso de *temporalización*. El ser humano *habita* un tiempo temporalizándose y el indicador de esta temporalización es la edad.

Todas las sociedades conocidas adscriben a sus miembros en sistemas estratificados de edad de acuerdo a la definición y significación que cada sociedad/comunidad hace de ellas. En la cultura occidental moderna e industrial, el modo de caracterización de las edades es cronológico, es decir, se mide por años calendarios, pero en otras sociedades, se adscribe a sus miembros por la posesión de ciertos saberes –posesión de un lenguaje, habilidades adquiridas, signos corporales, etc. Las edades, si bien siguen conformando sistemas estratificados, no se rigen exclusivamente por criterios cuantitativos. La “marca” de la temporalidad en las edades no está, entonces, ligada exclusivamente a una cuestión cronológica marcada por el tiempo cósmico, sino que se adhiere a una expectativa de rol ligada a esa edad; la edad es una expectativa de rol; la sociedad espera que cada persona que integra esa sociedad, se comporte de acuerdo al rol adjudicado.

Si analizamos estos argumentos con el curso de vida, notaremos que este también es impactado por la temporalidad tal como se está describiendo. Si las expectativas de una sociedad respecto al rol indican –incluso con normas legales obligatorias– que la educación inicial debe realizarse en los primeros años de vida, no cumplir con esta premisa, puede traer consecuencias en general negativas.

Existen, en este aspecto, tres “momentos” del tiempo que es el modo en que nos temporalizamos. El primero de esos momentos, está signado por el porvenir y su estructura fundamental es el cuidado (*sorge*). Ya se ha dicho algo al respecto.

El cuidado consiste en *anticiparse* sobre lo que se es e implica arrojarse a las posibilidades. El porvenir, nace del proyecto de existencia e indica que el ser está siempre delante de sí, *porvenir*. Este porvenir supone una expectativa. Lo que hacemos, lo hacemos para poder seguir haciéndolo y, de esa manera, concretarnos.

Pero, las posibilidades que se nos presentan, no son infinitas sino limitadas, determinadas por la actualidad de *esa* situación que la define, y están determinadas por el pasado.

El pasado es esa parte de nosotros/as que no podemos cambiar y que impacta en el presente. No es lo que está por hacerse –el porvenir–, sino lo que está *hecho*, y, de alguna manera, es la clave para entender *nuestro* presente de tal manera que no podemos lanzarnos y proyectarnos a nuestro porvenir sin tener en cuenta nuestro pasado que fue el porvenir de nuestro pasado más lejano. En este exacto punto, cabe retomar el pensamiento de Nietzsche con respecto al eterno retorno. De alguna manera, nuestro presente, *desde donde* nos proyectamos, es resultado de lo que ya ha sido en forma reiterada resignificándose en cada momento adquiriendo no solo su “concretud”, sino su singularidad.

A partir del análisis de la temporalidad y de la temporalización propia del ser, concluimos que la existencia se *desarrolla* en una duración que implica los tres momentos del tiempo lo que nos da la clave para entender que el ser humano es un ser temporal e histórico y que posee una historicidad, *su* historicidad que colabora con su concretización.

(El ser humano) Es creador de la historia en todos los sentidos del término: creador de los acontecimientos históricos, pues lo que hay de histórico en el mundo es un reflejo de la existencia humana; creador del conocimiento histórico, pues éste es la interpretación que el hombre da de su universo, y por lo tanto en definitiva la aprehensión de su propio desarrollo. (Verneaux s/d:114)

El ser está arrojado a la vida desde una nada, y es esta condición la clave para entender el absurdo de la existencia humana.

Como la forma de “romper” esa nada es la vida, esta no puede ser eterna porque conformaría una nada dentro de otra nada lo que es una contradicción y es por ello que la muerte, entonces, es la clave de bóveda que permite comprender este absurdo y, por consiguiente, la ausencia de sentido que tiene tanto la vida como la existencia. Tan solo para amortiguar la angustia que significa existir es que buscamos un sentido a la existencia, y en esta búsqueda o descubrimos a Dios, como Kierkegaard, Jasper y Marcel, o lo inventamos como Nietzsche, Heidegger y Sartre. “Apenas el hombre ha nacido, ya tiene la edad suficiente para morir” concluye nuestro autor.

Quedará afuera de esta analítica, todo el desarrollo del pensamiento de Martín Heidegger con respecto a la angustia del existir, a la existencia auténtica e inauténtica, a la libertad y, sobre todo, a su particular concepto de cuidado (*sorge*) como un ocuparse de sí mismo.

El pensamiento de Heidegger tiene cierta capacidad de seducción por su originalidad, pero también nos enfrenta a un abismo que, de no entenderlo, nos puede desesperar.

Sartre

Jean Paul Sartre nació en la ciudad de París el 21 de junio del año 1905. A los quince años ingresó en el liceo Henri IV y conoció a su amigo Paul Nizan. En el año 1924 comienza a estudiar en la Escuela Normal Superior en donde conoce a Simone de Beauvoir que será clave en su vida.

Fue educado en las artes por su madre y por su abuelo y de niño ya mostraba habilidades para la lectura. De esa época se cuenta que tenía una gran cabellera rizada y que se sentía muy bello, pero un día le cortaron esa cabellera y ahí comprendió que no era un ser especial sino uno más.

En el año 1933 obtuvo una beca de estudios que le permitió mudarse a Alemania en donde conoció a Husserl y a Heidegger y se vinculó con los círculos académicos de Friburgo.

De chico, ya mostraba inclinaciones literarias profundas y se destacaba como un ávido lector lo que lo ayudó no solo a escribir algunas obras, sino, más tarde, a estudiar filosofía. En el año 1938 publica su famosa novela *La náusea* en donde comienza a divulgar los principios del existencialismo. Como resultado del éxito de esta novela, Sartre comienza a ser reconocido en los círculos intelectuales de Europa.

Con el inicio de la IIGM; es movilizado y en el año 1940 es tomado prisionero por los alemanes, pero se escapa de su prisión. Regresa a París y trabaja en el liceo Condorcet y colabora con Albert Camus en el periódico "Combate" de la Resistencia francesa. Sartre participa de la Resistencia a los alemanes y allí, probablemente, fortalece algunas de sus ideas políticas y, principalmente, su vocación de compromiso político que lo marcará para toda la vida.

Hacia mediados de la década del '40, funda, junto con sus amigos Albert Camus, Raymond Aron, Maurice Merleau-Ponty y Simone de Beauvoir la revista "Los Tiempos Modernos" consagrándose a la producción literaria con ingredientes políticos. En esta época publica su famoso libro *El ser y la nada* y *El existencialismo es un humanismo*, dos obras que fortalecerán su fama de escritor y de filósofo.

Junto con su tarea de intelectual, hay que destacar su tarea como militante político adhiriendo a posturas del materialismo histórico y escribe su *Crítica de la razón dialéctica*. Su relación con el Partido Comunista Francés ha sido fluctuante acercándose y alejándose de las estrategias de ese partido; este acercamiento es la razón de su enemistad con Camus en 1956 ya que Sartre se opuso a la invasión soviética a Hungría.

Esta faceta de Jean Paul es tan conocida como su labor intelectual no pudiéndose separar una de la otra. Su compromiso político lo obliga a participar de las revueltas estudiantiles y obreras del Mayo Francés y escribe el prólogo del libro de Franz Fanón *Los condenados de la tierra* que es su famoso alegato anticolonialista. En el año 1964 le otorgan el Premio Nobel, pero Sartre, coherente con sus ideas, lo rechaza aduciendo que no quería formar "parte del sistema". En estos años, junto con el filósofo lógico Bertrand Russell, se oponen a la guerra en Vietnam apoyando la iniciativa de formar un Tribunal Internacional en la ciudad de Estocolmo para enjuiciar a criminales de guerra.

Hacia el año 1975, comienza a tener algunos serios problemas de salud perdiendo progresivamente la vista lo que le impedía una de sus grandes aficiones que era la lectura y la escritura.

Jean Paul Sartre fue un intelectual comprometido con las crisis de su tiempo y su vida fue coherente con su pensar. Su vida familiar no correspondía con el modelo burgués que imperaba e iba a contramano de esos valores consagrado por la burguesía europea. Nunca se casó con Simone, ni tuvo hijos ni convivió con ella teniendo una relación abierta.

Falleció en la ciudad que lo vio nacer el 15 de abril de 1980 y dejó al mundo, una de las más grandes y complejas obras del pensamiento.

Lo que deja Jean Paul Sartre al campo de la filosofía, además de toda su gran obra, es la idea del intelectual comprometido con su tiempo que no tiene inconveniente de acompañar con su cuerpo las ideas que publicaba.

a. El ser en-sí

Para Sartre, como buen existencialista, no hay nada más que fenómenos. Esta posición puede ser valorada como una reducción del ser a su expresión fenoménica pero también se puede pensar que, para captar lo fenoménico, es preciso conocerlo; no se trata, entonces, de saber qué es el ser mismo sino saber que es el ser para el conocimiento lo que lo llevará a determinar las relaciones del ser y del conocer relacionando al existencialismo y a la fenomenología con la gnoseología. Desde este aspecto, Sartre se suma a la corriente empirista.

El ser, entonces, será la serie de sus apariciones, pero no hay que confundir al fenómeno como un telón que oculta al ser. Los fenómenos no son, en consecuencia, solo una apariencia sin consistencia, sino que son el ser mismo. Para Sartre, la esencia no es algo distinto de la apariencia y tampoco admite que haya una potencia que sea anterior al acto rompiendo con la idea aristotélica del paso de la potencia al acto.

Esta forma de entender la ontología, lo separa de Kant para quien sí hay un *nómeno* y sí hay una metafísica. La nueva ontología que funda Sartre se sostendrá en una ontología descriptiva y fenoménica y, obviamente, se opondrá a toda metafísica que pretenda explicar los fenómenos mediante principios que no respondan a un orden fenomenal o que no que puedan ser captados por la experiencia. Sin embargo, no hay que entender que Sartre sea un fenomenólogo estricto ya que no quiere diluir la realidad en la apariencia o en el pensamiento. Nos dice que ninguna experiencia es capaz de agotar la totalidad del aspecto de las cosas. La conciencia solo capta algunos aspectos de una totalidad que es infinita. Una cosa es, para este autor, infinita porque

puede presentar infinitas manifestaciones, y estas se revelan en cada experiencia que la conciencia “tiene” –recordemos que, para Husserl, las cosas son intencionadas por la conciencia descartando la idea de poseer o de tener– de la cosa. El ser propio de cada cosa, sobrepasa infinitamente cada una de las experiencias. Una cosa, entonces, no puede aparecer a la vez bajo todos sus aspectos y a todos los puntos de vista posibles lo que nos lleva a pensar que no se puede reducir a los fenómenos que manifiestan. Hay acá, creo, una limitación a la expresión fenoménica y que dejaría abierta la puerta a la posibilidad de aceptar que pueden existir esencias o dimensiones trascendentales al fenómeno.

El análisis sartreano del ser en-sí, se estanca pues, en este aparecer-se a la conciencia y no nos da ninguna información acerca de lo que él es en sí mismo; el ser es lo que es y, obviamente, configurará una tautología que se agota en sí misma. Como el ser en-sí no puede ser deducido de la nada y no puede ser derivado de lo posible ya que la posibilidad es un modo de la conciencia, el ser en-sí, entonces, es un puro hecho, es un absurdo, solo contingencia materializada. Una determinación contingente.

Hasta aquí, podríamos pensar que el pensamiento sartreano se reduciría a una especie de nihilismo ontológico mucho más cercano a los análisis lógicos derivados de teorías que a una perspectiva existencialista ligado a lo concreto de cada experiencia, pero Sartre no escribió solamente *El ser y la nada*, sino que su pensamiento se aclara en varias de sus obras, sobre todo en su novela *La náusea*. En esta novela, Sartre describe la experiencia metafísica fundamental que consiste en percibir la *experiencia bruta* de las cosas que habitan el mundo, su contingencia radical y, obviamente, su absurdo porque son tan solo hechos. Leamos que nos dice este autor al respecto:

Y sin formular nada claramente, comprendía que había encontrado la clave de la Existencia, la clave de mis Náuseas, de mi propia vida. En realidad, todo lo que pude comprender después se reduce a este absurdo fundamental. Absurdo: una palabra más; me debato con palabras; allá tocaba la cosa. Pero quisiera fijar aquí el carácter absoluto de este absurdo. Un gesto, un acontecimiento en el pequeño mundo coloreado de los hombres nunca es absurdo sino relativamente: con respecto a las circunstancias que lo acompañan...

Aquel momento fue extraordinario. Yo estaba allí, inmóvil y helado, sumido en un éxtasis horrible. Pero en el seno mismo de ese éxtasis, acababa de aparecer algo nuevo: yo comprendía la Náusea, la poseía. A decir verdad, no me formulaba mis descubrimientos. Pero creo que ahora me sería fácil expresarlos con palabras. Lo esencial es la contingencia. Quiero decir que, por definición, la existencia no es la necesidad. Existir es estar ahí, simplemente; los existentes aparecen, se dejan encontrar, pero nunca es posible deducirlos. Creo que hay quienes han comprendido esto. Sólo que han intentado superar esta contingencia inventando un ser necesario y causa de sí. Pero ningún ser necesario puede explicar la existencia; la contingencia no es una máscara, una apariencia que puede disiparse; es lo absoluto, en consecuencia, la gratuidad perfecta. Todo es gratuito: este jardín, esta ciudad, yo mismo. Cuando uno llega a comprenderlo, se le revuelve el estómago y todo empieza a flotar... (Sartre 1947:191-94)

“Lo esencial es la contingencia” nos anuncia Sartre en su novela cuando medita sobre la existencia de una raíz, y esta frase, quizás, es el resumen del pensamiento sartreano⁷².

De acuerdo con estos argumentos, el ser humano es un *elemento* del mundo, uno/a más; es sujeto y cosa entre las cosas, pero, la pregunta que surge es ¿de qué manera se presenta esta facticidad? y la respuesta, creo, es obvia: se presenta bajo su modo corporal; como una conciencia encarnada. El ser humano es un hecho encarnado. El cuerpo configura la *gran* contingencia.

El ser humano como cuerpo, no solo es contingente, sino que está sometido, por ser cuerpo, a las contingencias que produce el mundo. El soporte material representado en este caso por la carne, es quien “recibe” los impactos de la contingencia y los procesa en la duración de su existencia. Es la clave para comprender las experiencias.

En el devenir de su existencia, acontecerán sucesos que impactarán en el cuerpo determinándolo con sus contingencias, y estos sucesos pueden configurarse como puntos de inflexión en el curso de la vida. El ser humano es un cuerpo *entre* otros cuerpos que actúan intersubjetivamente produciendo contingencias recíprocas que impactan en cada uno de ellos en una concatenación de hechos que irán determinando, al menos en carácter de probabilidad, su modo de existencia y configurando su curso de vida. El ser humano, en su condición de yecto, adviene al mundo como un cuerpo, y si bien podemos escindir analíticamente –quiero reforzar este concepto– cuerpo de mundo, encontramos que hay una estrecha relación entre ellos que los terminan emparentando. Será la existencia y el curso de la vida, el modo en que se patentiza materialmente la relación bidireccional entre cuerpo-mundo y mundo-cuerpo.

Por mi condición de yecto, debo “hacerme haciéndome” y es este “hacer-haciéndome” la clave para entender mi posición como ser corporal en el mundo. El mundo es, entonces, el “espacio” en donde me hago en mi existencia.

Lo expuesto hasta aquí, nos va mostrando la coherencia en el pensamiento de Jean Paúl Sartre y su pertenencia al campo del existencialismo porque hay ecos, en su pluma, tanto de Kierkegaard como de Heidegger. La confirmación de que somos cuerpo, nos revela que, además,

⁷² Sartre, estando en un jardín público, ve la raíz de un castaño y cuenta: “Y entonces tuve esa iluminación. Me cortó el aliento. Jamás había presentado, antes de estos últimos días, lo que quería decir “existir” (en el original). (Sartre 1947:188). En las aproximadamente diez páginas siguientes, Sartre desarrollará su pensar.

somos facticidad; existimos de hecho y no por necesidad y esta es la clave del absurdo del ser para nuestro autor.

Este “hacer-haciéndome” del que he dado cuenta, nos revela la temporalidad que ya hemos analizado. Sartre le dedica todo el capítulo II de *El ser y la nada* al análisis de la temporalidad, y si bien no presenta contradicciones con el análisis realizado por Heidegger, cabe decir algunas palabras.

La facticidad del ser humano se presenta en un cuerpo, es una conciencia encarnada lo que nos sugiere que se expresa en un presente resultado de un pasado y potencia –o posibilidad– de un (¿unos?) porvenir. Ahora bien, ¿qué entiende Sartre por pasado?

Para el filósofo francés, el pasado es esa parte de nosotros/as que ya está hecha, cumplida, finiquitada y, por ello, es inmutable; no podemos volver hacia el pasado, solo podemos volver, si es que cabe este término, en nuestros recuerdos, pero, como conciencia encarnada en una facticidad contingente, no es posible porque es justamente esa contingencia la que nos lo impide. Es justamente esta condición la que nos permite definir qué es el pasado, nuestro pasado.

En la medida que, desde mi presente, me proyecto a mi porvenir, me voy haciendo en esa proyección, pero, como que he devenido en lo que soy, se confirma mi existencia en-sí fuente de mi angustia que se revela en la náusea. Como se puede apreciar, Sartre confirma el absurdo ontológico que significa existir. El pasado nos confirma el en-sí del ser y, como no hay razón para ello, somos absurdos/as.

La analítica temporal sartreana confirma la “coseidad” como una ipseidad⁷³, una “mismidad”. El ser humano *qua* cosa y por su condición de yecto, siempre está “inmerso” en una situación, fuente de su contingencia⁷⁴. Su ipseidad, confirmada por su situación, su estar, opone una resistencia a su libertad. Cabe aclarar en este preciso instante, que el tema de la libertad es *fundamental* en la obra de Sartre y que no nos extenderemos en demasía en este ensayo, pero, fiel a su espíritu, se debe mencionar.

La libertad se presenta, al menos, de dos maneras; lo primero que debemos mencionar es que la libertad es un hecho, es decir, la libertad es también una contingencia fáctica que se expresa en el hecho mismo, no necesita de nada para ser: “Estamos condenados a ser libres”, no

⁷³ Romano, Claude (2016). La ipseidad: un intento de reformulación. *Revista del Centro de Investigación. Universidad La Salle*, vol. 12, núm. 46, julio-diciembre, 2016, pp. 11-38 Universidad La Salle Distrito Federal, México.

⁷⁴ La filosofía del estar.

podemos ser libres de no ser libres nos dice Sartre; como seres existentes, *siempre* estamos ante la alternativa de la elección, incluso camino al paredón de fusilamiento, somos libres no ya de morir sino de continuar pensando lo que queramos. Se podrá decir, y quizás con razón, que el concepto de libertad de Sartre se aleja del concepto de libertad más extendido en nuestra cultura, pero para sostener lo contrario de este filósofo, cabe primero leerlo.

Como el ser humano, por su condición de yecto y por ser un cuerpo en el mundo, siempre está en una situación que mutará a otra situación, y el encadenamiento de estas situaciones limitará sus posibilidades de elección, pero no las anulará; el ser humano *siempre* tendrá la posibilidad, y la obligación, de elegir, y creo encontrar aquí, la voz de Soren Kierkegaard pero también de Ortega y Gasset de quien ya hablaremos, que nos dice que el ser humano está “atado” a sus circunstancias.

Retomando el pensamiento de Sartre, la libertad consiste justamente en superar esa situación, pero solo se la puede superar, partiendo de ella e integrándola a nuestro proyecto existencial. Es un hecho que no puede ser modificado por sí mismo.

Finalmente, una vez analizado lo precedente, y más allá de nuestro acuerdo o desacuerdo con el filósofo francés, se confirma que, a tono con lo que decía Heidegger, el ser humano se “reduce” al estado de cosa por su muerte que es el indicador más claro de su facticidad contingente –¿hay algo que puede superar esta contingencia? – y, obviamente, del absurdo que significa existir.

El hecho incontestable de nuestra muerte no solo indica el absurdo de la vida, sino que, a la vez, impugna cualquier sentido que pueda tener la vida o la transforma en el único destino posible. La única certeza de que disponemos, es la de que todo ser vivo en algún momento de su derrotero vital fallecerá. La pregunta que se hace el ser existencial a la manera de Heidegger y también de Sartre es ¿Qué sentido puede tener una vida que se acabará? Y si bien estos autores no nos dan una respuesta, nosotros/as al estudiarlos, podemos colegir que el sentido que tiene una vida destinada a la muerte es, justamente, vivirla. Nada más

Con la muerte se acaba el proyecto existencial que nace el mismo segundo en que, o somos engendrados/as o nacemos. Digo que nace cuando somos engendrados/as porque hay algunas culturas, incluso la nuestra, que al saber que nacerá un hijo o una hija, ya le damos un nombre y la “hacemos” existir en nuestra conciencia. Obviamente, no voy a entrar en el debate sobre la finalización voluntaria del embarazo, pero, a fuerza de ser honesto y riguroso en mi desarrollo analítico, y, en virtud de los datos con que contamos, es preciso decir que para algunos/as futuros padres, madres, abuelos/as, hermanos/as, la confirmación de una vida que nacerá,

significa algún modo de existencia, aunque no sea la existencia que estamos analizando de acuerdo a nuestros autores.

Con la muerte no solo acaba nuestro estado de yecto y nuestro proyecto existencial, sino que cesan todas las posibilidades ¿retornando? a una nada de la que partimos. El corolario de esta argumentación es que la vida no solo es un hecho insólito en el cosmos, sino que es un acontecimiento que sucede entre dos nadas; una nada *pre* nacimiento y una nada *post* muerte. Pero, el hecho de que haya recuerdos sobre nuestra existencia, indicados en el velorio, en la tumba, en las obras que hemos hecho, en nuestros/as descendientes, etc., indica que hemos existido y que algo “pasó” en la historia del mundo. Nuestro accionar sobre él, lo ha afectado, aunque sea mínimamente. De esta manera, es posible pensar que allí puede haber un sentido en el existir. La muerte permite definir lo que *ha sido* ese ser, no lo que es porque ha dejado de ser. Por este camino, confirmamos la apreciación temporal propia del existencialismo y de los existencialistas.

En este punto, podemos encontrar una diferencia entre el filósofo francés y el filósofo alemán. Mientras que para Heidegger la muerte es la posibilidad más propia, para Sartre está por fuera de todas las posibilidades puesto que es su negación porque las clausura. La muerte está más allá de mi subjetividad y de mi libertad. Es la máxima contingencia.

La analítica del ser en-sí, tal como la estamos analizando, podría ser comparada con una masa de materia informe, viscosa y nauseabunda; una existencia bruta, totalmente contingente y sometida a constricciones y determinaciones, rebelde a toda lógica y a toda razón, el ser, entonces, queda arraigado en esa masa. Acá, en consecuencia, es posible poner en tela de juicio ese concepto de libertad radical que sostiene Sartre porque, el análisis de la existencia en-sí, como acabamos de ver, no parece darle mucho espacio a la libertad.

b. El ser para-sí

Como se acaba de ver, el ser en-sí de Sartre se asemeja al *das seiende* de Heidegger que es como este autor caracteriza a la existencia en bruto. El ser para-sí de Sartre será coincidente con el *dasein* y refleja la realidad humana. Dejamos la esfera del en-sí, del ser en bruto y pasamos a la esfera de la realidad. Las preguntas que nos hacemos son; el ser para-sí, ¿está sujeto a las contingencias o tiene posibilidades de evadirlas o morigerarlas? Y, en segundo lugar ¿Qué es ser un ser humano que existe? ¿qué es existir? Trataremos responderlas a partir de la analítica sartreana.

Para Sartre, las cosas no poseen una existencia para-sí como sí la posee el ser humano; las cosas se “contentan” con ser porque no tienen conciencia de que son. Una roca, un árbol incluso un animal, no poseen conciencia o al menos no la poseen como la poseemos nosotros/as. No pueden desarrollar un lenguaje abstracto y complejo, y si bien podemos aceptar que poseen formas de comunicación bastante desarrolladas y sofisticadas, están muy lejos de “hablar” y comunicarse como se comunican los seres humanos. Ningún animal puede conjugar verbos, adjetivar, etc., esto no impide aceptar que incluso sueñen o imaginen y sean poseedores de algún tipo de saber más o menos sofisticado. La eficacia de estos saberes se pone de manifiesto en su propia vida. Ellos también están sujetos al devenir cíclico de vida-reproducción-muerte.

El ser para-sí es el ser humano en cuanto tal pero no ya en forma bruta sino el ser que logra trascenderse, “ir más allá” de sí mismo en su pensamiento y en su conciencia y esta es la clave para entender las diferencias entre Sartre y Heidegger; para el primero de ellos lo que hace al ser humano un ser humano es la posesión de una conciencia, en cambio para Heidegger, esta no es una cuestión que merezca mucha atención, aunque, a fuerza de ser sincero, tampoco la desestima. La analítica de la conciencia es, junto con la analítica de la libertad, las claves para entender a Sartre. El concepto que maneja este autor de la conciencia, no es, como se suele entender, abordable desde el campo psicológico como un conocimiento responsable o una “táctica” para formular juicios, sino que la conciencia que posee el ser para-sí es la conciencia de que es un ser que tiene conciencia lo que le da la clave para tener conciencia de que existe. El ser humano es el único ser que se pregunta por sí mismo; la conciencia del ser se pregunta por sí misma.

Si el ser en-sí supone la existencia bruta, maciza, idéntica a sí misma, la conciencia para-sí permite desdoblarse en un *yo* y en un *mí*, permite desdoblarse y estar *distanciado* de sí confirmando su trascendencia, por eso puedo pensarme a mí mismo/a. Es este desdoblamiento el que me permite escindirme en un *yo* que se piensa a sí mismo/a. Pensarme a mí mismo/a supone un desdoblamiento de la conciencia que debe pensarse a sí misma *desde* sí misma no ya como un reflejo especular, sino como un procedimiento que se desdobla. Yo me pienso a mí mismo/a, y al hacerlo, desdoble, sin perderlos, al *yo* y al *mí*.

El *yo* es el *ego* que me permite definirme como uno particular y singular en el mundo y entre los/as otros/as, en cambio el *mi* supone la posesión y la utilización de ese mundo para la producción y reproducción de mi existencia. El *yo* no alcanza para esta apropiación, en cambio el *mí*, sí me lo permite. Esta analítica del *mí*, sostengo, es la clave para emprender y comprender

las experiencias vivenciales del mundo. El mundo en donde se despliega esa experiencia, es también *mí* mundo aceptando que no es *solamente* mí mundo sino un mundo intersubjetivo.

La analítica del ser para-sí, como se puede apreciar, es bastante compleja y no solo suscita confusión sino asombro ante esta complejidad. El ser para-sí no es lo que él es –este es el ser-en-sí– sino que es lo que no es porque *se tiene que hacer* en su proyecto de existencia; posee una *cuestión* de su ser que debe resolver enfrentando las posibilidades que se le presentarán durante su curso de vida, al enfrentarla y decidir sobre ellas, se determina a sí mismo –acá volvemos a mencionar el tratamiento que hace Sartre de la libertad–. En la analítica del en-sí y del para-sí, podemos encontrar ecos de la dialéctica hegeliana, pero sin la síntesis. La tesis es el en-sí y la antítesis es el para-sí, falta, como se acaba de decir, la síntesis que en Sartre está ausente. Es esta ausencia de síntesis la clave para entender, en el pensamiento de nuestro autor, que la vida humana está destinada al fracaso y a la infelicidad, como pensaba Arthur Schopenhauer. El hombre no es Dios –Kierkegaard *dixit*– y haga lo que haga no puede escapar a su condición de ser hombre y por eso, es una “pasión inútil”.

Existir es, entonces, ser consciente de que se existe y de que esa existencia está “provista” de libertad. Con la conciencia en-sí, el ser solo está en estado bruto, ahora con la conciencia para-sí, sabe que depende de él para cumplir su proyecto abierto a las posibilidades debido a su condición de yecto. La libertad para construir este proyecto constituye nuestro modo de ser en el mundo.

La clave para entender este “hacerse a sí mismo” está en el curso de la vida ya que, como vengo sosteniendo, la existencia, tal como se está analizando con estos autores, le proporciona al curso de la vida, su justificación.

Ante esta afirmación cabe hacerse la siguiente pregunta: si no hay existencia ¿habría curso de vida? Una planta, por ejemplo, existe en-sí y su curso de vida responde a ese en-sí pero nunca podrá tener una existencia para-sí.

En el curso de la vida es donde aparecerán y se pondrán en evidencias las contingencias que nos irán definiendo en lo que somos y seremos. Existencia y curso de vida son inseparables ya que están unidas indefectiblemente por los lazos de la duración y por las experiencias a la que estamos obligados/as por nuestra condición de yecto. La existencia por sí misma no nos da la clave para entender nuestra singularidad porque, si bien no se agota en el en-sí sartreano, solo nos indica que somos en bruto, como cosa “nádica”. La analítica del ser para-sí, en cambio, como campo en donde se despliega la libertad, nos brinda las claves para entender que es en el curso

de la vida en donde se desarrollan las experiencias abiertas de las posibilidades que son, finalmente, las que nos concretizan.

c. El ser para-otro

Si bien, como se viene viendo, somos individuos singulares y únicos, no podemos dejar de percibir que no estamos solos/as en el mundo. Nuestra existencia y nuestro curso de vida nos indican que nos relacionamos con otros/as que son análogos a nosotros/as. La analítica del Otro, ahora en mayúsculas⁷⁵, es un tema que ha preocupado a la filosofía y a la sociología y cabe mencionar en este aspecto a George Simmel (2015) para el campo social y a Emmanuel Levinas (2013) en el campo de la filosofía entre otros/as más.

Lo que nos propone Sartre, es que no se puede ignorar la pluralidad de las conciencias y sus relaciones; la perspectiva existencialista en general, reserva un lugar para los/as otros/as pero ¿quién o qué es el/a otro/a?

Acá, el pensamiento de Sartre no solo es fecundo sino intrincado porque no puede superar cierto solipsismo.

Para nuestro autor, el/a otro/a no puede ser deducido ni construido *a priori* como condición de mi experiencia del mundo, posición que, como se puede apreciar, es un poco contradictoria porque es mi propia experiencia en el mundo la clave para saber que hay otros/as pues mi relación con ellos/as es experiencial. Para Sartre, como para Schopenhauer, el/a otro/a es *mí* representación, de tal manera que esta representación *siempre es subjetiva* y no es el/a otro/a mismo/a en su existencia. El/a otro/a siempre se escapa a mi conciencia y solo puedo captarlo en su en-sí, en su existencia en bruto. Pero también es *objetiva* porque los/as afirmo como objetos en un mundo de objetos; en síntesis, el/a otro/a no puede ser representado/a, a la manera de Schopenhauer, sino *encontrado/a* lo que complejiza todo el análisis porque ese encuentro es resultado de mi condición de existente y de mi experiencia en y con el mundo y, además, es inevitable. Este encuentro tendrá sus consecuencias como tendremos oportunidad de ver.

La comprobación de la existencia del/a otro/a es extremadamente compleja en el pensamiento de Sartre y, cuando desarrolla su idea de la *vergüenza* de ser mirado/a, creo encontrar alguna

⁷⁵ En la literatura filosófica, sociológica y antropológica, la cuestión de la otredad se presenta sin una perspectiva de género al menos en sus palabras. Cuando se habla del otro y de la otra siempre se hace referencia al Otro comenzando con mayúsculas para referir a esa otredad. En este trabajo, cuando se use mayúscula y el género masculino, es porque se pretende denotar la característica clásica del término reservando la perspectiva de género para todos los demás casos.

reminiscencia de la poesía de Baudelaire (s/d) cuando nos dice que la ciudad –en este caso el París de los cafés, de los *flaneur*, de la *bohemia*– es el espacio en donde se cruzan las miradas⁷⁶.

La ciudad posibilita el cruce de las miradas y yo percibo que soy mirado como yo miro a los/as demás. A través de la mirada de los/as otros/as ahora soy yo el que se ha transformado en objeto de los/as otros/as. Estos/as dejan de ser seres pasivos y se transforman en activos por medio del ejercicio de su mirada y de allí brota, quizás, la vergüenza de ser mirado. Quiero remarcar en este punto, que Sartre, por la experiencia de su corte de cabello realizado en su infancia y que he narrado al principio, siempre tuvo con su fisonomía algún “tema” que debió haber afectado en parte su narcisismo.

La mirada del/a otro/a sobre mí, impacta en mi experiencia de una manera original porque si bien no soy yo quien me mira, es uno “como” yo quien lo hace lo que me permite vincularme con él o con ella, de una manera totalmente diferente a como me relaciono con otras cosas; ellas no me miran; yo las miro a ellas. Percibo en mi conciencia que soy un objeto, y esta percepción es resultado de la mirada de los/as demás. Yo no me puedo ver como objeto de mí mismo porque mi conciencia me lo impide; solo puedo ser considerado objeto *desde* la mirada de los/as otros/as. Mi ser es subjetivado en estas miradas. ¿Soy lo que otros miran?

Lo que resulta, ahora, es que la mirada del/a otro/a me “cristaliza” como ser en-sí, en mi existencia bruta pues yo no tengo ninguna injerencia sobre esa mirada; es un límite a mi libertad; no puedo, por más que quiera, modificar esa subjetividad y esta condición es la que define mi ser para-otro. Esta relación que se establece, autónoma a mi voluntad y a mi libertad, me obliga a reconocermelo como un objeto en un mundo de objetos fortaleciendo esa vergüenza original que nos hablaba Sartre. Ahora he *caído* en el mundo de las cosas, y hay aquí, algo de la famosa dialéctica del amo y del esclavo que analizó Hegel en su *Fenomenología del Espíritu* sin los ingredientes históricos.

La comprobación del/a otro/a implica directamente que no estamos solos/as en el mundo y que ellos/as lo organizan a su modo que puede competir con el mío; le confieren al mundo el sentido que su libertad elige; el verde del campo que ven mis ojos, no es necesariamente el verde del campo que ven *sus* ojos; se escapa a mi conciencia, el punto de vista de los demás. Desde esta

⁷⁶ “Volví mi mirada hacia la tuya, amor querido, para leer en ellos mi pensamiento, me sumergí en tus ojos tan bellos y dulces, en tus ojos verdes habitados por el capricho e inspirados por la luna hasta que dijiste “¡Esa gente de ahí es insoportable, con los ojos abiertos como puertas de garaje! ¿No le pedirías al mozo que los aleje?” *El spleen de París*. Página 83. “Si quisiera definir de alguna manera la singular expresión de sus miradas, diría que jamás vi ojos en los que brillara con más energía el horror del hastío y el deseo inmortal de sentirse vivir” Ídem. Página 95. Retengamos estas imágenes de Baudelaire que nos servirán para comprender parte del pensamiento de Sartre.

perspectiva, y sumando su concepción de la nada y de la náusea, podemos comprender porque para Sartre “El infierno son los otros” (Sartre 1944)⁷⁷.

El/a otro/a me mira y me “somete” al imperio de su mirada, pero, de la misma manera, yo también lo miro a él o a ella y esta relación entre miradas habilita una lucha, un conflicto entre dos libertades. Aquí Sartre devela toda su potencialidad política y comparte camino con el Hobbes del *homo homini lupus* advirtiendo que el autor del *Leviatán* hablaba del estado de naturaleza en tanto que el francés nos habla sobre la sociedad actual. La relación entre las conciencias es, entonces, de conflicto.

Esta mirada que tiene Sartre del conflicto a partir de su analítica del ser para-otro no se aparta de la crítica, quizás con razón, a toda la perspectiva existencialista y que ya ha sido mencionada; el existencialismo es una filosofía de la crisis. Cabe entender en este caso, que no es posible separar el pensamiento de Jean Paúl Sartre del contexto social de la Europa de la IIGM. Sartre fue testigo de los horrores de la guerra, de la ocupación alemana de Francia, de los campos de concentración, de la bomba arrojada en Hiroshima, del conflicto en Medio Oriente e incluso tuvo una entrevista con el Che Guevara en ocasión de su viaje a Cuba. La generación europea a la que pertenece Sartre, pero también Levinas, Camus, Merleau-Ponty, Heidegger, de Beauvoir, Arendt, etc., han sido “marcados/as” por esa experiencia y sabemos que la filosofía es filosofía ubicada geográficamente y temporalmente. Es quizás esta conciencia de la crisis que se vivía en el mundo, y en Europa especialmente, debido a la IIGM, que el pensamiento existencialista haya sido marcado tan profundamente por estas experiencias. Es esta conciencia de las posibles crisis que impactan en la existencia y en el curso de vida de las personas, que en el caso de la guerra no es una posibilidad sino una realidad, que estos/as pensadores/as le hayan dedicado parte de su filosofía a comprender como fue posible lo que sucedió. Quizás sea Theodor Adorno y Hanna Arendt quienes lo hayan planteado de una manera muy clara; el primero preguntándose “¿Cómo hacer poesía después de Auschwitz?” y la segunda planteando la “banalidad del mal” en ocasión de asistir como periodista al juicio llevado a cabo en Jerusalén contra Adolfo Eichmann, el “arquitecto” nazi de la *shoah*.

El pensamiento de Sartre, particularmente, queda encerrado en esta analítica de la angustia y de la náusea. Para él, el ser humano, así como está obligado a ser libre, está condenado, por otro lado, al fracaso y a la infelicidad.

⁷⁷ Esta es una frase que aparece en la obra de teatro de Jean Paul Sartre “A puertas cerradas” estrenada en el año 1944, antes de la liberación de París. Aquí también se pueden encontrar rasgos de Baudelaire porque la mirada de los/as otros/as, los/as pobres, etc., impactan en mi conciencia y por eso el poeta la rechaza.

El problema que se le presenta es que el ser humano inserto en la sociedad debe recuperar su ser que, por todos los argumentos que se han vertido, se ha alienado y, en este caso, coincide con Heidegger. La angustia de ser, el absurdo de la existencia y la náusea, son todos ingredientes que atentan contra el ser. Si trata de recuperar su ser en-sí, se esclaviza en el Otro pues es su mirada terrible y vergonzante la que lo fundamenta como ser-objeto; me identifico con su mirada haciéndome cosa suya (¿Hegel?). Si trato de recuperarme en el para-sí, lo hare en contra del Otro y hare de él una cosa mía. Así, entonces, Sartre queda encerrado en su propia analítica, y si bien tendrá algunas palabras optimistas cuando se refiera al amor, no podrá escapar a su propia “trampa” porque el/a amante también querrá disponer de la libertad de su amado/a.

La clave para poder superar este encierro, está en comprender que el/a otro/a posee un secreto; el secreto de lo que yo soy. Su mirada es la que fundamenta mi ser y esa mirada no necesariamente coincide con lo que yo sé de mí. Acá, si se me permite, haré un ingreso en diagonal al texto recurriendo al autor teatral Luigi Pirandello y su obra *Uno, ninguno, cien mil*.

En esta obra, Pirandello nos dice en la voz del personaje principal Vitángelo Moscarda, que no somos lo que creemos que somos. Un día cualquiera, Vitángelo vuelve a su casa y su mujer le dice que su nariz está torcida, lo que confirma cuando se ve al espejo. En ese momento Vitángelo comprende que creía ser una persona que no era; nunca supo que su nariz estaba torcida, él se veía de una manera diferente a como lo veían los demás⁷⁸.

Lo que nos permite analizar esta obra de Pirandello, es cómo somos vistos por los demás y cómo, a partir de esta mirada, confirmamos o no quienes creemos que somos y este es el punto que desarrolla Sartre en su analítica del ser para-otro. Puedo aceptar la mirada del otro sobre mí, como sucede en el ser en-sí o rechazarla como en el ser para-sí. Sea como sea, no puedo evadir analizarme de alguna manera.

Retomando el tema del amor, cabe decir que el Otro siempre se me presenta nada más que como otro/a. El proyecto de ser por medio de su mirada consiste en que me tome como objeto, que se interese por mí y me elija como su fin. Lo que caracteriza al amante es, entonces, su deseo de ser amado antes que amar él mismo al/a otro/a. El amor es siempre una empresa de seducción. El/a amante no busca revelar o revelarse en su objetividad sino hacerse un objeto de fascinación para el/a otro/a y para atraer y retener su mirada, aunque esa mirada lo impregne de vergüenza. Como se puede apreciar, Sartre sigue atrapado en su laberinto desahuciado porque ni siquiera al analizar el amor entre las personas, puede desprenderse de la lucha, de la

⁷⁸ Obviamente, no continuaré con toda la historia de Vitángelo. Recomiendo entusiastamente, conocer cómo termina esta interesante historia sobre quienes somos ¿uno, ninguno, cien mil?

angustia y de la náusea. Lo mismo sucederá con el lenguaje. Por medio de las palabras que expreso, me entrego siempre al arbitrio del/a otro/a a quien busco impactar. Solo él o ella pueden darle un sentido –que no necesariamente será el que yo entiendo– a mis palabras. Yo *siempre* trato de atraer al Otro a mi espacio de libertad restándosela.

Así como los/as otros/as son el infierno, el amor es siempre un engaño; amar es, en realidad, querer que me amen y, por lo tanto, querer que el/a otro/a quiera que yo lo/a ame. La lucha y la competencia se vuelve a instaurar entre los seres humanos profundizando la crisis existencial. Se vuelve a la náusea. Nada puede librar al ser humano de la *angustia de existir*.

La filosofía existencial de Jean Paúl Sartre nos permite pensar qué es la libertad de la que disponemos como seres existentes y como esa libertad se despliega e impacta en nuestro curso de vida. En ese curso aparecerán posibilidades y estamos obligados a decidir por una de ellas, y es esta obligación el indicador de la libertad sartreana, porque somos nosotros/as, como seres lanzados/as al estado de yecto, quienes debemos asumir esa responsabilidad. En este punto, la ontología de Sartre es clara; o nos mantenemos en la existencia en-sí y despreciamos la posibilidad de ser auténticos/as o asumimos nuestra responsabilidad existencial y somos seres para-sí en disposición de nuestra plenitud. Estas posibilidades solo aparecen en el transcurso de nuestro curso de vida. Este curso es el “terreno” en donde desplegaremos nuestra libertad y es también el escenario en donde surge la náusea y la angustia.

Finalmente, más allá del acuerdo o desacuerdo que podamos tener con Sartre, es menester coincidir que no es un pensador ligero ni apresurado y que su pensar, si bien no llega a conformar un sistema como el hegeliano, es extremadamente coherente, cumple con su proyecto ontológico porque nos indica los caminos analíticos para desentrañar al ser. Realiza una descripción fenomenológica del ser humano partiendo de los pensamientos de sus predecesores, especialmente Kierkegaard y Heidegger, pero también hay que reconocer que sus debates con Camus y con Merleau-Ponty ayudan a comprenderlo en su profundidad.

Lo que nos deja este autor no solo es su ejemplo de filósofo/intelectual comprometido políticamente con su tiempo –su para-sí– sino el hecho de su búsqueda por ser un humano que podemos sintetizar en la concreción permanente del ejercicio de su libertad en plena lucidez y despertar en los demás la construcción de su propia existencia y trabajar para realizar un mundo en el cual la libertad sea posible para todos/as.

Sartre lo ha dicho en forma muy clara, su existencialismo es un *humanismo*, cabría ahora comprender si este humanismo no es también absurdo.

Otros aportes

Hasta aquí, se ha reflejado el pensamiento de los autores clásicos respecto al existencialismo, pero, los nombrados, no han sido todos/as los/as que han indagado en la cuestión del ser existencial. Si bien podemos ubicar algunos conceptos en los pensadores griegos de la antigüedad, hemos visto que ya en la modernidad, encontramos algunos esbozos de existencialismo, pero este modo de entender la realidad y la vida de las personas comienza, tal como se sostiene, con el pensamiento de Soren Kierkegaard y es profundizado principalmente por Heidegger y Sartre. Veremos ahora el aporte que han hecho otros/as pensadores/as.

a. Karl Jaspers.

Un filósofo que es imprescindible citar, es el alemán Karl Jaspers nacido en el año 1883 y fallecido en 1969.

Jaspers fue un psiquiatra y un filósofo fuertemente influenciado por la fe católica. Profesor en Heidelberg en el año 1923 es privado de su cátedra con la asunción del nazismo al poder.

Junto con Gabriel Marcel, de quien hablaremos, es considerado un existencialista de derecha por su posición religiosa principalmente. El pensamiento de este autor, brota en el punto de encuentro entre Hegel, Nietzsche y Kierkegaard lo que ya nos está indicando parte de su originalidad porque estos tres autores, si bien tienen puntos en común, son más los que los distancian que los que los une: Hegel un sistema racional absolutista y “casi” perfecto, Nietzsche un humanismo vitalista ateo e irracional, más propenso a defender las emociones profundas del ser y Kierkegaard un cristianismo paradójico y rebelde.

Jasper repudia el sistema y la lógica, acá se acerca a Nietzsche y a Kierkegaard, pero exige una sistemática y una lógica que permita ser coherente en el saber sobre la existencia; esta no es “cualquier cosa” y acá se acerca, en consecuencia, a Hegel. Su perspectiva no es atea, pero es irreligiosa; toda la existencia está orientada y extrae su sentido de Dios como Ser Trascendental.

Mientras Heidegger se pregunta por la generalidad del ser, Jaspers, por el contrario, desecha esa abstracción por la generalidad y opta por un análisis de la existencia concreta a la manera del filósofo danés renunciando a determinar el sentido general del ser. En este aspecto, el pensamiento de Jaspers se relaciona en forma más directa con la vida cotidiana, con las situaciones concretas por las que atravesaremos en el curso de nuestra vida. Heidegger busca el sentido del ser y Jasper busca *al* ser. Si recordamos lo que ya se ha dicho sobre la filosofía existencial y la filosofía existencialista, Jasper es un filósofo existencialista antes que existencialista porque su pensamiento está más “cerca” de la existencia concreta que de la existencia en

general, aunque, como la mayoría de los existencialistas, posee sus propias contradicciones. Su desarrollo de la Trascendencia, así con mayúsculas, y su relación con Dios, se alejan de esa “concretud” que pregona.

Jasper, retomando a Kierkegaard, plantea que hay esferas de existencia y distingue tres tipos de ser; el mundo, yo y Dios y, correlativamente, tres modos posibles de pensamientos: la ciencia, la filosofía y la teología.

La primera esfera es el ser empírico, el *dasein* de Heidegger, pero a la manera de Jaspers. Es todo aquello que es objeto de ciencia, de saber, de conocimiento y de representación. Es el mundo (*welt*) y el ser humano como *elemento* de ese mundo (*weltsein*). Su característica principal es su objetividad –el ser en-sí– por lo que se le aplican las características de la fenomenología husserliana; solo hay objetos en-sí que son intencionados por la conciencia.

La segunda esfera es la del ser del Hombre⁷⁹ tomado como individuo concreto, en su subjetividad, en su yo. Esta es la esfera existencial propiamente dicha y es trascendente a la primera esfera en el sentido de que el yo es irreductible a cualquier fenómeno objetivo. El ser no es una cosa del mundo y, si lo fuera, es esa cosa que tiene la capacidad de pensarse a sí mismo a través de su conciencia ya sea como cosa o como no-cosa y esto ya lo distingue de cualquier otra forma de vida.

La tercera esfera es la Trascendencia pues está más allá del ser empírico y también de la existencia propiamente dicha. Es lo Absoluto, lo Otro –aunque no a la manera de Levinas o de Simmel–, es lo Envolvente más allá de lo cual no hay nada. En el pensamiento de Jasper, esta es la esfera que le corresponde a Dios.

A cada una de estas esferas le corresponde un “tipo” (¿un modo de existencia?) específico de pensamiento. Estos tipos son: la exploración del mundo, el alumbramiento de la existencia y la metafísica.

Lo que debe hacer la filosofía de la existencia es, principalmente, determinar el acto de ser uno/a mismo/a y es a esto que Jaspers llama existencia, y esta existencia es un abismo ya que está más allá de lo que se puede pensar de ella. No es angustia ni náusea; es un *abismo* que se abre a un misterio. Ahora bien, ¿Qué significa existir?

⁷⁹ Aquí, como sucede con el concepto del Otro, no es posible utilizar otra denominación para referirse a toda la humanidad concreta en el cuerpo de las personas. Cuando se dice Hombre, Jaspers se refiere a la humanidad concreta. Debido a la rigurosidad de los términos, he optado en este caso, por respetar la terminología original.

Existir significa *elegirse*, y, al elegirnos, entramos en tensión –no necesariamente en lucha– con los/as otros/as. Se trata de ser uno/a mismo/a al elegirse. Hay aquí, creo una influencia fuerte de Heidegger y su concepto de cuidado (*sorge*). Para Heidegger, el ser también se elige porque se pre-ocupa de su existir y a esto alude el concepto de *sorge*, y solo podemos ser nosotros/as mismos/as si nos desarrollamos en el mundo. Elegirnos, entrar en tensión y desarrollarnos en el mundo son los tres indicadores que Jaspers encuentra para comprender la existencia.

Existir, además, significa ser libre. La libertad es un acto que lleva a cabo cada existente y es el acto trascendental por el cual emergemos al mundo; nos afirmamos como una esfera radicalmente original y nos creamos a nosotros/as mismos/as. La libertad no se descubre como se descubren las cosas, sino que hay que *construirla en actos* y, desde que ella es construida, comporta una conciencia y una certeza de sí; si soy, soy yo, y si soy yo, soy libre porque me lo estoy planteando. El planteo sobre la libertad, y más específicamente *mi* libertad, la confirma como una dimensión o *la* dimensión principal y nuclear de toda existencia. El solo y simple hecho de plantearla, es su propia comprobación.

Para que la libertad pueda ser construida, primero debo saber; sin saber no hay libertad. La conciencia de la libertad es también la conciencia de sus límites y, en consecuencia, no nos elegimos libremente por azar. Una elección libre solo lo es en referencia a una “tabla” de valores y principios que no son más que elecciones que irán determinando las contingencias que nos singularizan.

La libertad siempre se refiere a un objeto y, al elegir una cosa, también me elijo a mí mismo/a pues me comprometo en mí elección, y es este compromiso lo que le da valor existencial, es decir, su ser; el/a que elije libremente *siempre soy yo*, este ser libre y que decide por sí mismo/a y en esta decisión me “hago haciéndome”. Esto, como se puede apreciar, es muy sartreano, pero hay que decir que Jaspers escribió *antes* que el francés, lo que nos indica las recíprocas influencias entre la filosofía existencial francesa y alemana y viceversa.

Si elegir es elegirse, quiere decir que toda elección es determinada por esa “tabla” de valores – ¿la contingencia radical del existir eligiéndome? – y entonces surge una paradoja; la existencia se preocupa por sí misma (*sorge*) lo que nos lleva a pensar que *se determina a sí misma* y su aspiración es infinita pero, como la contingencia principal con la que se enfrentará es la muerte, la existencia siempre está limitada a ser de una u otra manera –los modos de existencia de los que ya hablaremos– y no simplemente ser.

Al igual que Sartre, pero por otro camino, Jasper llega a la conclusión de que la libertad también está condenada al fracaso pues cualquiera sea su desarrollo siempre queda lejos del infinito por su propia condición de existente. El estado de yecto, es el responsable de este fracaso.

Emergemos a la vida desde una nada y fluimos en una temporalidad, bajo el modo de un curso de vida existencial, en donde entramos en tensión con las cosas –incluida los Otros– que habitan el mundo. En este fluir existencial –la *dureé*– nos enfrentaremos a situaciones surgidas del mismo fluir que nos ofrecerán posibilidades-oportunidades que nos obligarán a elegir. Al elegir las ejercemos una “obligatoria” libertad que nos confirma en nuestras elecciones determinándonos en lo que hacemos con lo que la existencia nos ofrece, pero este encadenamiento de acontecimientos y decisiones libres nos conduce, por nuestra condición biológica –recordemos que la vida es un accidente cósmico– hacia nuestra propia finitud. Nuestra libertad y nuestro saber nos indica, desde la mirada de Sartre y Heidegger, que la vida no tiene sentido y que no tiene sentido buscarlo pues no lo hay, pero para Jaspers ese sentido está en Dios. Por un camino diferente, todos estos filósofos llegan a la misma conclusión; la vida es un absurdo.

Vemos, en consecuencia, que más allá de lo intrincado del pensamiento de Jaspers sobre la libertad, hay cierta coherencia si lo relacionamos con su búsqueda de un modo lógico y científico que de sustento a su pensar sin que por ello pretenda construir un sistema. Es preciso recordar que, en los primeros años del siglo XX, y como “arrastre” del siglo XIX, la filosofía precisaba elevar su estatus para dejar de ser solamente un lenguaje complicado y metafísico y transformarse en una “ciencia estricta” al decir de Husserl⁸⁰.

Existir es para Jaspers, abrirse paso a través de la realidad empírica del mundo lo que significa un *estar* en él, y si bien el yo es trascendente al mundo, no está por fuera. “Después” del mundo, está el vacío; no hay nada. Esta unión de la existencia con el ser empírico, la “empiricidad”, es lo que Jaspers define como historicidad que es la unión entre el mundo y el yo.

Esta unión resulta de una manifestación por la cual el yo, debido a las contingencias, se establece (instaura) en el mundo siendo un establecimiento ontológico que se realiza instantáneamente, es decir, en el instante preciso de *mi* elección: soy lo que elijo ser, y si bien esta apreciación es cierta, cabe pensar que en una realidad donde existe el azar, esta elección a veces está

⁸⁰ “Desde sus primeros comienzos, la filosofía pretendió ser una ciencia estricta, más aún, la ciencia que satisficiera las necesidades teóricas más profundas e hiciese posible, desde el punto de vista ético-religioso, una vida regida por normas puramente racionales”. (Husserl 2013: 43)

condicionada por ese mismo azar fatal ¿Cómo *elijo* yo matarme en un accidente no provocado por mí?⁸¹

Esta intención de ser lo que elijo, debe quedar asegurada mediante un acto empírico y concreto y estar inserta en el mundo. La libertad de elegir lo que quiero ser, debe entender que asume situaciones que ella no ha elegido y se desenvuelve apoyándose en ellas. El curso de vida, y lo que acontece en él, es una muestra del desarrollo de esta idea. El azar y estas situaciones pueden ser la fuente de algunos puntos de inflexión. La inserción-establecimiento en el mundo, siempre supone riesgos y es, junto con la libertad, la clave para entender el desarrollo del ser en el mundo.

Estos puntos de inflexión, pueden ser comprendidos como situaciones límites y nos indican que hay una trascendencia a nuestro hacer que está representada por esa limitación. La función que tiene el límite es la de indicar no solo que hay un más allá de esa propia situación que nos desborda, nos trasciende, sino un más acá que es propio de nuestra actuación y elección. Tanto la situación límite como el punto de inflexión, son resultado de *estar en situación*, es decir, insertos en una situación que corrobora la clásica sentencia de Ortega y Gasset cuando nos anuncia que el ser es, también, sus circunstancias.

Debido a que nuestra existencia transcurre en una temporalidad y en una espacialidad, y en virtud de que en la conjunción de estas dos dimensiones hay acontecimientos del orden de lo inevitable, acontecerán eventos que impactarán positiva y negativamente en nuestra existencia. En algunos de ellos podremos decidir y ejercer nuestra libertad y, al hacerlo, nos elegimos, pero habrá otros, como los accidentes, que impedirán que podamos elegir y “decidirán” por nosotros/as. La explosión de un volcán cercano a mi domicilio me obligará a elegir lo que, en otra ocasión, no hubiera elegido, y si bien sigo siendo yo quien elige, mi elección está condicionada y subordinada a ese particular acontecimiento que, de alguna manera, impacta en mi libertad. Sigo siendo libre y ejerciendo mi capacidad de decisión, pero ahora condicionado por la situación circunstancial confirmando esa angustia trágica tan clásica de los existencialismos.

Esta historicidad “obligada” a la que está expuesto el ser empírico actuando en el mundo material, podría hacernos pensar, como lo hace Jaspers, que el yo tiene que enfrentarse a un destino –posición que no comparto– que no puede cambiar; su condición, entonces, es trágica,

⁸¹ Hago esta referencia porque hay “accidentes” –dice el psicoanálisis– que en realidad son resultado de una búsqueda por parte del sujeto.

pero esta condición no es necesariamente resultado de una *moira*⁸² sino del propio devenir de la vida en la *dureé* que no está escrita en ningún lado y que es resultado del *albur* de existir. Como se puede apreciar, la idea de destino en Jaspers, es influencia directa de su fe en Dios; es esta Entidad, la que “hace” nuestro destino, pero ¿y el libre albedrío?

Jasper es un existencialista, o un existentivista, de derecha y un creyente en Dios, y su posición rescata algunos antecedentes históricos, provenientes del cristianismo, que son propiamente existenciales. Si Dios es el Creador de los seres, va de suyo que el existencialismo no puede no abreviar en este manantial porque hay en él, ya lo vimos en San Agustín, algunos elementos que nos ayudan a comprender nuestro estar, como seres existentes, en el mundo.

Todo lo que existe, no tiene una existencia autónoma por sí, sino que son creaciones de Dios, y Jaspers, junto con los existencialistas creyentes, deben dar cuenta de esta idea.

b. Gabriel Marcel

Gabriel Marcel nació en la ciudad de París en el año de 1889.

Si bien nació como judío, se convierte al catolicismo en el año 1929. Fue profesor de la *École Normal Supérieure* de París entre otras actividades académicas.

Marcel no solo fue filósofo si no que fue un crítico teatral siendo el autor de obras como *Un hombre de Dios* del año 1925, *Diario metafísico* del año 1927, *Ser y Tener* de 1935, etc.

Marcel es un filósofo receptivo a la filosofía de Bergson y de Heidegger. Su perspectiva está cercana a la indagación sobre qué es el conocimiento y es en este campo, como en el campo de la crítica literaria, en donde podemos encontrar su mayor originalidad.

Distingue, en el plano metodológico, una primera reflexión que crea espontáneamente los conceptos y los juicios de valor que son la base de la *representación* que el ser se hace del mundo. Luego, entiende que esa primera reflexión descubrirá contradicciones, fallas, distorsiones y elementos que llevarán a dudar de lo que se conoce en la primera aproximación cognitiva del mundo. Apelará, entonces, a la *experiencia* personal para el desarrollo de este conocimiento.

⁸² Los antiguos griegos denominaron *moira* a una divinidad que representaba el destino. La idea de tragedia, se relaciona con el de *Moirai*. Para mayor profundización de este tema Cfr. Müller, Moira Anne (2015). “Moira. Destino y libertad en el pensamiento antiguo”. Universidad de Barcelona. Tesis. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/tesis?codigo=114430>

La inspiración en el vitalismo bergsoniano, es la responsable de que entienda que es la percepción de la inmediatez lo que liga conocimiento y ser, identificando que hay una diferencia entre los problemas y el misterio –concepto que desarrollaremos en breve–. El problema se caracteriza por estar delante de las personas en tanto que el misterio, sobre todo el misterio de existir, es de otro tenor. En este aspecto, queda abolido el límite que existe entre el yo y el Otro y, por lo tanto, el conocimiento, tal como sostenía Jaspers, implica al propio ser porque, tal como se viene sosteniendo, el *dasein* es el único ser que no solo se piensa a sí mismo –a través de su conciencia– sino que es el único que *sabe* que piensa. Este es el misterio que debe resolver la metafísica.

Marcel fallece en la misma ciudad que lo vio nacer el 8 de octubre de 1973.

Lo que caracteriza a Marcel es que no proviene del campo del existencialismo de Kierkegaard, él mismo confesará que no lo ha leído, y si bien en los círculos filosóficos se entiende que Marcel es a Jaspers lo que Sartre es a Heidegger, es una posición que le resta la originalidad propia que tiene el autor francés. En realidad, y como sucederá con muchos/as estudiosos/as; hay un camino que va del idealismo al existencialismo, muchas veces pasando por Nietzsche, hasta desembocar en los clásicos autores que estamos analizando.

Si bien este autor no se reconoce influenciado por Kierkegaard, comparte con él su asistematicidad y su creencia en Dios y, tal como ha sucedido con Sartre, pero también con Camus –y es quizás una característica de este tiempo en la filosofía francesa– su forma de expresión se acerca mucho a la literatura y al teatro. No debemos olvidar que, en los primeros años del siglo XX, en Francia existió una fuerte corriente artística como el surrealismo con su impronta en las bellas artes, pero también en la literatura con autores como Alfred Jarry, Isidore de Ducasse y hasta el mismo André Bretón⁸³. Sostengo, en este caso, que la cercanía entre la filosofía y las artes –permítaseme el plural– ha enriquecido a las dos disciplinas brindándole una profundidad diferente y a la otra una proximidad con la experiencia humana y la “concretud”. Es justamente esta “concretud” captada por el arte y por Marcel, la fuente de que la existencia y de los problemas que devienen de ella. Una de las características epistemológicas de los existencialismos es su confianza y apelación al arte como modo de saber.

Misterio, entonces, es la palabra clave que nos interesa desentrañar con respecto al pensamiento de este pensador francés. Existirían, en consecuencia, tres misterios; el misterio

⁸³ Para mayor información sobre el surrealismo Cfr. Nadeau, Maurice (2008). *Historia del surrealismo*. Terramar.

del ser, el misterio del yo y el misterio del tú que, como ya podemos colegir, no se apartan de los grandes temas del existencialismo.

b.1. El misterio del ser

A Marcel no le interesa describir la existencia humana sino revelar el ser en cuanto ser, y es este interés el que lo acerca a Heidegger y lo separa, solo en este aspecto, de Jaspers. Es por ello, que, en la literatura revisada para este ensayo, no se trate a Marcel como un existivista sino como un existencialista porque su preocupación es develar al ser *qua* ser, pero, como también pretende trascender hacia una metafísica, se aleja de Heidegger y se acerca a Jaspers; también se acercará a él en relación a la fe. Está cada vez más claro, creo, que los análisis que estamos desarrollando nos indican que, si bien hay muchos puntos en común entre los existencialismos, también hay diversidad lo que, en vez de problematizar el análisis, nos coloca ante un desafío que deberemos resolver con nuestra interpretación y creatividad. Marcel no escapa a este desafío.

Para captar al ser en cuanto ser –que es el ser en-sí, en su manifestación en bruto– hay que captarlo en su “concretud” que es una de las claves de todos los existencialismos. Cabe recordar aquí, la frase expresada por Husserl cuando nos convocaba a “ir a las cosas mismas”. De esto se trata en Marcel.

En el caso de Marcel, cuando piensa en un existente, siempre está pensando en la persona humana, en el individuo concreto. Sartre, por el contrario, y en la voz de Roquentín, el personaje de *La Náusea*, devela el ser de la existencia asombrándose cuando observa una raíz en un jardín. Para este último autor, todo lo que existe, en tanto que Marcel, solo está preocupado por la persona humana.

Para captar la “concretud” del ser humano, y que es lo más evidente, no hay otra vía que la *experiencia* vivida y esta aserción ubica a nuestro autor en el campo del empirismo. Una filosofía concreta o de la “concretud” no solo es existencial, sino que es empirista. Hacemos notar, nuevamente, como el existencialismo se reconoce en filosofías precedentes.

El empirismo de Marcel no es un empirismo clásico o radical, sino que es un empirismo vinculado con la experiencia propia del ser en el mundo; es un empirismo experiencial porque el ser es experiencia. Si para Berkeley ser es existir, para Marcel ser bien podría ser *experimentar*, y lo que se experimenta no solo es el mundo sino todo lo que este mundo ofrece a la experiencia. Hay aquí, creo, cierta vinculación con el pragmatismo no necesariamente utilitarista.

Al contrario de lo que propone el racionalismo de raíz cartesiana, no se trata de racionalizar al ser sino develar el misterio que él encierra, y esta es la clave original de este autor. Para poder develar este misterio, es preciso analizar qué es para él ser y *tener*, entre problema y misterio. Estas dos categorías son irreductibles.

Al igual que Heidegger, el ser se ha perdido en sus posesiones. En una sociedad capitalista y de consumo, sociedad que ellos mismos vivieron en sus comienzos en el siglo XX, la mayoría de las personas se identificaban con sus posesiones; en vez de ser lo que hago, soy lo que poseo y aún más; lo que voy a poseer y lo que dejo de poseer. Esta característica era lo que les preocupaba a estos dos autores. Más precisamente Heidegger decía que el ser se había perdido en este tipo de sociedad. Ceder a la tentación de solo ser poseedor, significa perderse en cuanto ser y condenarse a errar el acceso a la metafísica. Seguramente Séneca y Marco Aurelio, dos maestros estoicos, hubiesen coincidido en esta apreciación vinculando ahora al existencialismo a filosofías más antiguas⁸⁴.

El desarrollo de la analítica de la posesión, materializa al mundo, lo cosifica en “algo” que se puede poseer y se le resta todo aquello que no es cosa y que también lo define como lo que es. El color, por ejemplo, no es una posesión y, sin embargo, es una de las características de las cosas. En este aspecto, la existencia no se posee, no se tiene como una posesión. El ser *está* existiendo. Existir es estar en-el-tiempo *hic et nunc*. Comprender a la existencia como una posesión –tener una existencia– es cosificarla y restarle su densidad trascendental. Las consecuencias de esta cosificación es la búsqueda de sentido. Esta crítica al tener, es una característica del pensamiento de Marcel.

Si las cosas se poseen, aumentamos, por decir así, su “coseidad” y las reificamos de más; le añadimos un *plus* de “coseidad” que no poseen. La distancia de considerar a todo lo que habita el mundo como sujeto de posesión propia, ahonda la distancia con el Otro porque se transforma en un competidor/a por esa posesión limitando mi libertad. Por otro lado, aumenta el deseo de posesión a límites que la sociedad de consumo aprovecha. De esta manera, el ser se aliena de sí mismo perdiéndose en la cosa. Al no poder poseer todo lo que mi deseo anhela, mi angustia se profundiza simétricamente con mi desazón. Finalmente, el punto de vista reducido al tener, disminuye al ser al nivel de cosa confundándolo de más en su angustia de existir.

El Hombre, nos dice Marcel, trasciende este plano de la “coseidad” porque es un ser, pero, como todos/as los/as que analizan el ser, se hace la misma pregunta: ¿qué es el ser? El error consistirá

⁸⁴⁸⁴ Sobre Séneca Cfr. *Cartas a Lucilo*, y sobre Marco Aurelio Cfr. *Meditaciones*, varias ediciones.

en creer que esta pregunta plantea un problema y que puede ser resuelto por la filosofía mediante algún método, pero, para nuestro autor, el ser no es un problema; es un *misterio*; otra característica original de Gabriel Marcel.

La existencia y el ser son misterios incognoscibles en su absoluto. Solo podemos conocer la forma fenoménica en que ellos se expresan pudiendo dudar de que haya un en-sí de la existencia –aunque en términos de Sartre esta sería la existencia inauténtica– y del ser. La existencia bruta no sería nada más que uno de los modos en que se presenta la existencia.

Si el ser fuera un problema, podía muy bien ser planteado porque se presenta ante mí impactando en mi pensamiento. Es un desafío que debo resolver mediante alguna técnica que, de alguna manera, lo ilumina y lo define. El misterio, por el contrario, no significa que es incognoscible, sino que su develamiento, incluso su definición, pertenece a otro orden de lo problemático; es un desafío epistemológico. El problema es “algo” que está fuera de mí y puedo resolverlo, el misterio, en cambio, es “algo” en lo que yo estoy comprometido. La característica del misterio es que no puede ser pensado como pienso todo lo demás –hay que decir, sin embargo, que el misterio impacta en mi pensamiento, lo estimula– ya que, si lo pienso como un problema, lo objetivo, lo cosifico desnaturalizándolo, por eso, el misterio es una intuición concreta y oscura al mismo tiempo. Acá podemos encontrar la fe de Marcel porque en la dogmática católica, existen misterios que el intelecto solo intuye, por ejemplo, el misterio de la Santísima Trinidad, el misterio de Dios hecho hombre, el misterio de la comunión, el misterio del mal, etc., por eso, el misterio se emparenta con la fe. Todo esto son misterios, pero hay un misterio, más allá del Divino, que es primitivo y fundamental; el misterio del ser y el misterio de ser.

Marcel resuelve esta cuestión respondiendo que la pregunta por el ser –¿hay ser? – no tiene sentido porque el ser no tiene necesidad de prueba o de demostración; el ser se *experimenta* en su inmediatez y todo lo que podemos colegir de él, deriva de esa experiencia primitiva e intuitiva. La pregunta que se hará entonces no es si hay o no hay ser sino ¿qué es el ser? Y su respuesta no es mediante su problematicidad pues el ser no es un objeto ante mí, sino que yo mismo, como soy ser, participo del ser y estoy englobado en la misma pregunta que formulo. Es inseparable, en consecuencia, la pregunta del ser de la pregunta ¿qué soy yo? y ¿Quién soy yo que me interrogo sobre el ser?

Así, entonces, el ser no es un objeto de indagación, sino que es una *presencia* y no puede ser una representación ni puede ser demostrado sino tan solo experimentado y vivenciado gracias a su instauración en la realidad existencial en la que estamos insertos. No puede ser catalogado,

valorado, mensurado, etc., sino tan solo reconocido. El ser y nosotros/as compartimos la realidad.

Para Marcel, en conclusión, no hay posibilidad de desarrollar un sistema metafísico que dé cuenta del ser porque no solo lo niega como problema a resolver, sino que lo instituye de una forma diferente que es como presencia instaurada en una realidad compartida. Al no ser representable, es inagotable; no es posible captarlo mediante las categorías de las ciencias. La pregunta por el ser, entonces, no es abordable por los científicos ni por la ciencia sino por los/as sabios/as; por ello, si la filosofía le vuelve la espalda a la objetividad cosificante, podrá preguntarse si no debe desaparecer y ceder su lugar al arte o a la literatura que no necesitan de métodos de investigación que cosifiquen el mundo. Esta, como se puede colegir, es una argumentación muy existencial.

La primera misión de la filosofía, nos dice, debe ser reconocer el misterio del ser.

b.2. El misterio del yo

Para Marcel el misterio del yo es, también, el misterio del drama de ser yo y en este coincide con la mayoría –por no decir todos/as– los/as existencialistas.

Este drama de ser lo que se es no se aborda desde una metafísica sino desde una perspectiva concreta, desde la acción propiamente dicha que acometen las personas. Habíamos dicho que los existencialismos se erigían como una respuesta filosófica de y en la crisis; con Marcel, el existencialismo será una filosofía dramática. Reside en el hombre la capacidad de desesperar. El sufrimiento y la muerte, la desesperación y el suicidio, la traición, la esperanza, la fe, la fidelidad, el martirio, etc., son los ejes de la metafísica marceliana.

Lo que hace Marcel es desconocer las perspectivas que colocan al yo por fuera del ser; el yo no es solo pensamiento y conciencia como planteaba Descartes. Este filósofo planteaba en el “yo pienso” un sujeto de conocimiento objetivo –el sujeto de la ciencia– que es un yo impersonal en donde habita la razón. Esta forma de comprender al yo desde Descartes, no puede “atrapar” al yo real y concreto pues lo diluye en un ser universal pensante sin considerar las condiciones concretas en que vive/existe ese yo que piensa y que se piensa a sí mismo como ser que piensa. Para Marcel ese yo no es universal sino individual.

El conocimiento objetivo devenido de la razón, por su carácter universal, no puede aclarar el misterio del ser-yo y es solo la experiencia inmediata y concreta, ubicada, la que nos puede permitir aproximarnos a él, pero ¿Cómo puedo aproximarme a mí mismo? Es una pregunta que Marcel no se hace.

Hay otro concepto que maneja este autor y que es también complejo y contradictorio. Nos dice que el yo *tiene* una historia, y es lógico este planteo en virtud de lo que se ha dicho sobre lo concreto. La historia del yo es la historia de sus acontecimientos concretos: ¿es la biografía? Marcel va a responder que no, que la experiencia nos indica que la biografía es una ilusión porque no refiere más que a un esquema de acontecimientos y que es una abstracción pues deja escapar la subjetividad característica de toda existencia.

El pasado, este es un punto interesante, no es separable de su consideración. Para Marcel, no es posible distinguir entre los hechos “materiales” y la apreciación subjetiva que hacemos de ellos y que varía de acuerdo a los años. El pasado que recuerdo, no es, estrictamente hablando, idéntico a lo que fue sino una rememoración de él. El porvenir, por su parte, no puede ser fijado con anticipación sino en la medida que lo vinculamos con el pasado y el presente, y esta especie de “contaminación” del porvenir por el pasado, es la fuente de todo *fatalismo* existencial.

Es entonces en el presente, donde se “dibuja” nuestra historia. El reconocimiento de nuestra libertad está implícito en el acto de compromiso –recordemos el concepto de *sorge* de Heidegger– que tomamos con y en nuestro devenir existencial. El misterio de la libertad, otro misterio más, es idéntico al del ser pues la libertad no es una facultad o un atributo que se superimprime a nuestra naturaleza, sino que es nosotros/as mismos/as en tanto que sujetos concretos. La “concretud” es la clave para entender la libertad y esta es la clave para entender la acción.

La libertad comporta un riesgo ontológico porque puedo negarme a ser lo que soy, lo que significaría una *traición*, pero, también por la libertad, me puedo constituir como yo, crearme como persona auténtica. Va de suyo que ya, a esta altura del análisis de Marcel, comprendemos su apelación a la fatalidad y a la angustia, más allá de lo laberíntico de su pensar.

Para evitar lo más posible esta fatalidad, de la que nunca me podré librar mientras exista, debo mantener mi recogimiento, mi unidad y permanencia en el ser en el seno de la dispersión y del movimiento que supone la vida asumiendo mi pasado, enfrentando el presente y proyectándome al futuro siendo fiel a mí mismo/a.

Es mediante el acto de comprometerme a mí mismo/a en donde se revela mi yo y, cuanto más acto es, menos posibilidades tengo de repudiarlo sin renegar de mí mismo/a. El acto es el *medio* por el cual me uno a mí mismo/a, es decir, el acto es la clave para entenderme como ser concreto/a. El ser, la persona y el acto son, para este autor, una sola y una misma realidad.

La existencia, entonces, es *praxis*.

El ser no está dado *todo* hecho, es proyecto que se hace en un trayecto y este trayecto asume la forma de un curso de vida; ser sujeto no es un hecho finalizado, sino que es una conquista, un fin. El yo se conquista, no viene hecho de por sí, y como Marcel es un filósofo religioso, esa conquista no es cualquier conquista sino una conquista espiritual; el alma puede salvarse o perderse en virtud de los actos que comete el ser que la porta. El destino del alma, que no es una posesión, se juega en el plano del ser y no del tener y tanto se puede “perder”, ya no como una cosa sino en el sentido de lo que se argumenta, o salvarse; esta argumentación, como no puede ser de otra manera, concluye en la dicotomía esperanza o desesperación.

El último punto que falta considerar es el del ser encarnado. Cuando afirmo que yo existo no lo afirmo a la manera de René Descartes como un pensamiento *–cogito ergo sum–* sino en el sentido de que me manifiesto como lo que soy, y esta *densidad* es una consistencia que está presentificada, materializada en *mi* cuerpo. La condición de yecto que nos indica Heidegger, implica esa manifestación porque no puede ser la conciencia la que cumpla esa condición, sino que debe ser una materialidad que, en este caso, es una materialidad encarnada. El cuerpo es el vehículo material de la existencia, y es nuestro cuerpo quien cursa el trayecto existencial en el curso de la vida. Los impactos físicos del tiempo, se reflejan en el cuerpo mediante los signos que dejan esos impactos, pero también en los llamados signos de la vejez: arrugas, canas, etc.

Mi cuerpo permite que fluya en el tiempo y en el espacio de mi existencia, y ese cuerpo es la materia que envejece como resultado de mi fluir existencial. Pero no debemos confundir al yo con el cuerpo; el cuerpo *es* el cuerpo del yo, pero no lo totaliza porque lo propio del cuerpo del ser humano, es no poder existir solo. Mi cadáver ya no es yo y, sin embargo, sigue siendo cuerpo, ahora sin vida, pero es el cuerpo del que fui; entonces, no puedo identificarme *totalmente* en y con mi cuerpo, pero tampoco puedo distinguirme de él. Somos ser y cuerpo en una unidad inescindible hasta el momento de mi muerte. Hay aquí, entonces, el misterio de la presencia y de la participación.

Ser encarnado es ser en el mundo de tal manera que lo que liga mi presencia en el mundo, me liga con todo el universo, mi cuerpo es el nexo de *mi presencia* en el mundo, y es un *hecho manifiesto*.

Debemos pensar, en conclusión, en la existencia como un devenir en el tiempo y en el espacio (historia y contexto).

Para que el devenir sea posible, es preciso estar encarnado en un cuerpo, y es este cuerpo el que forma parte de mi yo y es él el que comete los actos que me singularizan y lo que me constituye como un yo y, al constituirme, constituyo también al mundo.

Somos cuerpos en acto en el mundo, y tanto nos constituimos como seres existentes como constituimos al mundo. Lo absurdo y paradójico es que esta encarnadura corporal, por su misma constitución bio-fisiológica, envejece y muere. La vejez no solo no tiene sentido, sino que es, desde el punto de vista del existencialismo de Marcel, absurda.

b.3. El misterio del tú

El misterio del tú es inseparable del misterio del yo porque se entrelazan en la existencia humana. Si bien podemos comprender que el yo podría constituirse solamente a través de su experiencia particular, este es un yo que no llega a completarse en su carácter colectivo; se reduce a sí mismo encerrándose. Retomando la concepción religiosa de Marcel, hay un tú que preexiste al yo y que, en realidad, es un Tú, así, con mayúsculas, porque se refiere al Dios creador; este es un Tú *ex ante* del ser, y es un Tú absoluto y yo me doy a Él por medio de la fe.

El Otro, al igual que el yo, no constituye un problema, sino que es un misterio porque, si admitimos, como lo hace el idealismo, que toda filosofía nace desde la conciencia de un yo, seremos incapaces de penetrar la conciencia del Otro salvo que lo reduzcamos a un aspecto de nuestro yo, pero aquí, nuevamente, Marcel incurre en una contradicción ya que la sola presencia del Otro, en tanto lo intenciono como otro viviente y existente, de alguna manera le doy *su* entidad.

Para Marcel, el yo se cierra en una mónada y no puede salir de ella. El yo solo conoce la idea del Otro, no al otro mismo. Esta es una cuestión clásica en la filosofía de la otredad y, como sucede en general, hay como un parteaguas de acuerdo a los autores que tomemos; en este ensayo se han mencionado a algunos: Simmel y Levinas. Según este último, nunca puedo conocer la realidad o la existencia del Otro, aunque pueda aceptar que es un yo sin ser yo. Desde este punto de vista el Otro solo es accesible por una *experiencia* directa e inmediata y tal experiencia lo elimina como problema y lo sostiene como misterio.

Lo que tenemos, entonces, es la experiencia del Otro y esta experiencia no es otra cosa que el acto del compromiso que descubre al tú al mismo tiempo que el yo, y es un compromiso y no una simple relación porque ese Otro afecta al mundo de un modo similar al que lo hago yo y puedo reconocer esta afectación en tanto que las cosas, si bien pueden afectar al mundo, no lo hacen como lo hacen los Otros ni yo. Esta es una diferencia apreciable en este análisis porque me demuestra que el Otro es un *alter ego*.

El compromiso al que se refiere el autor francés, instauro un Nosotros y esta instauración es respuesta a la convocatoria que supone ese Otro; esta convocatoria, finalmente, refuerza esa

idea de compromiso porque tanto yo como él/ella, nos necesitamos en este mundo. Hay aquí, una lectura diferente de la dialéctica del amo y del esclavo de Hegel y de la dialéctica del Otro de Sartre que ya se han explicitado.

Tanto el yo como el tú, conforman un misterio bifronte que ilumina no solo el misterio de lo social sino el misterio de esta relación. La puedo entender y aplicar, pero no la puedo explicar cómo explico la rotación de la tierra o la ley de gravedad; solo estamos capacitados, él y yo, para entablar estas relaciones y convivir en un mundo intersubjetivo fuente de tensiones y armonías.

El compromiso de existir involucra la generosidad y la disponibilidad no solo para mí por medio del cuidado que nos dice Heidegger, sino por mi situación de sociabilidad; no se trata aquí de una generosidad y disponibilidad en el sentido moral de los dos términos sino en el sentido existencial y hasta logístico; estoy/estamos en un mundo en donde nos involucramos. Si esta ocupación de mí mismo me desborda, es similar al tenerme solo para mí sin involucrarme en el mundo; es el mundo de los entes que me consume por más que yo piense que los consumo. Estar disponible, dirá Marcel, es olvidarse y renunciarse, es mantenerse abierto y creer en el Otro porque es el único medio de crearse como persona. Hay aquí, una postura diferente de la vergüenza y del infierno que definía Sartre.

La relación Nosotros es, entonces, una coexistencia, una existencia en común, compartida, comunión de dos seres creados por la Divinidad que expresan una intimidad espiritual resultado de ser creación divina.

Tratar al otro/a como una cosa, es tratarlo como objeto y por eso debo afirmarlo como un Tú independiente de mí, y el medio por el que se lleva a cabo esta afirmación es el amor por el cual reconozco su subjetividad y su presencia. La prueba de este amor, que es más fuerte que la muerte, es que su presencia su mantiene en *mí* recuerdo. Vemos que en este *mí*, se sintetiza el yo; no puedo evitar reflexionar desde *mi conciencia*.

El ser es el nosotros y el yo y el tú son solos sus aspectos. Hay aquí, quizás, una inspiración para Levinas.

El nosotros, tal como se dijo, precede y fundamenta al yo y el tú. Cabe decir en este aspecto, que advenimos a un mundo donde no hay yo, no estoy yo, sino que están los/as otros/s que me preceden en mi existencia, es decir; hay un nosotros colectivo previo a mi existir. El ser no nace en una nada, sino que nace en un mundo ya hecho ¿y quién lo ha hecho? Los/a otros/as que me han precedido.

Marcel nos ofrece a nuestra indagación sobre la existencia y el curso de la vida, la confirmación de que el poseer nos aliena como ser y nos cosifica. En otro orden, devela los límites del pensar cartesiano que funda en una razón cognoscente el medio por el que podemos conocer *todo*. Para este autor, dueño de una fe católica que lo inspira, así como hay certezas, hay misterios y no es la ciencia el camino para develarlos sino la fe y el arte. Los misterios no son problemas porque estos se pueden definir y, al definirlos, se los puede operacionalizar y solucionarlos; el misterio nos convoca a una fatalidad que es, como ya se puede sospechar, la fatalidad de una existencia que no puede escapar del absurdo. Solo la fe, y acá coinciden Marcel y Jaspers, es el medio para superar la fatalidad, la angustia y el absurdo.

Estos dos autores se separan de Heidegger y de Sartre proponiéndonos un análisis sobre el existir que es definido como de derechas, definición que no tiene ningún sentido ideológico.

AUTORES Y FILOSOFÍAS PARALELAS AL EXISTENCIALISMO

La propuesta existencialista, si bien puede reconocer un origen formal y moderno en Kierkegaard y en los autores que hemos analizado hasta aquí, recepta también, la influencia de otras escuelas y de otros/as filósofos/as y pensadores/as que de alguna u otra manera influyen en ella a veces haciendo un aporte y otras presentándole un desafío. Veremos ahora a estas filosofías modernas que son paralelas al existencialismo. Cabe decir que, como los existencialismos también son filosofías vitales, muchos/as filósofos/as de la antigüedad han dado cuenta de algunos de sus aspectos.

Pragmatismo

El pragmatismo es una corriente de pensamiento esencialmente norteamericano, aunque puede reconocer en el utilitarismo británico, principalmente en Bentham y en Stuart Mill, alguna influencia.

Esta escuela filosófica nace como consecuencia del desarrollo –industrial y mercantil principalmente– de los Estados Unidos y las nuevas cuestiones que se presentan en esta sociedad. Los principales autores de esta filosofía son Charles Sanders Pierce (1839-1914), William James (1842-1910) y John Dewey (1859-1952) siendo James el que más desarrollo e influencia tuvo. A sugerencia de Pierce, James denomina a su pensar como pragmatismo, pero luego lo designa como empirismo radical y pluralismo.

El origen del pragmatismo se reconoce en las reuniones llevadas a cabo en el *Cambridge Metaphysical Club* que funda Pierce junto a otros pensadores entre los años 1871 y 1872. La máxima del pragmatismo de Pierce se puede sintetizar en la idea de que lo que busca es estudiar los *efectos prácticos* que tiene la experiencia humana, *como acción*, en la vida. Este argumento, sustenta la idea de que el pragmatismo, antes que una filosofía es un método según el cual el significado de una concepción intelectual, es decir, un pensamiento, está determinado por las consecuencias prácticas de ese mismo concepto:

El pragmatismo propugna que las teorías deben estar unidas a la experiencia y permite solventar las confusiones conceptuales relacionando el significado de los conceptos con las consecuencias prácticas. De esa manera, implica la aplicación del exitoso método de las ciencias a las cuestiones filosóficas. El método pragmatista permite clarificar conceptos como “realidad” o “probabilidad”, permite mostrar cómo podemos alcanzar conclusiones verdaderas en la investigación y permite afirmar que no hay nada incognoscible que no pueda establecerse aplicando el método de la ciencia. (Barrena y Nubiola s/d)

Comenzaremos analizando el pensamiento de James ya que su obra tiene más importancia para este ensayo y, a continuación, haremos lo mismo, pero en forma breve, con Charles Sanders Pierce. Dejaremos de lado la obra de John Dewey porque está más vinculada a la pedagogía⁸⁵.

James denomina empirismo radical a su filosofía porque cree que es una prolongación del empirismo inglés de Hume y Berkeley, pero su empirismo no es una tentativa de reedificar la realidad con los hechos brutos y concretos de las observaciones aisladas. La radicalidad que propone se funda en que su empirismo, en sus construcciones, no permite nada que no sea experimentado *directamente* y no hay nada que se excluya de la experiencia del sujeto; toda relación que se establece entre las personas son relaciones experienciales y por ello son reales. Esta perspectiva, se aleja de la perspectiva hegeliana en el sentido de que el autor de Jena pone el acento en lo universal y en lo absoluto y el todo antes que en las partes; por el contrario, el empirismo radical pragmático de James, se preocupa, sobre todo, en el elemento particular, en el individuo y trata al conjunto como una colección y a lo universal como una abstracción.

James indica que la conciencia no existe y no porque adhiera a alguna forma de materialismo, sino que no quiere designar con la palabra conciencia a una entidad. Considera que es una *función*. No hay cosas materiales, ni siquiera hay materia en nuestros pensamientos, sino que estos solo cumplen una función en la experiencia y que es la *función del conocer*; no hay más que una materia que es la *experiencia*.

La experiencia es una sola, no hay duplicidad como tampoco hay separación entre la conciencia y el contenido de la conciencia. Para este autor, la conciencia es una entidad ficticia en tanto que los pensamientos son concretos y son resultado de la experiencia de las cosas.

Hay dos tipos de conocimiento:

- El conocimiento de lo conocido.
- El conocimiento acerca de.

El primero es el conocer que se adquiere directamente mediante la observación, que es un tipo de experiencia, y el segundo es el conocer indirecto del concepto. En esta distinción dicotómica, el conocimiento de lo conocido tiene prioridad por sobre el segundo que es un conocimiento secundario; pero los dos son conocimientos adquiridos por la experiencia. Para James, el concepto está al servicio de la observación; es dependiente. El peligro, si lo puedo presentar así,

⁸⁵ Para los/as que están interesados/as en esta temática en particular Cfr. Ruiz, Guillermo (2013). La teoría de la experiencia de John Dewey: significación histórica y vigencia en el debate teórico contemporáneo. En *Foro de Educación*, 11(15), pp. 103-124.
https://www.forodeeducacion.com/ojs/index.php/fde/article/view/260/pdf_10. Setiembre 2021.

de este esquema, es que puede conducir fácilmente al monismo de considerar que *todo* es experiencia y no hay nada más que ella, pero James no considera que sea así.

James identifica la independencia humana –reitero que para entender el pensamiento pragmático es preciso situarlo en la situación social de los Estados Unidos– con la independencia divina, pero, a diferencia del hegelianismo, no considera un absolutismo total, sino que quiere pensar que hay formas que se singularizan y que nuestro pensamiento nunca es perfecto y completo, sino que tiene límites. Es por esta condición que el pragmatismo es un pluralismo que se puede confundir fácilmente con un relativismo. Vivimos, en consecuencia, en una realidad siempre abierta, permeable a nuestra experiencia, y esto es posible porque hay un tiempo, una temporalidad que es esencial para esta realidad. Sin tiempo, no hay evolución ni historia ni libertad.

La realidad no se nos presenta en forma totalizadora sino como una corriente incesante de nuestras experiencias que, de acuerdo a nuestro interés, se manifiesta en el curso de la vida. En este curso, acontecen las experiencias *dentro* de un fluir existencial que es ininterrumpido; no hay cortes ni detenciones en la temporalidad del curso de la vida; todo es un continuo que, una vez acontecido, es imposible de modificar. Lo hecho, hecho está; una vez que el pan se ha horneado, no se puede volver harina. Hay una inevitabilidad de los aconteceres en esta corriente incesante que abona la idea tan existencialista de la tragedia. Toda experiencia, entonces, es una experiencia situada y particular que el pragmatismo la define como *each-form* al contrario de *all-form*.

El pragmatismo *each-form* no es una simple adición, sino que cada novedad se añade afectando, de alguna manera, a la forma anterior.

Uno de los principios del pragmatismo influido por el utilitarismo es la idea de que todo lo bueno es útil y todo lo útil es bueno. Todo pensamiento ineficiente es falso y todo pensamiento eficiente es verdadero; esta es el aspecto más conocido del pragmatismo y por eso se lo suele reducir solo a un utilitarismo de corte consumista. La verdad es una propiedad del concepto, del juicio que realizamos en virtud de nuestra experiencia y no de las cosas en sí mismas. Los conceptos, juicios y razonamientos solo son verdaderos si demuestran su importancia en la vida material, es decir, su utilidad.

Podemos pensar que esta forma de entender la realidad es extremadamente materialista, pero James rechazaría esta definición ya que este autor apela a la espiritualidad ya que en medio de esta realidad “tan” material, se encuentra el ser con su libre albedrío que significa novedad, innovación, etc. James reconoce que el ser es un ser libre sujeto a su libertad y que es esta

libertad la que “hace” mundo. Esto, ya lo podemos intuir, es una perspectiva típicamente existencial.

Lo que se puede ver en la filosofía de James es un nuevo modo de ver del vitalismo, sobre todo, inspirado en el evolucionismo y en el desarrollismo que estaba imperando en esos años en los pujantes Estados Unidos. Es, como todo vitalismo, una mirada orientada más a la acción que a la contemplación. Es en este punto que podemos encontrar puntos de coincidencia entre James y Bergson. En estos dos autores hay puntos de contacto que tienen a la evolución y el progreso como punto en común.

Pierce, por su lado, es un filósofo que definió al pragmatismo. Su obra también impactó en los estudios del lenguaje porque es el fundador de la semiótica que es el estudio de los signos. Comparte con Ferdinand de Saussure esta fundación.

La obra de Charles Pierce es un poco confusa y desordenada. La recopilación de sus escritos no se hizo de una manera cuidadosa ya que es imposible ordenarlos de alguna manera más o menos criteriosa. Fue un autor prolífico y abordó muchos temas.

El conjunto de las ideas de Pierce consiste en el planteamiento de ideas muy distintas pero que se relacionan entre sí. Puede ser considerado un nominalista, un realista, un idealista y hasta un positivista siendo esta definición responsabilidad de cada definidor/a. La variedad de temas abordados por Pierce lo define como un autor ecléctico no exento de contradicciones. Más allá de estas cuestiones, es posible encontrar algún sistema y coherencia en la obra de Pierce.

La ambición de Pierce fue la de construir un sistema arquitectónico en el que sea posible articular los diversos saberes y concepciones.

El pragmatismo que funda Pierce, y que James reconoce; nace como un *método lógico* cuyo fin es esclarecer los conceptos y las ideas.

El pragmatismo de Pierce se aleja del utilitarismo inglés, aunque se lo haya confundido. No obstante, y más allá del deseo de este autor, hay puntos en común, aunque la idea utilitaria no esté tan presente en el pragmatismo norteamericano. Lo que le interesa es conocer el *significado y las consecuencias de las prácticas* antes que su utilidad y es por ello que, en el año 1905, decide cambiar el nombre de pragmatismo por el de *pragmaticismo* para evitar confusiones.

Finalmente, los aportes de James y de Pierce pueden sintetizarse, a los intereses de este trabajo de la siguiente manera.

Lo central del pragmatismo es su apelación al estudio de la *realidad concreta* y la confianza en la *experiencia* para impactar en el mundo. Esta experiencia solo es posible porque cada ser porta su libertad que se expresa en su libre albedrío.

La realidad se experimenta directamente –esta es una idea que debe de haber influido en Husserl– y es el ser quien experimenta. Este ser no es portador de una conciencia, sino que es el actor/actriz de su propia experiencia que se define en su accionar.

Esta experiencia del mundo y de mí mismo/a, es la clave para entender el ser-en-el-mundo que, si bien no son los términos usados por los pragmatistas, no estarían en desacuerdo, creo yo, con su uso. Por ello, no hay totalidades sino tan solo experiencias singulares resultado de la acción que llevan a cabo las personas.

Vivimos, en consecuencias, en sociedades abiertas, como la de Estados Unidos, que son porosas al impacto de nuestras experiencias, y de ello resulta que somos responsables de nuestras decisiones como pensará muchos años después Heidegger. La realidad en la que insertamos nuestro devenir, es una corriente incesante de experiencias que, como ya se ha dicho, conforma un curso de vida.

El historicismo

Así como las ciencias sociales no pueden pensarse por fuera de la economía, de la política y de la filosofía, no puede excluir a la historia como una de sus fuentes y una de sus influencias. Todo pensamiento que se realice desde las ciencias sociales, no puede negar la influencia de estas disciplinas. Las ciencias sociales, empero, imprimirán, con su originalidad, su propia perspectiva a partir de estas influencias.

El historicismo del siglo XIX y de principios del siglo XX, estuvo muy influido por el pensamiento de Wilhelm Dilthey (1833-1911) que es un autor nacido en Alemania. Le corresponde a este autor, fundar las llamadas Ciencias del Espíritu, las *Geisteswissenschaften* que se diferenciarán de las *Sozialwissenschaften* y que son las ciencias sociales. En contraposición están las *Naturwissenschaften* que son las ciencias naturales cuyos métodos son inaplicables al campo de los estudios históricos, al derecho y al arte. La obra vasta de Dilthey abarca temas de la filosofía, la filología, la literatura, la sociología, la psicología y la hermenéutica y ha influido a autores y autoras importantes como Eduard Spranger y Oswald Spengler, entre otros/as.

Para Dilthey, las ciencias humanas no deben explicar sino *comprender* los fenómenos objeto de su estudio lo que implica partir siempre de la realidad –esta es la vinculación con nuestro tema–

histórica en donde se desarrollan y que involucra el análisis de la experiencia –otra vinculación– del sujeto implicado, pero también la experiencia personal del/a investigador/a.

Lo que nos deja Dilthey es la comprensión de que todo pensamiento es histórico tanto en los seres singulares como en la humanidad entera. Los pensamientos que tenemos como seres en-el-mundo, como *dasein*, están determinados históricamente y también lo está la realidad. El pensar, entonces, depende del medio histórico y la manera en que el ser se comprende a sí mismo.

Dilthey comprendió, a diferencia de Hegel y de Comte, que la historia es la historia del *modo* como el ser experimenta y representa el mundo lo que significa que la historia es el *desenvolvimiento* del ser humano. Este es un punto de vista existencial y se vincula con el paradigma del curso de la vida porque es a partir de nuestra inserción en ese curso, que significamos el mundo de acuerdo a los eventos que nos tienen como actores/actrices exclusivos. El desenvolvimiento al que alude nuestro autor, se da no solo porque somos existentes sino porque convergemos en el curso de la vida. Este desenvolvimiento, no se puede explicar como se explican las leyes de la naturaleza sino que hay que entender, comprender (*verstehen*). Este entendimiento es de vital importancia en el pensamiento de Dilthey. La comprensión a la que apela el historicista alemán, es la clave para captar la conexión de sentido, es decir, la significación. Desde esta perspectiva, el entendimiento tal como él lo piensa, es distinto a la explicación (*erklären*) causal. El primero, como *verstehen*, se hace posible por identificación; quien quiera comprender, debe buscar y esforzarse por *identificarse* con el Otro.

Lo que nos deja el pensamiento de Dilthey para el interés de este trabajo, es la significación histórica y la importancia en la categorización de las ciencias. El desarrollo de la vida y de los seres que la cursan, no puede negar la historia de cada uno/a de ellos/as. No se trata aquí, de considerar la historia universal en el modelo historiográfico de la recopilación de datos y eventos sino en comprender que cada uno/a de nosotros/as, por el solo hecho de existir y participar en el curso de nuestra vida, somos seres históricos sometidos a su influjo. Podemos decir, en este aspecto, que, en este curso, habrán impactos del orden personal, del orden familiar y también del orden social y político que son abordables *desde* una perspectiva histórica. Sin esta consideración, no podemos comprender al ser existente como *dasein*.

Sin la historia, y sin *nuestra* historia, no somos seres existenciales.

El irracionalismo

Los pensadores más conocidos del irracionalismo son Ludwig Klages (1872-1956), Theodor Lessing (1872-1933) y, de una manera muy particular, Oswald Spengler (1880-1936).

Podemos entender al irracionalismo, como una reacción a la concepción cartesiana entre alma y cuerpo y todo en lo que ha derivado el cartesianismo. Si bien, como se verá, el irracionalismo presenta algunas contradicciones, no hay que creer que estas lo desautorizan en todo y lo empujan, por decir así, a posiciones más cercanas a la magia o a los estudios parapsicológicos; por el contrario, el irracionalismo pretende mantener su estatus científico pero desde su propuesta que es la desconfianza en la razón para disipar las dudas y para conocer el mundo.

Como venimos viendo, hay cierta proximidad entre los diversos existencialismos y el irracionalismo. Este término se usa en tres acepciones diferentes:

1. La realidad es impenetrable y opaca y la razón no pueden iluminarla.
2. La realidad no solo es impenetrable sino que es, también, absurda.
3. La razón no es confiable porque deforma la realidad.

En el primer punto se encuentran casi todos/as los/as filósofos/as ya que el abordaje de la realidad se presenta problemática y, a fuerza de ser honesto con las palabras, no sería un irracionalismo puro. En el segundo punto tenemos a Kierkegaard que plantea lo absurdo de la realidad y el tercer punto es el irracionalismo puro; la razón no es confiable para discernir sobre cualquier cosa que se proponga.

Ahora bien, estos tres puntos presentan algunas contradicciones porque su planteo es racional ¿como es posible afirmar que la razón no es confiables por “fuera” de la razón? La realidad, debido a su complejidad, es inabordable por la razón, y es la razón quien lo confirma. Esta es la contradicción insanable.

Para Lessing, lo que acontece es absurdo pero la razón le da un sentido, y esta donación de sentido a lo que no lo tiene, es la clave de la arbitrariedad de la razón.

Klages, por su parte, critica a Descartes por su escisión de cuerpo y alma y afirma que el racionalista francés es incapaz de captar lo viviente. Para este autor, el ser experimenta el mundo siempre en desarrollo en su alma de modo inconsciente, y es por el espíritu, que el ser es capaz de actuar en el mundo conscientemente. El espíritu no es un perfeccionamiento del alma, sino que es un “poder” analizador y destructor que hace la vida imposible. El espíritu, no procede de la vida o del mundo, sino que su origen es de otra índole y por eso es un poder destructor. Cabe decir que no pude encontrar en mi búsqueda de este autor, de donde proviene

el espíritu. La vida es movimiento incesante –un pensamiento aristotélico– y el espíritu es encantamiento y es por ello que desprecia de la razón.

El irracionalismo parte de la crisis del entendimiento a partir de la escisión cartesiana que mencionamos. Para Descartes, la materia es cosa muerta y por eso se pueden expresar los conceptos ya que se expresan sobre las cosas que no reaccionan como si estuvieran vivas. La lógica, entonces, es la clave del racionalismo y la matemática es el modelo perfecto para entender el mundo y todo lo que hay en él.

Algunos de estos filósofos, se van a sentir atraídos por el pensamiento oriental porque este pensamiento no escinde materia de espíritu y su propuesta de entendimiento del mundo, le es atractiva por todo lo argumentado hasta aquí. Cabe añadir, empero, que la comprensión del hinduismo, del budismo, etc., se ha hecho *desde* la racionalidad y la lógica occidental lo que entraña, como se dijo, una contradicción.

Lo que pretende el irracionalismo, es superar el dualismo alma-cuerpo y en este punto, coinciden varias filosofías como la filosofía vital, el espiritualismo, algunas formas del materialismo histórico y, finalmente, el existencialismo. Se tratará de superar la dicotomía racionalismo-irracionalismo reconociendo que derivan del pensamiento cartesiano.

El irracionalismo es una filosofía que cabalga entre el siglo XIX y el XX, y sus fundadores no han llegado a ver las consecuencias de la razón aplicada al interés. En este caso, Heidegger, de quien no se puede dudar de su capacidad crítica, ha advertido muy bien los peligros de la racionalidad aplicada a los intereses egoístas, y han sido autores como Sartre, Levinas, Arendt entre otros/as quienes han limitado la potestad de la razón habida cuenta de que, sin los límites de la moral y del espíritu, puede llevarnos al desastre. Auschwitz e Hiroshima, parecen darles la razón.

Los puntos de contacto con el existencialismo, se fundan en la consideración de absurda de la realidad y en la inexistencia del sentido de la vida. Esta confirmación del absurdo, puede concluir en un “sentimiento trágico de la vida” como postulará Unamuno. Otro punto de contacto, también es la consideración de que cuerpo y alma o cuerpo y espíritu, si estos últimos existen, no están separados, sino que conforman una unidad.

Finalmente, el irracionalismo, ha “desacralizado” a la razón como el único medio por el cual el ser puede conocer el cosmos y, al hacerlo, ha permitido que operen otros dispositivos de saber que nos han posibilitado comprender antes que explicar.

El vitalismo

El vitalismo es una filosofía que toma a la vida como núcleo de sus preocupaciones y no quiere ser otra cosa que la expresión misma de la vida.

Podemos pensar que la mayoría de los/as filósofos/as son, de alguna manera, vitalistas ya que, en general, siempre refieren parte de sus pensamientos a la vida; más allá de sus abstracciones e ideas concretas, siempre hay una apelación a la vida, pero es con el vitalismo que la filosofía se dirige directamente a la vida como tema de indagación.

En la edad moderna, es Nietzsche quizás, uno de los primeros filósofos vitalistas y, hacia fines del siglo XIX, el vitalismo asumirá una forma más académica con Henri Bergson. Dentro de esta corriente, hay que destacar el pensamiento de Hans Driesch (1867-1941) a quien, por algunas diferencias, se lo define como neovitalista por su particular forma de entender este fenómeno.

Driesch, antes que filósofo, fue un biólogo y en sus investigaciones con los erizos mar, encuentra que los fenómenos de la vida presentan estructuras distintas que los de la materia inerte y que estos fenómenos no pueden desprenderse de los fenómenos no biológicos. Lo que va a decir Driesch específicamente, es que existe una fuerza particular, que denomina *entelequia*, que es la que origina la vida. El concepto de entelequia que expresa este filósofo no es el de Aristóteles. Para el filósofo griego, la entelequia (*entelécheia*) es una clase de existencia que persigue un fin interno y que estaría en la base de la materia; Driesch coincide, de alguna manera, con Aristóteles, y se entiende muy bien porqué, pero le adjudica a este concepto el carácter de fuerza vital, de una energía ordenadora y organizadora que posibilita que la vida exista y se desarrolle.

La filosofía es para Driesch, un hecho *vivido*, una experiencia de algo que se llama vivir. El vivir, nos va a decir, se realiza en la conciencia; lo que se vive, se vive en-la-conciencia. Vida y conciencia conforman una alianza propia del vitalismo.

La experiencia es el punto de partida de la reflexión que descubre el mundo y todo lo que hay en él, y este es el punto de contacto con la perspectiva existencial.

Los actos vitales no se pueden explicar mecánicamente.

En las cosas inertes, sin vida, hay una causalidad de parte, es decir, que una parte ejerce cierta influencia en otra parte, pero en los seres vivos, la causalidad actúa de otra forma; un ser vivo siempre es todo él, es su propia causa de actividad y no se puede escindir sin que lo afecte tanto que se muere. Yo puedo romper una piedra y hacer arena, y la piedra seguirá, de alguna forma, siendo piedra ahora en estado de arena, pero no puedo desmembrar a un ser vivo porque si lo desmiembro y lo reduzco a sus partes, deja de ser ese ser vivo –por ejemplo, un elefante– y pasa

a ser otra cosa; materia viva que ha muerto y entra en descomposición. Este es el indicador de que la vida no se puede comparar analíticamente con lo inerte, hay “algo” que la distingue y ese “algo” es la entelequia entendida como la ordenación inmanente de las fuentes fisicoquímicas en acción. La entelequia de Driesch es, desde este punto de vista, unidireccional; solo tiende a la vida sin especificar.

El vitalismo llegará a un grado de sofisticación sumando la teoría de la evolución; es el vitalismo evolucionista cuyo representante más conocido es el premio nobel Henri Bergson (1859-1941) también conocido como el filósofo de la intuición.

Bergson es un filósofo que ha ejercido mucha influencia, no solo en este trabajo, sino en la filosofía en general.

Sus ideas se originan en el positivismo y fue, en un principio, seguidor de las ideas de Herbert Spencer, pero pronto abandono esta perspectiva porque se topa con un problema central que es el tiempo. El tiempo no como sucesión de instantes de una maquinaria cósmica y que es expresado en la mecánica de un reloj, sino el tiempo vivido, el tiempo real de los seres humanos, ese tiempo que no puede entrar en las fórmulas de las ciencias porque estas solo se interesan en lo que es susceptible de medición, de mensura.

Bergson se dedicará a estudiar los modos de ser que no se pueden medir⁸⁶ y que, por esta tendencia a la mensurabilidad, exigen un modo de conocimiento distinto. En esta expresión está la clave para entender su distanciamiento del positivismo y de la filosofía de Spencer dejando abierta la puerta para la intuición⁸⁷.

Para Bergson, como para Driesch, la clave está en la *experiencia* y, en base a ella, se propone la descripción de los estados de conciencia que se aprehenden en la introspección

⁸⁶ En relación a esta cuestión Cfr. Marradi, Alberto (2011). Medición, experimento, ley: el silogismo científicista. En *Revista Latinoamericana de las Ciencias Sociales*. Vol. 1 N°1. https://memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.4826/pr.4826.pdf. Setiembre 2021. Este texto comienza de la siguiente manera: “En este ensayo quiero llamar la atención acerca de la expansión semántica que han sufrido en las ciencias sociales los tres términos del título. Esta expansión semántica tiene, a mi entender, una misma y única motivación: el deseo de imitar a las ciencias físicas. Medición, experimento y ley son las herramientas prácticas e intelectuales a las que una visión superficial atribuye el éxito de las ciencias físicas y su impetuoso desarrollo en los últimos siglos. Por lo tanto, se trata evidentemente de un caso de imitación debida a un complejo de inferioridad.”

⁸⁷ Para una excelente profundización de este tema, Cfr: Levinas, Emmanuel (2004). *La teoría fenomenológica de la intuición*. Ed. Sígueme.

Un concepto clave en la filosofía de Bergson es la *durée*, la duración, y si bien nunca explica o determina fehacientemente que es la *durée*, en la lectura de sus textos, nos va quedando claro a qué se refiere con este término.

Bergson considera que la conciencia no es estática sino todo lo contrario; la conciencia es dinámica. No hay un estado de la conciencia sino un fluir de ella, un discurrir constante. Todo es duración.

Este concepto, es consecuencia de sus análisis sobre el tiempo y nos dice que, como el espacio admite ser representado, trasladamos ese procedimiento al tiempo y, de alguna manera, lo reificamos. Lo que hacemos, de manera incorrecta, es otorgarle una dimensión espacial-representativa al tiempo y así es como nos confundimos. Se crea un tiempo que es adecuado para los estudios físicos pero esta forma de comprender el tiempo, es totalmente improcedente para la aprehensión de nuestra conciencia. Nuestra conciencia es cómoda y acepta fácil y rápidamente las representaciones reificadoras, y esta es una cualidad evolutiva. Si el ser humano no es capaz de reaccionar rápidamente a lo que la vida le trae a su conciencia, no hubiera evolucionado a lo que es hoy en día y por eso, dice este autor, aceptamos fácilmente este tipo de representaciones.

Todos/as podemos comprobar como la concepción física del tiempo no nos es muy útil para la comprensión personal del tiempo. Hay veces que nos parece que el tiempo “vuela” y otras en el que el tiempo “no pasa”. Cuando llegamos al viernes, creemos que la “semana pasó volando” y no podemos creer que ya estemos “cerca” de nuestro cumpleaños o “cerca” de Navidad; como dice el tango “Sentir, que es un *soplo* la vida, que veinte años no es nada...”. Todas estas expresiones, parecen darle la razón a Henri Bergson.

Distingue este autor entre intelecto e intuición. El espacio y el tiempo físico son productos de una *esquemmatización* elaborada por el intelecto, no son “real” como son estas letras escritas en esta pantalla. El intelecto solo es capaz de captar lo estático —¿la paradoja de la flecha de Zenón?—, el tiempo que fluye, en cambio, solo puede ser aprehendido por la intuición.

El tiempo, como *temps*, es el tiempo físico y el tiempo real de la conciencia es la duración, la *durée*.

La conciencia solo se capta como intuición y se comprende como duración, y si es difícil admitirlo, es por la influencia que ha ejercido sobre el pensar las ciencias físicas y la matemática, tal como nos dice Alberto Marradi ya citado. El tiempo físico tiene extensión, pero la duración

no; el tiempo físico, como el espacio, es cuantitativo; la duración es cualitativa y, finalmente, el tiempo es relativo –Einstein *dixit*–.

Como buen vitalista, Bergson incorpora el tema del cuerpo. Desde su análisis de la corporalidad humana, se va a distanciar del pensamiento de Descartes y su dualismo. Todo lo que no se expresa a través del cuerpo no puede leerse en la actividad cerebral porque el cerebro es cuerpo y no es meramente fisiología de modo que esta no puede llegar nunca a explicarnos que es la conciencia. Hay aquí un planteo muy actual en relación a los postulados de las neurociencias ¿Qué diría nuestro autor sobre este tema? Seguramente la rechazaría.

Lo decisivo para la conciencia es la atención puesta en la vida y que no se puede colegir de la fisiología ni de la biología. Para comprender estos fenómenos de la conciencia, es imprescindible asociar a la psicología con la filosofía y viceversa porque las dos estudian el espíritu humano; una orientada hacia las prácticas y la segunda interesada en descubrir la actividad creadora, concepto fundamental en la filosofía del autor francés.

La conciencia y la realidad son dinámicas lo que significa que están en permanente cambio. En su texto *La evolución creadora* afirma la vida como la base más profunda de toda la realidad cósmica; la vida, como es dinámica, está en constante evolución:

La duración es el continuo progreso del pasado que va comiéndose al futuro y va hinchándose al progresar... Buscamos solamente qué sentido preciso da nuestra conciencia a la palabra *existir*⁸⁸, y hallamos que, para un ser consciente, existir consiste en cambiar; cambiar, en madurar; y madurar en crearse indefinidamente a sí mismo. (Bergson 1973:18, 23)

La vida es conciencia y por eso no está determinada cuantitativamente como la materia inerte y solo puede ser abordada cualitativamente. El movimiento, como es dinámico, siempre es un movimiento creativo y por eso es evolutivo. El proceso de constitución de la realidad solo se puede pensar como una evolución creadora.

Así como Drisch postulaba a la entelequia como esa energía que posibilitaba la vida, Bergson, por su parte, postulara al *elan vital* como dicha energía, pero con la característica de que este *elan vital* no se mueve en una sola dirección, sino que es multidireccional.

El *elan vital* no está presente en la materia inerte y, si lo está, está inactivo. Es propio solo de los seres vivos, pero es en el ser humano donde halla su máxima expresión creadora. Acá, es posible encontrar cierta relación entre los conceptos de Arthur Schopenhauer en cuanto a la voluntad, Driesch y su *entelequia* y Bergson con su *elan vital*. La vida no es solo vida, sino que es una

⁸⁸ En el original.

dinámica impulsada por algún orden de “energía” o de “fuerza” vital que promueve una dinámica eterna, en tanto vida universal y no vida particular, que se exply en la duración.

El ser humano da forma al mundo porque es *homo faber*, y le da esta forma gracias a su aparato de pensamiento conceptual, pero corre el peligro de interpretar a toda la realidad de un modo estático. Esta tendencia del intelecto es neutralizada por la intuición que descubre la duración de la conciencia siendo este último concepto la forma de ser propia del *elan vital*.

El fluir del ser en una existencia que fluye en la duración, es la clave para entender la irreductible individualidad de los seres humanos que, para poder desarrollarse y evolucionar debe ejercer una solidaridad social y, en este punto, encontramos los contactos con nuestro tema.

El curso de la vida, como curso, no solo participa de las ideas vitalistas –al fin de cuenta es un curso *de la vida*– sino que gana en densidad, si lo puedo expresar así, por la duración.

La duración es mucho más que la sumatoria de los instantes; es un encadenamiento dinámico que deja que se exprese el *elan vital* y, al hacerlo, habilita las posibilidades existenciales que se materializarán en los acontecimientos que sobrevendrán en ese curso. Duración y *elan vital* develan el misterio de la vida y de la realidad, que están encadenadas, tal como lo intuyó Marcel. El *elan vital* no es una fuerza irracional como se puede creer erróneamente porque se expresa solamente en la conciencia.

La influencia de Bergson ha influido profundamente en casi toda la filosofía del siglo XX, y todo pensamiento que verse sobre el tiempo, la vida, el ser, la sociedad y la moral está influenciado de alguna manera por este autor.

La filosofía del obrar

La idiosincrasia del hombre y de la mujer occidental es proclive a la acción. Los griegos, especialmente Macedonia, con su expansión territorial hacia el Oriente y luego Roma y su conquista imperial a la que hay que sumarle su ingeniería, nos indican que no son culturas contemplativas, sino que se sienten cómodas en el obrar. Como es de imaginar, la filosofía no podía no reflexionar sobre la acción y el obrar.

Con la finalización de la IGM y la comprobación de los efectos catastróficos que podía traer la tecnología a la historia del mundo, las preguntas sobre el obrar y los problemas que genera, van a ir planteando desafíos al pensamiento. Si durante gran parte del siglo XIX, Europa fue descubriendo de qué se trataba la modernidad y la expansión imperial capitalista, una vez que la Comuna fue derrotada en París en 1871, se inicia una era de prosperidad que hizo suponer a

algunos/as pensadores/as que la carrera hacia el progreso y el desarrollo era imparable; pero sucedió Verdun y ese sueño se derrumbó finalmente en la batalla de Galípoli. Schopenhauer primero y Nietzsche después, ya habían anunciado algo.

Hacia el año 1893 se publica el libro *La acción* escrito por Maurice Blondel (1861-1949) en donde analiza el sentido de la acción del ser humano. Por su parte, William James, el pragmatista norteamericano también analiza la acción, pero desde una mirada orientada por la utilidad en tanto que Blondel analiza la acción como estructura del ser humano; para este autor, el ser es acción. James, situando a la utilidad como núcleo de la acción, ubica al ser humano en el centro de la realidad, idea que no comparte Blondel quien nos dice que la posición del hombre es *ex céntrica*, es decir, por afuera del centro. Como hombre religioso, todo el obrar del ser humano está encaminado hacia Dios.

Toda la reflexión de Blondel está dirigida a la búsqueda del sentido del obrar humano. En la acción que llevan a cabo las personas, subyace una *finalidad*; todos/as actuamos con un fin determinado lo que nos plantea la pregunta que se viene haciendo la filosofía occidental desde milenios y se resume en el problema del sentido de la vida; como veremos, es una perspectiva existencial pura.

Como buen creyente, Blondel dice que no puede ejecutarse toda acción a plena conciencia, pero esto no significa que, como ideal, no haya que obrar en lo posible *a* conciencia. Dios nos da el libre albedrío lo que entrañará una responsabilidad. Somos responsables por nuestras acciones y es esta responsabilidad la que nos brinda la clave para encontrar –si es posible– el sentido de la vida; de lo que se trata es de responder la pregunta si nuestra vida tiene o no tiene sentido. La respuesta del Blondel creyente está en Dios.

Dentro de nuestra vida, nuestras acciones pueden tener o no sentido, pero nuestra vida como totalidad no puede estar “dentro” nuestro –recordemos que la posición del hombre es *ex céntrica*– sino que el fin debe estar por “encima” de nosotros/as y ese fin es Dios.

En sus últimos años, Blondel fue comprendiendo que su filosofía fue variando y se fue acercando hacia la filosofía de la existencia, y es lógico que así sea porque analizar la acción es analizar la acción en-la-vida y todo lo que tenga a la vida como núcleo de un análisis no puede alejarse demasiado del vitalismo y, por consiguiente, de la existencia porque es esta el modo en que la vida se despliega en la temporalidad.

Finalmente, será con la indagación por el sentido, que el acercamiento al existencialismo se hará más patente. La filosofía del obrar y la filosofía de la existencia, tratan sobre el ser y de la

realidad. Ambas tienen conciencia de que el ser de la humanidad revela un sentido –mejor dicho, debería revelar un sentido– que no se hace fácilmente explícito en la conciencia.

El existencialismo ha sido receptivo a la filosofía del obrar, sobre todo en Heidegger que sí leyó a Blondel. La perspectiva existencial, con su análisis de la experiencia, no puede abjurar del obrar del ser porque es este obrar, revelado en la *praxis* el, “motor”, por decir así, de la existencia que, como ya se dijo, es dinámica pura por oposición a la estática.

Mientras vamos fluyendo en la existencia en nuestro curso de vida, vamos ejerciendo *praxis* y no podemos evitarlo. Desde niños/as, como nos dice Erik Erikson, nos enfrentamos a la generatividad vs, el estancamiento (Erikson 1993:240 y ss.) que es, según el esquema de este autor, la edad N° 7, de tal manera que o accionamos-obramos en nuestra vida o nos estancamos y morimos. Tan sencillo y tan claro como esta afirmación.

La existencia, entonces, es obrar.

La fenomenología

A lo largo de este escrito sobrevuela, por decir así, cierto espíritu filosófico que es el de la fenomenología. Si bien ya hemos dicho algo sobre ella, especialmente de Husserl, su creador, es momento de dedicarle algunas páginas habida cuenta de su importancia para este trabajo.

He optado por incluir a la fenomenología dentro de este capítulo titulado “Filosofías paralelas” y no darle su autonomía, porque mi interés estriba en el existencialismo y no en el análisis en profundidad de la fenomenología, pero, por la importancia que tiene para el tema que estamos desarrollando, he considerado que se merece las páginas que siguen; no obstante, no se incluirán todos los aportes que hace la fenomenología no solo a la filosofía sino a las ciencias sociales en general.

Edmundo Gustav Albercht Husserl nació en el año 1859 en el seno de una acomodada familia judía en la ciudad de Prossnitz, hoy llamada Prostějov en la región de Moravia que pertenecía a Austria y que hoy pertenece a la República Checa.

Sus primeros estudios estuvieron orientados hacia las matemáticas en la Universidad de Leipzig en el año 1876 y en la Universidad de Berlín en el año 1878 obteniendo su doctorado en el año 1883 con una tesis titulada “Contribuciones al cálculo de las variaciones” que, como se puede ver, no tiene mucha cercanía con lo que el mismo Husserl desarrollaría *a posteriori*. Podemos notar que la filosofía se ha nutrido y profundizado con el aporte de algunos matemáticos como Husserl pero también como Wittgenstein.

En el año 1884 recibe clase del sociólogo Franz Brentano (1838-1917) que tendrá un impacto decisivo en su obra.

Con Brentano realizó cursos de psicología y de filosofía que se llevaron a cabo en la ciudad de Viena. De este autor tomará un concepto muy importante que es el de la *intencionalidad* de la conciencia de la que ya se dio cuenta precedentemente. Luego de esta experiencia, se dirigió a la Universidad Martín Lutero. En esta Universidad, estudio con Carl Stumpf, discípulo de Brentano, y escribió dos obras que serían muy importantes por sus consecuencias para su carrera: *Sobre el concepto del número* y *Filosofía de la aritmética*, la primera escrita en el año 1887 y la segunda en 1891. A partir de estos textos, Husserl comienza a trabajar en el campo filosófico y, en el año 1900, publica sus *Investigaciones lógicas*. El interés de Husserl era determinar una base epistemológica para la filosofía; pretendía que se considerara a la filosofía una ciencia *estricta*; para cumplir este objetivo, se debería basar en el método que él denominó fenomenológico.

Su carrera académica lo llevo al rectorado de la Universidad de Friburgo donde tuvo como alumno a Martín Heidegger quien le dedica su obra magna *Ser y Tiempo*, aunque años después se plantearan diferencias entre estos dos grandes filósofos.

Con la llegada del nazismo al poder y por su condición de judío, Husserl fue apartado de todos sus cargos. Fallece el 27 de abril de 1938 en la ciudad de Friburgo en Alemania dejando más de cuarenta y cinco mil páginas. Este tesoro de la filosofía del siglo XX, está a resguardo en la Universidad de Lovaina en el Archivo Husserl. Algunas de sus obras más conocidas son: *Ideas relativas a una Fenomenología Pura y a una Filosofía Fenomenológica* (1913), *Meditaciones cartesianas* (1931), *La crisis de las ciencias europeas y la Fenomenología trascendental: introducción a la Filosofía Fenomenológica* (1936).

Husserl parte de una perspectiva neokantiana (Delfgaauw 1965:128). Su propia formación como matemático y su vocación por la filosofía, lo impulsa a fundar en principios filosóficos, los problemas teóricos propios de su ciencia. Por este camino, llega a la idea de que hay que abordar los problemas teniendo un método que le permita acceder a los fenómenos y es por este principio que aún no hay consenso entre los/as fenomenólogos/as en si la fenomenología es una ciencia o un método. Ahora, bien ¿Qué es un fenómeno?

Fenómeno proviene del griego *phainomenon* que significa “lo que aparece” y designa a lo que se manifiesta *directamente* a los sentidos, sin intermediación y que es objeto de observación empírica. En Platón, el fenómeno designa las apariencias en cuanto lo sensible, pero esta no es

la “verdadera” realidad. Recordemos el famoso mito de la caverna expuesto en *La República* (1986)

En Kant, el fenómeno es la realidad tal cual se presenta y la conocemos y se da a la conciencia en las formas *a priori* de la sensibilidad y del entendimiento que son aplicadas a las intuiciones empíricas. Estas formas no son reales en sí mismas, sino que son imágenes, apariencias diferentes al *noúmeno* que es la cosa-en-sí, inabordable por el conocimiento humano. La distinción que plantea el filósofo de Königsberg entre fenómeno y *noúmeno* permite comprender porque Kant denomina idealismo trascendental –retengamos este concepto– a su doctrina; el espacio, el tiempo y las categorías son condiciones de posibilidad de los fenómenos de la *experiencia* y no propiedades *reales* de las cosas en sí mismas. Al ser humano, solo le es dado el conocimiento de las apariencias fenoménicas.

Para Husserl, en consonancia con Platón y con Kant, el fenómeno es todo lo que, de un modo u otro, se nos hace *presente* en la conciencia; tanto lo que es resultado de la fantasía como de la realidad: lo ideal como lo real.

Para poder comprender la realidad del mundo, lo importante es poseer un *método* –de aquí parte la consideración científica que pretende Husserl– que no falsifique los fenómenos y que permita *describirlos*, tal como aparecen a la conciencia. Para cumplir este propósito, es menester abordarlos sin prejuicios, sin ideas preconcebidas. Se deben ignorar todas las ideas, todas las teorías, supuestos y prejuicios para poder captar a los fenómenos tal como son. De estos supuestos nace la famosa frase “ir a las cosas mismas” que es la síntesis, podemos decir, del método fenomenológico.

No hay que creer que para el Husserl del primer período solo hay formas, “apareceres”, como propone el idealismo. De aceptar esta idea, sería contradecir el principio mencionado precedentemente que indica que, para captar y comprender al fenómeno, debemos abjurar de las teorías, incluso de ese idealismo; la fenomenología quiere ser pre-teórica, pero tampoco significa aceptar directamente el realismo ya que la realidad también puede aparecer “ocultada”, “deformada” por los sentidos. La fenomenología pretende situarse antes o delante de la distinción entre realismo e idealismo. Veremos que esta dicotomía es un tema abordado por muchos fenomenólogos/as.

Para comprender a los fenómenos es preciso encontrar un hilo conductor metodológico. No serviría mucho a la ciencia describir a los fenómenos en sus aspectos peculiares –aunque para la sociología sí serviría porque eso nos permitiría captar, procesando los datos, la generalidad en que se manifiestan estos aspectos–; lo que importa es captar lo *esencial* de estos fenómenos.

Aquí, sostengo, Husserl queda atrapado en uno de los problemas centrales de la filosofía de la cosa y que se sintetiza en la pregunta sobre las esencias.

Tiendo a pensar que no hay esencias ni substancias como aquel elemento o concepto que permite ser a la cosa lo que es; en todo caso, y a riesgo de sostener un principio del empirismo radical, las cosas se manifiestan en una realidad que es captable ¿intencionada? por la conciencia, y si hay o no hay esencias o substancias, no somos capaces de saberlo porque nuestro aparato cognitivo, no está capacitado para ello. Si, como afirmó Kant, la cosa-en-sí es inabordable por la conciencia del ser ¿Qué sentido tiene procurarla? De lo que se trata, es de separarnos de la abstracción especulativa y teórica y confiar en la intuición (Levinas, Marcel, Bergson)

Husserl tomará de su maestro Franz Brentano, la idea de la *intencionalidad de la conciencia*; esta no se aprehende nunca en sí misma de un modo inmediato y directo. La conciencia siempre está enfocada sobre lo que es la conciencia y este es el concepto de intencionalidad; la conciencia intenciona el mundo; lo atrapa, lo capta en sí misma.

Las observaciones, los conceptos, las representaciones, las imágenes, etc., siempre son intencionales y están *dirigidas* a algo; tener conciencia es tener conciencia de *algo*. El análisis de esta intencionalidad nos lleva a descubrir a la conciencia. No debemos confundir, empero, esta intencionalidad como una prueba de realismo, sino que la perspectiva de este autor está sostenida por el idealismo, aunque no del idealismo kantiano. Lo que tenemos en Husserl a partir de la idea de la intencionalidad de la conciencia, es una *tendencia* hacia el idealismo, aunque, como dicen sus críticos/as, nunca pudo desembarazarse completamente de Kant.

Para poder captar-intencionar al fenómeno tal cual él se presenta, es preciso poner “entre paréntesis” desconectar el mundo exterior; no nos sirve con el “darnos cuenta de” este mundo porque corremos el riesgo de falsearlo. Retomo aquí la idea presente en Arthur Schopenhauer cuando refiriera al Velo de Maya como una especie de “trampa” de los sentidos y de la realidad sensible que nos engaña en nuestra captación de la realidad. Para superar esta cuestión, hay que aplicar la *epoché* –que es una especie de duda, pero no metódica a la manera de Descartes– que es la clave para entender la reducción fenomenológica.

La primera reducción que se efectúa es la eidética que nos permite conocer el *eidós* del fenómeno. La eidética se refiere a la esencia de las cosas en tanto que *eidós* se refiere a las formas. *Eidós* también aparece como ideas:

Una primera extensión natural del sentido originario de *idéa* y de *eidos* es por tanto el de “figura” y de “forma”, entendiéndose con estas palabras siempre el *aspecto exterior*⁸⁹ de la cosa vista. (Di Camillo 2016:12)

La segunda reducción es la reducción trascendental que verdaderamente pone entre paréntesis a toda relación entre fenómeno y mundo exterior. Con estas dos reducciones se alcanza la conciencia trascendental que es una expresión singular de la conciencia empírica. La fenomenología a través de la *epoché* y de la reducción trascendental, va confirmándose más como un método que una teoría y va preparando el terreno, por decir así, a la investigación científica tal como pretendía Husserl.

El problema que se le presenta a la fenomenología a partir de la reducción trascendental, es el peligro de caer en un solipsismo ya que si yo parto de mi conciencia para descubrir desde ella la conciencia trascendente ¿hay algo más que ella?

Husserl va a preguntarse qué es el mundo concreto en que se encuentran las personas, ese mundo lo definirá como mundo de vida (*lebenswelt*)⁹⁰ que es el mundo de la “concretud” relegado por la reducción eidética. Este mundo concreto, como *lebenswelt*, es resultado de la historia –¿influencia de Dilthey?– y solo puede comprenderse a partir de su desarrollo histórico.

Todo ser humano posee, entonces, su *lebenswelt* y en él se desarrolla su curso de vida. *Lebenswelt* y curso de la vida están íntimamente relacionados, y tanto es así que no podemos pensar a uno sin el otro. El mundo de vida le proporciona al curso de vida, una especie de “justificación”; quiero decir, el mundo de vida, como mundo concreto, es el mundo en donde el ser fluye en su existencia, y este fluir asume una forma –un *eidos* si se me permite– que se concretiza en el curso de la vida.

La intencionalidad se va a ir haciendo cada vez más dudosa en el pensamiento de Husserl a medida que va profundizándose la tendencia a pensar que la tarea de la fenomenología es la de describir los contenidos de la conciencia como tal; se da, en consecuencia, una anfibología o una ambivalencia que es característica de Husserl y que se manifiesta en la tensión entre el idealismo que considera que la conciencia es la única realidad susceptible de ser investigada o, como sostiene Heidegger, su discípulo, que la intencionalidad *ya está* en el mundo desde un principio.

Husserl nos dice que advenimos a un mundo que nos preexiste. En este mundo *ya están* las palabras que designarán a los fenómenos.

⁸⁹ Las latinas me pertenecen.

⁹⁰ Más adelante, se darán precisiones sobre el mundo de vida.

Si aceptamos esta premisa, podemos plantear que la intencionalidad de la conciencia también es la confirmación de una sedimentación histórica de significados legados al presente por las generaciones pretéritas, y si bien no hay impugnación lógica a la intencionalidad, de aceptar este aserto, le extraemos a la intencionalidad alguna originalidad. Ella intenciona los objetos del mundo concreto, pero no lo hace de una manera ya presente en la realidad. La intencionalidad de la conciencia entonces ¿Qué es? Es la captación cognitiva del mundo y de las cosas que habitan en él, a partir de nominaciones conceptuales significativas que *ya están* dadas por un proceso de arrastre y sedimentación más un *plus* propio de la situación histórica y personal de la conciencia particular del existente situado en sus circunstancias. Desde este punto de vista, podríamos plantearnos cuánto de original hay en la intencionalidad y cuánto de tradición legada.

A Husserl y a su fenomenología también se le presenta otro problema que radica en ¿cómo es posible descifrar y conocer las esencias si la conciencia solo puede captar a los fenómenos y estos, a su vez, son extremadamente variables? Por medio de la reducción trascendental, la conciencia corre el riesgo de convertirse en *conciencia abstracta* que ya no se relaciona con la conciencia directa y concreta. Hay acá, como se puede apreciar, un problema ligado a la intencionalidad pues esta no se deja ensamblar *vis a vis* con la empiricidad del mundo

Sea por el camino que tomemos, Husserl nos presenta desafíos que él mismo fue asumiendo a lo largo de sus obras. Hay una tensión entre realismo e idealismo que solo puede ser superado, y no en su totalidad, con el estudio profundo de su obra que todavía no ha sido totalmente traducida al castellano.

Otro autor que fue fuertemente influenciado por estas ideas ha sido Max Scheler (1874-1928) de quien Heidegger dijo que fue “la potencia filosófica más fuerte de la Alemania de hoy”.

Scheler nace en Munich. Hijo de padre y madre judía, se bautiza en el catolicismo en el año 1889. Realiza estudios de medicina en la Universidad de Munich pero se traslada a la Universidad de Berlín en donde estudiará filosofía y sociología junto a Simmel, Dilthey y Stumpf. En el año 1897, presenta su tesis doctoral titulada “Contribuciones a la determinación de las relaciones entre los principios lógicos y éticos”. En el año 1900 es nombrado *Privatdozent* en la prestigiosa Universidad de Jena. Algunas de sus obras son: *El resentimiento de la moral* (1912), *Rehabilitación de la virtud* (1913), *Fenomenología y teoría del conocimiento* (1913-1914).

La filosofía de Scheler está fuertemente influenciada por su fe cristiana y su relación con la Iglesia; su carácter religioso siempre está presente. Su pensamiento filosófico está centrado en la implicación del ser con Dios. Esta relación con la Iglesia católica, no durará toda su vida. En sus años maduros, romperá con esta institución.

Al igual que algunos de los filósofos que estamos analizando, la obra de Scheler no es una obra sistemática como fue la de Husserl. Sus libros siempre son un poco fragmentarios e ilustran de diferentes modos los problemas centrales de la filosofía: ¿qué es el hombre? ¿Cómo se relaciona con Dios?, etc.

A diferencia de Husserl, para Scheler el método fenomenológico es solo un medio para conocer el ser del Hombre. Su pensamiento es más material que formal; le interesa descubrir la “concretud” del ser y esta actitud lo lleva a buscar una posición ética en la realización de los valores. Como la ética no es solo formal, debe tratar de definir los valores reales del ser humano y debe estar, por ello, unida a una antropología filosófica, y, como todos los valores se relacionan de alguna manera con Dios, toda antropología es filosofía de la religión. Scheler intenta fundar lo relativo –que es lo concreto– en un Absoluto trascendental que es Dios.

El pensamiento religioso de Scheler le indica que los valores no son creados por los seres humanos, sino que existen con independencia de estos. El ser humano solo los reconoce como tales y debe realizarlos en su realidad concreta. No se trata, en consecuencia, de saber que debemos cumplir con nuestro deber, sino que también debemos saber *cuál* es nuestro deber. Hay aquí, como se puede apreciar, de la misma manera que en Kierkegaard, Jasper y Marcel, una apelación a la responsabilidad personal de las personas. La vida es un don, un regalo divino y entraña una responsabilidad. El ser es responsable de su vida y esta responsabilidad es la causa de su libertad. Porque es responsable es libre. El curso de la vida no será, entonces, solamente un curso vital sino el modo de acceder al favor divino que, en términos cristianos, significa la obtención del Paraíso. Durante nuestro curso de vida se nos presentarán posibilidades que deberán ser respondidas con responsabilidad y, para ello, es pertinente poseer una ética social que incluya al Otro como Ser Divino, como Criatura Divina a la que hay que considerar, respetar y amar.

A tono con el pensamiento fenomenológico, pero también existencial, la filosofía de Scheler aspira a conocer lo concreto y no, como se sostenía, contentarse con lo abstracto.

La filosofía debe ir al encuentro de la realidad concreta de las personas y del mundo. Los seres humanos sin el mundo, somos una abstracción irreal. Hay aquí, un punto de contacto entre la filosofía de Scheler y las ciencias sociales, especialmente la sociología. Propone que hay que comprender al ser humano *situado* sobre un fondo del mundo y que hay que estudiar la relación yo-tu, el proceso de realización personal con los demás. En este punto, hay una distancia con Sartre.

Un autor que cabe la pena analizar, es Maurice Merleau-Ponty.

Maurice nació el 14 de mayo de 1908 en Rochefort sur Mer en Francia. Hizo sus estudios universitarios en *L'École Normales Supérieure* de París entre 1926 y 1930 donde tuvo como compañero a Sartre, a Paul Nizan y Raymond Aron, tres importantes intelectuales franceses. Una vez graduado, comenzó a dar clases en la Universidad de Lyon, en la Sorbona y luego en el *Collège de France*. En el año 1945, publica la importante obra titulada *Fenomenología de la percepción* en donde se puede apreciar la influencia de Husserl y de la psicología de la Forma (*Gestalt*). En el año 1945 funda, junto a Sartre y Simone de Beauvoir la revista *Tiempos Modernos* que tuvo una gran influencia en el pensamiento de la Europa de la posguerra.

En su libro *Fenomenología de la percepción* Merleau-Ponty trata de sacar las consecuencias de la *situación del ser humano como conciencia del mundo*.

Para este autor, el cuerpo es una cuestión que debe ser abordada por la filosofía ya que considera que el ser está orientado por su cuerpo y que este es su vinculación con el mundo; el ser humano es, entonces, una entidad corporeoespiritual. La conciencia del ser tiene una estrecha relación con una perspectiva corporal, incluso fisiológica, y, por su parte, el cuerpo no solo es materia cárnica, sino que es también espíritu.

Desde el punto de vista de Merleau-Ponty el ser no se revela ni como puro espíritu ni como puro cuerpo sino como una forma peculiar de ser que presenta los dos aspectos; conciencia y corporeidad, rompiendo la dualidad escindida de cuerpo y conciencia como planteaba Descartes.

La filosofía de Merleau-Ponty rechaza de la misma manera el empirismo y el racionalismo; al primero porque solo atiende a la mera observación desde los sentidos y al segundo porque solo se ocupa de la formación y derivación de conceptos desde la razón. Es debido a este rechazo, que este autor recurre al método fenomenológico para que se revele el fenómeno del ser en la forma de su *pura* aparición. A través de su investigación sobre la percepción, llega a la conclusión de que el ser es tanto conciencia como corporeidad. Es esta unidad cuerpo-conciencia la que nos explica la estructura ontológica del ser; una unidad en la diversidad; cuerpo y conciencia, al contrario de lo que postulaba en su momento René Descartes.

Esta unidad cuerpo-conciencia-percepción ubica al hombre como ser-en-el-mundo lo que significa que su libertad, es una libertad situada en un tiempo histórico, aquí y ahora que contribuye a dotar a este ser de su particular singularidad.

Como se viene viendo, el tema de la libertad es fundamental y nuclear en el planteamiento fenomenológico y existencial y ya, a esta altura del escrito y después de analizar y conocer un

poco el pensamiento de algunos filósofos, podemos formularlos las siguientes preguntas: ¿es la libertad lo más supremo de la existencia humana hasta el punto de considerar que el ser solo es una *función* de ella? La libertad ¿es previa al ser?, ¿el ser está al servicio de *su* libertad? ¿La libertad es *previa* a la existencia? ¿hay realmente libertad o esta no es más que otra categoría de la conciencia? Pero, también podemos formularnos otras preguntas: ¿está la libertad en función de la sociedad con las demás posibilitándola? Y, en esta posibilidad ¿está implicado Dios? Si la respuesta es afirmativa, la vida sí tiene un sentido y en esta afirmación encontramos a Marcel, a Jasper y a Heidegger, en tanto que, en la afirmación sobre el absurdo de la existencia, tenemos a Sartre y a Merleau-Ponty. Para los primeros hay una realidad religiosa que es la que le dona sentido a la existencia vía trascendencia, salvación y el Tú absoluto que es Dios.

Por último, cabe mencionar a dos filósofos españoles que han tenido alguna influencia en la Argentina y ellos son Miguel de Unamuno y José Ortega y Gasset.

Miguel de Unamuno nació en Bilbao el 29 de setiembre de 1864. Fue catedrático de griego y de literatura española y, posteriormente, fue rector de la Universidad de Salamanca.

Miguel de Unamuno fue un prolífico y diverso autor que abarcó géneros múltiples como la poesía, la novela, cuentos, ensayos y, obviamente, escritos filosóficos muy influenciados por su fe. Dueño de un temperamento inconformista arremetió contra el espíritu de Europa y contra la política de su país.

Sus obras más conocidas en el campo de la filosofía son *Del sentimiento trágico de la vida* publicada en el año 1913 y *La agonía del cristianismo* publicado en francés en el año 1925.

Si hay una palabra que pueda designar la obra filosófica de Unamuno es contradicción. En una misma obra, aparecen ideas que se contradicen y esta contradicción no significan “errores” que cometa, sino que es la auténtica expresión del mismo ser que es contradictorio; el ser es una contradicción. Este escrito, como se dijo en la introducción, no está exento de contradicciones porque, si la realidad es absurda ¿Por qué no habría de haber contradicciones en su análisis? Desde una perspectiva irracionalista, la contradicción devela “algo” que se resuelve en su contradicción; esa es la propuesta casi poética de las paradojas filosóficas.

El ser se revela en su “concretud” singular porque es conciencia singular. La conciencia se reconoce por su intento de escaparse de sí misma, pero ¿Por qué debe escaparse? Pues porque la conciencia del mundo *no* es el mundo, y para captarlo/comprenderlo en lo que él es, debe trascenderse a sí; debe dejar de ser autoconciencia para ser conciencia de..., pero, como no

puede evadirse de sí —otra vez la angustia— nace ahora la *agonía* y de allí el sentimiento trágico de la vida que, ya lo sabemos, es una constante en el pensamiento existencial.

Esta angustia agónica se hace aún más profunda cuando se enfrenta a lo ineluctable de la existencia que es la muerte, que es otro tema del existencialismo. Lo propio del ser humano es esta lucha que lo tendrá como perdedor en dos frentes, contra la muerte y contra la vida, y estas dos luchas se dan al mismo tiempo.

Para Unamuno, como el ser lucha contra la vida y contra la muerte, no tiene otro fin que el sufrimiento y el dolor; el dolor y el sufrimiento nos revelan el verdadero ser de la vida. Ser consciente es hacerse uno/ mismo/a en el dolor de existir, pero también, aunque no lo diga Unamuno, la felicidad que nos proporciona la existencia, también contribuye a hacernos a nosotros/as mismos/as.

El ser humano se descubre por y en la agonía de existir y alcanza lo que le es propio que es su existencia reflexiva que lo determina como uno/ mismo/a, pero ser uno/a mismo/a no nos excluye del mundo.

Unamuno nos dice, de una manera muy poética, que no se trata de ser uno/a mismo/a sino *serse, hacerse, serlo todo* y por ello, nuevamente ahora desde esta particularidad, el ser se encuentra desgarrado entre sí mismo y el mundo, y en esta cuestión no hay reconciliación. Otra vez el sentimiento trágico de la vida.

Esta posición no significa que los seres humanos debamos renunciar al mundo como sucede con los monjes orientales o incluso alguna orden monástica cristiana, por el contrario, *no se puede ser sino es en relación con los/as demás*. No podemos ser personas sin darnos cuenta que *somos* seres singulares por nuestra autoconciencia, pero tampoco es posible conciliar la autoconciencia con el ser social y aquí es posible notar una de los modos en que Unamuno nos presenta la contradicción que, según mi modo de ver, es sintética ya que, abordarla *qua* contradicción, nos permite comprender la síntesis de ella; un poco a la manera hegeliana.

Finalmente, el ser no puede pensarse sino como un ser *siendo*, me hago ser *haciéndome* y de allí la importancia de Unamuno para comprender el curso de la vida existencial ya que hacer-se, es posible solo en el curso de nuestra vida.

La filosofía ha querido liquidar estas contradicciones negándolas y le corresponde al filósofo y poeta español reconocerlas y abordarlas desde su pensar.

Unamuno falleció en Salamanca el 31 de diciembre de 1936.

El otro pensador, periodista y filósofo que debemos conocer es José Ortega y Gasset.

Ortega y Gasset nació en la ciudad de Madrid el 9 de mayo de 1883. Curso filosofía en España y en Alemania y fue nombrado catedrático en la Universidad de Madrid. En el año 1945 fundó el Instituto de Humanidades. Junto a su rol académico, Ortega y Gasset fue un prolífico y comprometido periodista fundando en el año 1923 la “Revista de Occidente”.

Escribió casi toda su obra en formato de ensayo siendo las más importantes *El tema de nuestro tiempo* (1923) y *La rebelión de las masas* (1929).

En sus inicios, Ortega y Gasset fue formado dentro de las filas del idealismo alemán, pero luego optó decididamente por el realismo. Frente al *cogito ergo sum* de Descartes, formula “Yo soy yo y mi mundo (mis circunstancias)”. Lo que quiere dar a entender con esta frase, que el yo no solo no puede evadirse, sino que, desde sus inicios, está *involucrado* en el mundo, y en este mundo es donde transcurre su existencia en el modo del curso de vida.

La filosofía trata sobre la vida, pero no en el sentido biológico, sino en el sentido plenamente humano del término. No hay ninguna contradicción entre pensar y vivir. Estar en el mundo (Rodolfo Kusch), es el modo de existencia propio del ser humano y es este estar la base de las experiencias del mundo; experimentamos/vivenciamos el mundo porque estamos en él, y estamos abiertos a las posibilidades que el mismo transcurso del tiempo –la duración de Bergson– nos propone. Estas posibilidades lo son por nuestra condición de yecto (Heidegger).

La situación, el acto, de estar en el mundo no impide la vida sino todo lo contrario. Este *estar* en el mundo le brinda al ser la posibilidad de ser él mismo de un modo propio y de un modo impropio. En el primer caso está realmente en sí mismo, en el segundo, en cambio, está enajenado de sí mismo, fuente de su angustia.

El ser vive impropriamente en el mundo si les da a las cosas una existencia por sí mismas desligadas de su vinculación consigo; es como si esas cosas, por arbitrio del ser humano, se independizaran del ser que les otorga, por decir así, ese modo de existencia. Si lo hace de esta manera, lo que está haciendo en realidad es abstraerlas de su “concretud”. Las cosas solo son concretas en su esencial relación conmigo mismo y solo cuando yo las vivo/vivencio/experimento puedo vivir de manera propia. Las cosas poseen una utilidad para el ser y en esta utilidad se funda una relación; las cosas son utensilios útiles para la producción y reproducción de la vida. Cuando considero a las cosas con una autonomía fuera de mi conciencia, no solo las autonomizo de modo artificial, sino que yo mismo comienzo a depender de ellas y me alieno en esa artificialidad. Hay aquí un planteo estoico que forma parte, pienso,

de los existencialismos. No debemos olvidar que estos/as pensadores/as escribieron en una época histórica, particularmente Europa, en donde la utopía se alejaba cada vez más. La izquierda estalinista, la derecha fascista y el liberalismo egoísta, no satisfacían los ideales de la modernidad.

Es por esta vía que Ortega y Gasset intenta superar el vitalismo y racionalismo que lo preceden y realizar una síntesis que asuma al realismo y al idealismo en un solo concepto para poder superar la contradicción entre sujeto y objeto ya que no considera que cada una de estas partes sea un absoluto autónomo, sino que siempre están en relación. Ortega y Gasset entiende que todo ser humano es un punto de vista sobre el universo; que ve ciertos aspectos, pero deja de ver otros. Cada uno/a de nosotros/as estamos enfocados/as hacia aquella parte o aspecto de la realidad que responde a su propia estructura definiendo cada cual su propia perspectiva. Hay aquí, creo, una mirada relativista que se define como perspectivismo o doctrina del punto de vista.

Ortega y Gasset es un pensador de la acción relacionándola con el pensamiento. El ser humano al actuar encuentra su propio ser espiritual (comparar con la filosofía del obrar). Pensamiento y acción no están enfrentados, sino que se interpenetran uno a otro.

Esta consideración por la acción, lo lleva a plantear que vemos en la historia al ser activo y pensante, pero esta no se realiza pasándolos por encima, sino que es labor de los propios seres humanos, pero esta no es una visión como la del materialismo histórico. El ser humano, en su historia, está implicado en la totalidad del mundo; la historia es la resultante de sus decisiones y el ser no decide libremente. Es el campo de batalla de la naturaleza y el espíritu que se forma en el ser humano.

Ortega y Gasset nos indica que el hombre no posee esa libertad que sí posee en Sartre, y no la posee porque está condicionado por sus circunstancias vitales. Estas circunstancias, entendidas como una condición o una característica propia de una situación en particular, y no de otra, se impone conjugada con la capacidad de decisión propia de cada ser. En esta conjugación entre ser y circunstancias, se desarrolla el curso de la vida y la existencia de cada uno/a de nosotros/as.

Quedará por resolver la cuestión de si el curso de la vida es una circunstancia más o, por el contrario, nos brinda la posibilidad de que las circunstancias emerjan y se cristalicen para que influyan, ya como puntos de inflexión, en nuestro curso de vida particularizándolo.

Hasta aquí, se ha presentado un relevamiento del pensar de algunos filósofos de la modernidad que plantearon, desde una posición original marcada por el irracionalismo, el vitalismo y una fuerte crítica social, el pensamiento hegemónico occidental del siglo XIX y de la primera mitad del siglo XX.

Con contradicciones, lagunas, muchas dudas y un poco de poesía, dejaron planteado que la filosofía debía ser una ciencia estricta fundada en la realidad y que su fin es develar que es el ser y la existencia humana. Encontraron que el ser se define en su “concretud” pero, al hacerlo, abrieron la puerta a especulaciones no muy felices en el sentido de que ser un ser concreto que se define por sus situaciones y por sus contingencias, lo expone a una soledad para la que no está preparado. La cultura, precisamente, y todos sus “ingredientes”, son una especie de salvoconducto para aminorar la angustia que surge ante la comprobación de su autónoma existencia en un mundo que no “sabe” que el ser existe.

Acá se presenta un “Gran Tema” para la especulación filosófica y existencia que puede brindar algunas claves para develar la angustia.

El ser humano es el ser que se piensa a sí mismo desde sí mismo, pero habita y vive en un mundo que no “sabe” ni “tiene conciencia” de que el ser humano es. Esta es la condición de yecto que es la prueba de su soledad cósmica y se emparenta, creo, con la postulación freudiana de que el ser humano no puede probar que es una Criatura Divina. La fe para los/as creyentes, es la única alternativa –y no tanta– para solucionar esta cuestión.

Estamos solos/as en el cosmos y a nadie le importa.

El ser, entonces, se encuentra solo en un mundo intersubjetivo existiendo por sí mismo en un fluir temporal que asume el formato de un curso de vida en donde suceden acontecimientos, muchos inevitables, que fortalecen su “concretud” singularizándolo. En este recorrido, se va haciendo haciendo-se a sí mismo en relación con los demás que, contradictoriamente, lo acompañan, cada cual cumpliendo su proyecto existencial.

Ante la adquisición de la certeza de que es un ser que “viaja” hacia su muerte, que es también inevitable, surge ese sentimiento nauseabundo que es fuente de su angustia.

Ante esta evidencia, se le presentan, al menos, dos alternativas; existir sabiendo lo que es la existencia –el modo auténtico– o confiar que verdaderamente hay un Dios ¿todopoderoso? ¿bromista? que es el origen del sentido de *su* existencia en el tiempo y en esta tierra.

La filosofía, ante este hecho, se queda muda y transforma la solución a este dilema en un desafío que cada uno/a de nosotros/as debemos resolver.

RASGOS PRINCIPALES DE LOS EXISTENCIALISMOS

Toda filosofía es el fruto de tres fuerzas convergentes:
la luz de un espíritu, la tradición de un grupo de ideas,
la influencia de una época dada.
D'Áthayde.

Como hemos podido ver en los capítulos precedentes, es posible encontrar en los filósofos clásicos de la antigüedad, algunos rasgos del pensar existencial; y esto es así, porque la filosofía, en general, siempre se ha preocupado por lo que es la vida y, al menos desde Parménides, por el ser. El saber, el ser y la vida, son las primeras ideas que los filósofos de la Antigüedad se propusieron descifrar. No debe llamarnos la atención que, en la lectura de los clásicos, encontremos algunas ideas-base de los existencialismos.

Más allá de estas iniciales consideraciones, la perspectiva que estoy utilizando comienza posiblemente con el idealismo kantiano y con Hegel, pero empieza a tomar forma con Arthur Schopenhauer y Federico Nietzsche quienes prepararon la tierra para que un pastor danés, un poco maltrecho físicamente y refractario al pensar de su época, sentara las bases formales del existencialismo; me refiero a Soren Kierkegaard. En los inicios de este trabajo, se ha hecho alguna mención.

Los existencialismos tienen la virtud de situar al ser, ese escurridizo concepto que pretende suplantar de modo sofisticado y un tanto *snob* al ser humano viviente —en la época clásica y antes de la lucha por la igualdad de los géneros se lo definía como “Hombre”— *en la vida y en el tiempo* como un *cuerpo vivo* que no puede evitar poseer ciertas características. Veamos algunas:

- Adviene a un mundo de características fenomenológicas que lo preexiste y que contiene “todo” (los útiles a la mano) que deberá utilizar para producirse y reproducirse. Esta es su *condición determinante*, su materialismo. El ser humano, por esta condición, es un ser concreto, no es un ser abstracto. *Está* en el mundo en su “envase” cárnico. No es una entidad virtual.
- Su advenimiento, es su condición de *poder ser*, es decir, como adviene en el estado de yecto, está *obligado/a* a elegir qué hacer. Ante él/ella se despliega una serie más o menos enlazada de posibilidades y deberá elegir una o unas que, al concretarse, lo/a definirán singularizándolo/dola.
- Este procedimiento obligatorio y necesario definido por la elección de las posibilidades que se concretan, asumirá el modo de un *curso de vida* que definirá su *modo de existencia*.

- No obstante, la singularidad y originalidad dada por su particular modo de existencia determinada por su curso de vida, su existencia no será muy distinta de la de otros seres con los que se relaciona en este mundo intersubjetivo. Le acontecerán sucesos generales que le suceden a la mayoría de las personas, ya sean coetáneos/as y predecesores/as indicados en nacer, educarse, trabajar, enamorarse, enfermarse, morir, etc., sin embargo, más allá de esta generalidad, cada ser significará cada uno de estos aconteceres de acuerdo a su propio proyecto y trayecto existencial. El ser humano, *qua* ser, es la confluencia de lo general y de lo particular.
- Existirá en un aquí y un ahora (*hic et nunc*) junto con otros/as existentes reales y concretos como él/ella habitando el mismo mundo.
- Será resultado de la toma de sus elecciones más las contingencias esperables y una pizca de lo indeterminable-azaroso.
- Desarrollará su existencia en una realidad compartida intersubjetivamente. El ser humano no está solo/a en el mundo.
- Se irá haciendo un real existente concreto estando en-el-mundo fenoménico. Será lo que sus decisiones hagan de y con él/ella.
- Finalmente, fallecerá.
- Etc.⁹¹

Se planteará a continuación, lo que Tristán D´Athayde, seudónimo de Alceu Amoroso Lima (1893-1983 Petrópolis, Brasil)⁹² llamó en la primera mitad del siglo XX el Dodecálogo Existencialista. Mucho de lo que se escriba en este capítulo, está inspirado en este autor.

D´Athayde establece, a través de primacías, los rasgos de los existencialismos. Veamos cuales son:

- Primacía de la existencia sobre la esencia.
- Primacía de lo concreto sobre lo abstracto.
- Primacía de lo particular sobre lo general.
- Primacía de la acción sobre el pensamiento.
- Primacía de la presencia sobre la ausencia.

⁹¹ El etcétera es una expresión que se patentiza en esta cláusula para expresar que, la lista detallada que se reseña, no está completa no pudiéndose saber qué sigue, pero sí se sabe que sigue. Es un recurso de la escritura para señalar que aún puedan faltar algunos ítems en las listas.

⁹² Amoroso Lima fue un importante filósofo católico nacido y fallecido en Brasil fundador de la Democracia Cristiana Brasileira. <https://es.catholic.net/op/articulos/44465/cat/418/alceu-amoroso-lima-un-fundador-de-la-democracia-c.html#modal>.

- Primacía del temperamento sobre la razón.
- Primacía de lo indefinido sobre lo definido.
- Primacía del arte sobre la ciencia y la filosofía.
- Primacía de lo absurdo sobre la lógica.
- Primacía de lo temporal sobre lo eterno.
- Primacía de la angustia sobre la paz.
- Primacía de lo contingente sobre lo necesario.

Resumiremos, siguiendo a este autor, estos puntos añadiendo parte de nuestro pensar.

Primacía de la existencia sobre la esencia

Tal como se viene sosteniendo, lo que podemos corroborar en nuestro análisis es que, lo único que le es dado a la conciencia es el conocimiento fenoménico. Si las esencias existen, no son captables con nuestro aparato cognitivo o al menos no son captables de la misma manera que los fenómenos. Este es un tema clásico en la filosofía del conocimiento que, desde Platón y en Aristóteles, se plantea que toda forma (*morphé, eidos*) es consecuencia de una materia. Para Aristóteles, el *eidos* es también la esencia de las cosas que hace que esa cosa sea lo que es y la distingue de la materia de la que está formada el objeto/cosa. Materia y forma, en esta filósofo, están íntimamente relacionadas y constituyen una unidad indisoluble.

La definición clásica nos dice que la esencia de un ser es lo que es, es la *idea general* de un ser particular.

Lo que define a la esencia es su participación en una esencia en común (¿) que hace posible que las cosas sean.

Desde el punto de vista que se sostiene en este escrito, no hay una esencia común, y si bien puede haber esencias particulares, a la fecha no ha habido demostraciones que lo prueben, sin embargo, tampoco se las puede negar. Sostengo, para este caso, que la esencia se asemeja más a una categoría de la conciencia que permite al lenguaje expresarse para que determine lo más coherentemente lo que no se puede determinar. Podemos definir la esencia del aroma a manzana que es el mismo olor a manzana, también podemos definir que la esencia de la mesa es lo que hace que esta mesa en donde escribo, sea una mesa y no una zapatilla, pero estas definiciones no son en realidad muy concretas, sino que poseen cierto grado de abstracción-virtualidad que no las hace muy utilizables para definir lo que quieren definir. No obstante, como ya se dijo, que no se pueda definir concretamente, no nos habilita para rechazarla sin más, pero sí debemos ser cuidadosos/as en su utilización.

Lo que nos queda claro es que la esencia no puede ser captada/comprendida sino es a través de la existencia; la existencia es la realización *concreta* de la posible esencia. Lo que existe *es esta* mesa en donde escribo, y esta existencia es comprobable porque lo que estamos leyendo se ha hecho a partir de que escribo sobre una computadora que *está sobre la mesa*.

A partir de estas consideraciones, y abrevando un poco en el manantial platónico, las esencias expresan las ideas en tanto que las existencias se expresan mediante los fenómenos.

La idea sobre las esencias, derivan hacia la metafísica que es lo im-pensable, lo no existente, lo in-cognoscible y, en consecuencia, lo absurdo.

La esencia, es un concepto que “fabrica” la conciencia para darle un sentido a las cosas porque esta conciencia, devenida de una racionalidad griega que pretende ser omnisapiente, no puede admitir su pequeñez y su ignorancia ante la inmensidad del cosmos. El ser occidental, sobre todo el griego como el romano, es un ser de acción y debe buscar y encontrar sentido a su accionar porque si no este se diluye en lo absurdo. El pensamiento oriental, más inclinado a la contemplación, no se preocupa por las esencias porque su mirada está puesta en una trascendencia a esta vida ya que su pensamiento entiende que no hay una sola vida, sino que esta, al finalizar, se vuelve en un nuevo ser: la reencarnación.

Es posible que haya esencias como también que exista la cosa-en-sí kantiana, pero tal como nos dijo el filósofo de Königsberg, no le es dado al ser conocerla por lo que no tiene mucho sentido buscar lo que no se puede encontrar. Lo que sí podemos conocer es la existencia real de las cosas que se presentan en su aspecto fenoménico porque tienen la capacidad de expresarse y ser intencionadas por la conciencia. Las cosas se exhiben y, al hacerlo, son susceptibles de intención.

La existencia es el modo en que las cosas del mundo pueden ser captables; son porque las captamos, las conocemos en su manifestación fenoménica y por ello la existencia tiene primacía sobre la esencia.

Primacía de lo concreto sobre lo abstracto

El decurso tradicional de la filosofía clásica ha sido ir de lo concreto hacia lo abstracto porque consideraba que esa abstracción suponía ser un recurso más elaborado del conocer. En esta consideración, se subestimaba la importancia de las realidades concretas y la filosofía se preocupaba de las realidades abstractas que así entendidas, pueden configurar un *oxímoron*.

Para este tipo de filosofías preocupadas por la búsqueda de complejidades quizás inexistentes, se partía de lo concreto, de lo observado, en fin, de lo fenoménico, para conocer esas realidades abstractas que se suponía eran la “verdad”. Todo lo que se quedaba en lo concreto se definía como empirismo que tendrá con Hume y con Berkeley, mayor consideración y respeto.

Con la búsqueda de la abstracción no solo se desconsideraba lo concreto, sino que se elaboraba una especie de posición un poco *snob* y falsamente jerarquizada porque se pensaba, y aún se piensa, que el pensamiento intrincado, hermético y complicado es sinónimo de inteligencia y de saber cuándo, según lo que estamos argumentando, hay tanta sofisticación y profundidad en los razonamientos simples y concretos como en los complejos e difíciles.

Los existencialismos se alzarán contra esta forma de entender la filosofía y propondrán que el estudio de lo concreto contiene saberes que es preciso desentrañar. De lo que se trata, tal como dijo Kierkegaard, es de comprender abstractamente lo concreto y no solo pensar en lo abstracto desestimando lo concreto tan solo porque es lo que podemos captar de modo más fácil.

Hay una idea subyacente en la búsqueda de lo abstracto por sobre lo concreto que se funda en que el pensamiento enmarañado y la utilización de términos pocos conocidos y refinados es capaz de alcanzar cúspides intelectuales que, al ser analizadas de formas más simples, solo exhiben su *snobismo*. En el siglo XIV Guillermo de Ockham planteo que no es preciso complicar las explicaciones porque esos métodos nos alejan de lo que queremos saber. Este autor funda el principio de economía o el principio de parsimonia que dice que una hipótesis es “mejor” cuantos menos elementos teóricos utiliza para su explicación. Las hipótesis deben ser sencillas y predecibles y es preferible la utilización de explicaciones sencillas a las innecesariamente complejas; aquello que es más verosímil es más probable que sea cierto y debe concedérsele más crédito que a las explicaciones más complicadas e intrincadas.

Husserl nos ha dicho en su frase “ir a las cosas mismas” exactamente lo mismo que Kierkegaard; lo concreto es la medida de todas las cosas y su develamiento debe ser la tarea principal de la filosofía y de las ciencias sociales. Estas últimas, si se sostienen en la investigación de campo, incluso en la investigación etnográfica, parten de lo concreto para la elaboración de teorías. La vida social no es teórica sino concreta y práctica, y la etnología como la sociología, la economía, la historia, la psicología, etc., realizan sus apreciaciones teóricas *desde* la observación concreta de la realidad que estudian.

Finalmente, la abstracción pura sin relación con lo concreto, es una reducción de la realidad y, como tal, cabe pensar que es una desvalorización de un tipo de saber que confirma, con sus apreciaciones, sus certezas.

Primacía de lo particular sobre lo general

Una forma de entender la existencia, es considerarla como la particularización de lo general, es el paso de la generalidad a la particularidad; de *la* mesa a *esta* mesa. Esta primacía está relacionada con la primera que dice que la existencia prima sobre la esencia.

Esta primacía determina que todo lo que existe es más importante que lo que no existe lo que quiere decir que la existencia material es más importante que lo inmaterial y lo virtual.

La primacía de lo particular sobre lo general tiene importantes consecuencias porque nos indica que hay una especie de igualdad, que no es lo mismo que la similitud, que elimina las jerarquías entre las cosas que existen.

Si la existencia posee una jerarquía absoluta, nada puede limitarla sin anularla. Todo lo que existe tiene el *derecho* de ser lo que es y esta es una posición moral que tiene consecuencias jurídicas que solo algunas políticas partidarias han aceptado y desarrollado.

Las políticas que devienen de una moral existencial, son pragmáticas y humanistas; todo lo contrario de las políticas inspiradas en perspectivas liberales y egoístas que consideran que hay existencias de primer grado –los/as propietarios/as–, de segundo grado –los/as no propietarios/as– y de tercer grado –los/as supernumerarios/as–.

Lo que queda por resolver de esta primacía es, si, en un extremo, no termina contradiciendo la primacía de lo concreto por sobre lo abstracto y sino invisibiliza, también, lo colectivo.

Primacía de la acción sobre el pensamiento

Lo que define a la acción es un paso de un estado que está en potencia a otro estado que está en acto y este acto, que podemos entender como la potencia concretada o concreta, es algo así como la superación o trascendencia de esa potencia. Lo que sucede, y que complica a la vez que hace fascinante este análisis, es que en un fluir, hay una continuidad entre potencia y acto por el cual, la potencia es, una vez “transformada” en acto, potencia de un acto segundo y así sucesivamente. El transcurrir existencial, tal como dijimos, es como una soga anudada en que cada nudo es un acto de una potencia precedente siendo, al mismo tiempo, potencia de un acto venidero hasta que, por las circunstancias vitales propias de un organismo con vida, falleceremos y dejaremos de ser potencia para dejar también de ser acto o, en otras palabras, ser acto acabado sin la posibilidad de ser potencia. Nos transformamos en un cadáver que, si bien es algo, no es algo con vida y ya no forma parte de nuestro análisis.

La acción *produce* algo que es concreto en tanto que en el pensamiento es mucho más difícil hallar esta “concretud”. No niego que el pensamiento pueda ser también acto, pero, si lo es, es de otra “calidad” que el acto propiamente dicho analizado desde la filosofía del obrar.

Primacía de la presencia sobre la ausencia

Los existencialismos se han preocupado por el presente. Todo lo que hagamos, siempre lo haremos en el presente. La acción que se realiza, es una acción en el presente y tanto el pasado como el porvenir son ausencias; uno porque ya fue y otro porque aún no es. Desde esta perspectiva, lo único que existe es la presencia en el presente en tanto el pasado y el porvenir, al no estar presentes, no son, no existen o por lo menos no existen en el mismo grado que el presente. Uno existe en el recuerdo, que no es una existencia real y el otro existe en el modo de esperanza, expectativa que tampoco es real; son existencias virtuales.

Los existencialismos, al preocuparse por lo concreto, encuentran en la presencia, un núcleo al que hay que atender. El aquí y ahora, el ser-allí, el *dasein*, son todos conceptos o existencialismos que no pueden pensarse en el modo de ausencia. Ser un existente concreto/a es *estar aquí y ahora*. El ser *pertenece* al momento; los latinos lo sabían muy bien al expresar el famoso *carpe diem*.

La existencia en el tiempo, en la duración, es mucho más que la sumatoria de los instantes; es la cabal compenetración en un tiempo que es el presente. El pasado es lo que fue y por ello mismo ya no es, y el futuro solo existe en el modo de advenir que, en un momento, cuando adviene, deje de ser futuro para convertirse en presente.

El presente, entonces, es una presencia atenazadora fugaz que encima dura menos que un suspiro pero que tiene la particularidad de permitir la existencia. Posee la peculiar particularidad que, en el mismo momento en que es, deja de ser para convertirse en pasado y que, cuando lo recordamos, siempre es en el presente. El presente se impone por su propia presencia que, en algunos casos, puede ser asfixiante.

“Miré ansiosamente a mi alrededor: presente, nada más que presente.” (Sartre 1947:124)

Primacía del temperamento sobre la razón

El existencialismo, en palabras de Sartre, es un humanismo que abarca a toda la humanidad. Su preocupación se funda en lo concreto de cada ser y, a partir de su consideración sobre la libertad, pretende “defenderlo” contra algunas de las potencias colectivas generalizadoras que pueden diluir esa singularidad. Hay aquí, creo, cierta contradicción, pero ya sabemos que los

existencialismos, en su variedad, asumen sus propias contradicciones. Si el ser es la medida de todas las cosas, como propugnaba Protágoras ¿en donde queda la sociedad, la sociabilidad, la comunidad y los/as demás?

Con el rechazo del culto a la razón, los existencialismos pueden caer en otro culto que es el culto al instinto y a la intuición.

Para los existencialismos, el ser es ante todo temperamento que es singularidad. El temperamento es el modo de ser de una persona y, definido así, es tanto razón como instinto sin descartar el contexto y las influencias que ese ser recibe de su tradición, de su familia, de sus contemporáneos, etc.

Para los existencialistas, el ser está más allá de todo intelectualismo y de todo racionalismo; es un cuerpo dotado de conciencia o una conciencia encarnada que habita un espacio en un momento determinado y que debe optar ante las posibilidades que se le presentan sabiendo que, lo que hace, lo define.

La pregunta que debemos hacernos es si las decisiones que debemos tomar obligatoriamente son todas impulsadas por la intuición y el instinto, por la razón o por una combinación de ambas. En este caso, debemos considerar que lo más apropiado es pensar que en algunas circunstancias predominará el instinto y la intuición y en otras la razón, la tradición incluso el azar. No obstante, el modo en que tomemos nuestras decisiones, contribuirá con nuestra singularidad.

Primacía de lo indefinido sobre lo definido

A partir de las enseñanzas de Sócrates, conocer es definir, pero para los existencialismos, las definiciones oscurecen lo que se pretende saber.

El conocimiento es indefinido, no se puede conocer “todo”; la realidad de las cosas siempre posee “algo” que no se deja conocer y es esta indefinición de las cosas lo que permite “rescatar” lo que tienen de concreto porque las definiciones inhiben la condición natural que poseen. Definir es abstraer y la abstracción significa romper la organicidad natural de la existencia, y ya sabemos que, para los existencialismos, lo importante es lo concreto.

Desde esta mirada, los existencialismos se alejan del racionalismo definidor y, sobre todo de los neo-positivismos.

Como los existencialismos hacen del misterio una realidad, no hay definición que valga porque develan esos misterios que, para esta corriente del pensar, no se pueden develar y por eso son

antihegelianos, como Schopenhauer. Hegel planteaba que lo real era racional, pero para los existencialismos, al no haber racionalidad, no se la puede parear con la realidad.

El problema más importante a que conduce esta posición es que es muy fácil caer en un diletantismo y en chapucerías que, bajo el pretexto de no definir nunca nada por su imposibilidad, se habilita decir cualquiera cosa sobre cualquiera cosa. Los existencialismos que hacen de esta cuestión un extremo, suelen caer en una filosofía del caos y una filosofía del diletantismo que los desvirtúa.

Si bien es cierto que las definiciones no pueden abarcar toda la complejidad del cosmos, tienen la virtud de ordenar un poco nuestros esquemas, pero esta es una posición que hay que asumir con mucho cuidado para no hacer de la cosa el todo; hay cuestiones simples que se pueden definir sin dejar de ser existencialista y habrá cuestiones que deberán ser abordadas desde la intuición en busca ya no de una explicación sino en busca de la comprensión.

Primacía del arte sobre la ciencia y la filosofía

Ya hemos dicho que los existencialismos se resisten a los sistemas porque estos tienden a la reducción del mundo. Los existencialismos buscan reflejar la realidad tal como es tratando de no deformarla.

Como los existencialismos prefieren lo concreto a lo abstracto y lo particular a lo general, tienden a descreer de los sistemas científicos porque estos presentan y buscan generalidades y se despreocupan de lo concreto. Buscan *leyes* que agrupen los fenómenos específicos; el arte, en cambio, es el dominio de lo particular.

Los existencialismos creen encontrar en el arte la solución a algunas paradojas y la síntesis entre lo universal y lo particular más ese *plus* que da la *inspiración* que, como se puede observar, es antagónica de la razón.

Los existencialismos pretenden unir el arte a la filosofía y por ello es que alguno de sus autores/as suelen escribir novelas y/o piezas de teatro siendo Sartre el caso más paradigmático. Sin embargo, esta búsqueda de la estética y del lenguaje poético, no necesariamente deba colisionar con la búsqueda del saber; el peligro que se corre es el de confundir la fantasía con la realidad y el de “forzar” el lenguaje que, en algunos tramos de estas obras, se hace extremadamente intrincado y hasta incomprensible. Quedará por dilucidar si el lenguaje poético y las obras de teatro o de ficción, pueden cumplir con la premisa de Husserl que buscaba una filosofía como ciencia estricta.

Primacía del absurdo sobre la lógica

Como se viene sosteniendo, los existencialismos son anti hegelianos porque son antisistemas. Para Hegel hay una univocidad entre lo real y lo ideal: “todo lo racional es real y todo lo real es racional” y esta es una frase que es rechazada por los existencialismos ya que plantean que ambos planos, realidad y racionalidad, son inconciliables porque el mundo y la existencia son irracionales.

El mundo se nos “escapa” y por ello no tiene sentido y lo real es contradictorio y no es lógico; no hay lógica en los aconteceres del mundo si no que tan solo suceden y por eso son. La vida es una *fuera ciega* que nos lleva a la nada y el ser no puede vencer al mundo; siempre estará la muerte, que no tiene sentido, como la vida, para demostrarle sus límites. Desde esta perspectiva, el mundo se *burla* del ser; hay una barrera infranqueable entre mundo y ser que no puede ser superada por la razón y por ello surge la angustia que es, para los existencialistas, el sentimiento fundamental del ser frente a la vida.

La vida siempre es riesgo para nuestros sueños, para nuestro proyecto, y el trayecto de nuestra existencia se ve, así, desafiado permanentemente por los acontecimientos de la vida. El curso de la vida, en este caso, es receptivo o testigo del impacto de estos aconteceres que muchas veces son azarosos. ¿Podemos entender el azar desde la razón? Sí, pero como *random*, como posibilidad, pero nunca como *casualidad*. La lógica reviste a lo ilógico de racionalidad, y en este procedimiento, se pierde a sí misma. La lógica es un modo de ordenar lo caótico de modo tal que se hace incomprendible. Russel y Wittgenstein pretendieron crear un lenguaje lógico que permitiera la comunicación sin confusiones entre las personas, pero fracasaron. En la comunicación humana hay tanto de lógica como de absurdo, hay tanto de orden como de desorden, etc.

Desesperación ante lo profundamente absurdo de la victoria del mal, del sufrimiento, de la injusticia, de la misera. Náusea ante el precipicio sin fin a cuyo fondo fuimos lanzados, ante el abismo de fondo insondable, en el que se pierden todos nuestros bellos sueños. (D´Athayde 1949:47)

En esta frase, notamos lo que se dijo en el punto anterior; el lenguaje existencialista, en algunos casos, es más poético que científico.

Primacía de lo temporal sobre lo eterno

En este axioma, hay que distinguir a los/as existencialistas creyentes de los/as existencialistas ateos o no creyentes.

Para los creyentes la angustia ante la condena que significa existir en el mundo se desvanece con la fe y sus promesas que, como podemos advertir, tiene algo de irracionalidad; para los no creyentes, la temporalidad en que se vive, adquiere una trascendencia mayor.

El no creyente *vive y existe* en una temporalidad que tiene un fin después del cual, no hay nada más y de allí, sostengo, que le atribuya al presente temporal, una importancia mayor ante lo eterno sencillamente porque no cree en la eternidad. La realidad se conjuga en presente.

Como la existencia es un hacer haciéndose, no cabe pensar que este hacer se realice en el mañana o en una eternidad. El/a existencialista no creyente, *vive y existe en su presente*.

Primacía de la angustia sobre la paz

Para los existencialismos, el tema de la angustia es medular, es central para sostener sus supuestos. La mayoría de ellos/as, por no decir todos/as, le dedican algunas palabras al tema de la angustia existencial cuyo origen está en las primacías que se vienen describiendo. Estas primacías culminan, por decir así, en la angustia.

Casi todas las filosofías pre existencialistas, entendían y entienden que hay una armonía y una compatibilidad entre el ser y el universo; el representante más conspicuo es Hegel, pero será con Kierkegaard que esta compatibilidad sea puesta en duda.

Lo existente se caracteriza por la desesperación y por la angustia y, por lo tanto, es incompatible con la idea de un universo creado por un dios omnipotente con la salvedad que los existencialismos creyentes, aceptando incluso la idea del Dios creador, también le dedican algunas palabras al tema de la angustia y la desesperación a que lleva el no cumplimiento de los mandamientos y el pecado. Ya no es la existencia en sí misma la fuente de la angustia sino la “mala” existencia que llevamos a causa del pecado. Al no cumplir con la ley de Dios, no alcanzaremos la eternidad. Para los/as no creyentes existir es, necesariamente, sufrir la desesperación y la angustia.

Tanto Kierkegaard, Heidegger y Sartre entienden que la angustia se bifurca en dos; hay una desesperación que nos pierde, pero hay otra que nos salva.

La desesperación que nos pierde es la desesperación de lo infinito, propia de los/as creyentes y la que nos salva es la de la temporalidad del presente que es propia de los/as no creyentes. La salvación de la desesperación de lo infinito, está en Dios.

Heidegger, por su parte, hace de la preocupación (*sorge*) la condición natural de la existencia en el mundo. Esta preocupación nos obliga a optar entre la existencia auténtica y la existencia

común, en este intersticio, surge la angustia como la afirmación del yo contra el no-yo siendo este “sentimiento” lo que arranca al ser de la absorción del medio social y de la mediocridad y lo lleva a un plano de trascendentalidad.

Sartre va a invocar un sentimiento de incompatibilidad entre el existente y el mundo y encontrará que la náusea es un sentimiento de ahogo que nos produce el conocimiento de la existencia. Sartre, desde esta perspectiva, siempre es más radical que Heidegger.

Primacía de lo contingente sobre lo necesario

Para los existencialismos, lo único que puede ser calificado como absoluto es la contingencia. La existencia no es una necesidad, y por ello es “gratuita”; el ser no tiene necesidad de existir; existe y nada más; existe porque está aquí y ahora. Lo que es absoluto es la contingencia que es, además, lo que nos define en nuestra singularidad. Somos contingencias encarnadas que fluyen en una temporalidad finita.

Desde esta mirada, la contingencia sin ser lo contrario a la libertad, está por encima de ella porque la libertad misma es también una contingencia; no podemos librarnos de ella, siempre vamos a estar ligados/as a alguna forma de contingencia; nosotros/as somos, entonces, una *necesidad* de ella y no al revés. Para que la contingencia se exprese, es necesario que existe “algo” y ese “algo” es el ser que existe.

De acuerdo a estas primacías, los existencialismos se nos hacen más comprensibles. Cabe señalar en este aspecto, que como todos ellos siempre están en estado de abierto, así como D’Athya elaboro un dodecálogo, podrán existir otros/as filósofos/as que bien pueden añadir más primacías, pero nunca restarlas.

Lo que nos queda, en una apretada síntesis, es que los existencialismos prefieren la irracionalidad, lo concreto, el arte y lo absurdo por sobre la racionalidad, lo abstracto, los sistemas y la coherencia y en estas diferencias en donde se halla su mayor riqueza.

TERCERA PARTE

LOS MODOS DE EXISTENCIA Y EL CURSO DE LA VIDA

No hay Ser sin manera de ser.
David Lapoujade.

Introducción

El ser se hace, si se puede decir así, de variadas maneras y una de ellas es a través de su existencia. No hay formas de acceder al ser sino es a través del modo en que se presenta; todo lo que existe, existe *a su manera*.

La existencia le ofrece al ser una posibilidad, entre muchas que se le ofrecerán, de desarrollarse no sólo en un sentido evolutivo sino en un sentido social. La evolución de su cuerpo y su *psiquis* estarán ancladas en una forma de existir que será análoga a su modo. La particularidad de su devenir existencial, su fluir en la duración (*durée*) del tiempo, conformará un particular curso de vida que es objeto de estudio por la Sociología del Envejecimiento.

Toda existencia se concretiza en su modo. La existencia *fluye* en un curso de vida que se explye en un tiempo y en una temporalidad, y este curso, de alguna manera, le “ofrece” un cauce para que pueda expresar el modo y la forma de existencia. El modo de existencia define su “límite”; en lo que es y en lo que no es, en tanto que la forma de existir es como se manifiesta su “concretud”.

Todo ser es *una* manera de ser y por eso hay tantas maneras de ser como seres hay en este mundo; de este modo, entonces, lo que tenemos es una multiplicidad de singularidades, tal como anunciaba tempranamente Heráclito de Efeso, y no una Gran Unidad abarcativa de una Totalidad. Este modo y esta forma de ser, abarca *toda una existencia*.

Cabe aquí mencionar que la categoría de envejecimiento diferencial que expresa los modos de envejecer. Es a partir de que hay diferentes modos de envejecer que no hay *una* vejez sino *vejezes* y, tomando este ejemplo, tampoco hay *una* vida, sino *vidas en concreto*.

Este planteo, impugna alguna jerarquización sobre las existencias proponiendo que no hay *grados* de existencia lo que nos trae, paradójicamente, una discusión sobre aquellas categorizaciones propias de Heidegger y de Sartre cuando nos dijeran que hay existencias auténticas y existencias inauténticas.

Si las existencias *son* en su modo y en su forma de ser, eso quiere decir que todas ellas son, de alguna manera, equivalentes, no pudiéndose admitir que haya existencias de primera y

existencias de segunda. Desde esta mirada, todas las existencias son *reales* y semejantes; no iguales, pero sí parecidas porque asumen, en general, formas *típicas*. En el caso de los héroes y las heroínas, de los/as líderes, próceres, santos y santas, que son formas de existencias que no caben en las tipicidades generales, incluso en estos casos, reconociendo las singularidades propias de cada existencia, podemos hallar estas tipicidades haciendo la salvedad que las tipicidades son construcciones de la conciencia.

La existencia, debido a su condición concreta y fáctica, no admite taxonomías y axiologías; es lo que es y no hay jerarquías entre ellas. Si pudieran valorarse, dejarían de ser existencia para ser otra cosa.

La “concretud”, es la forma singular que adoptan las contingencias determinantes que se particularizarán en el aparecer fenoménico. Este aparecer, es un “forzamiento”, una especie de “necesidad” que posee la cosa porque, si no se manifiesta, no existe. Esta relación entre aparecer y existir es un misterio –tal como nos dijo Gabriel Marcel ya citado– y es una de las formas en que aparece el absurdo de existir.

Como las cosas aparecen en un fondo contextual, también están “forzadas” a concretarse de modo conjuntivo y de modo conectivo (Berardi 2017) pudiéndose establecer una relación entre el fondo contextual en donde las cosas aparecen y su “forzamiento”.

Pero los modos y las formas de existencia, no son independientes de quien observa y por eso Souriau (2017) nos habla de los puntos de vista, porque los modos de existencia son también exhibiciones de la existencia. Los/as demás, nos conocen mediante el modo en que nuestra existencia se muestra.

Ver algo es darle una existencia, pero esta estará definida siempre de modo externo por el que ve; sin embargo, la existencia en-sí, no es modificada por esta perspectiva, pero el modo en que ella puede aparecerse al que mira, responde a un criterio subjetivo del observador. De aquí que rescato el pensamiento de Sartre cuando nos dice que “el infierno son los otros”; mi existencia es independiente de la existencia del otro al menos en términos ideales y no prácticos, pero, como vivo en un mundo intersubjetivo, la mirada, la acción y la consideración hacia mi persona del/a otro/a me define. Esta cuestión se profundiza cuando sabemos que existen regímenes de miradas que pretenden jerarquizar las existencias como son todos los etnocentrismos, los racismos incluso todas las formas que asume la xenofobia.

Cada modo de existencia posee un “plano de existencia”⁹³ singular a partir del cual se despliega. Pero la operación es menos “existencial”⁹⁴ que perspectivista ya que describir modos de existencia consiste en *remontar cada vez al interior del punto de vista que expresan*⁹⁵. Todo modo de existencia envuelve un punto de vista; es incluso en esto que se distingue de la pura y simple existencia...es preciso encontrar el punto de vista de la cosa, ya que cada modo de existencia posee su punto de vista. (Lapoujade 2018:41)

Tanto el modo como la forma adquieren parte, o todo su significado, a partir del contexto, como trasfondo, en donde esa existencia, en su duración, se inserta.

Todos los seres humanos fluimos en nuestra existencia mediante la vida. A lo largo de ella, acontecen sucesos que nos determinan y nos singularizan. Esta singularidad es resultado de un particular curso de vida en donde los sucesos acontecidos nos “marcan” y algunos de ellos equivalen a puntos de inflexión que determinan esa particularidad. El envejecimiento diferencial, como resultado del curso de una vida, es la puesta en práctica de diferentes modos de existencia. Estos diferentes modos, a su vez, se cristalizan, por decir así, en el curso particular de la vida de cada ser de tal manera que hay una relación estrecha entre el curso de la vida y el modo de existencia influyéndose recíprocamente no pudiendo, en esta instancia analítica, identificar cuál de ellos prevalece. Analizando los modos de existencia podemos encontrar la clave para el discernimiento del envejecimiento diferencial ligado a ellos.

Se propone, en consecuencia, comenzar a indagar en forma exploratoria, qué son los modos de existencia y como su análisis y descripción puede contribuir al conocimiento del proceso social de envejecimiento para finalmente, proponer como, a través de la investigación, se pueden construir *tipologías* que den cuenta de los modos de existencia.

Este parte del trabajo se debe leer, entonces, en clave teórica y en clave metodológica necesitando, debido a su carácter exploratorio e inicial, de una evaluación crítica.

Presentación del tema

En primer lugar, comenzaré a definir los conceptos que se utilizarán en este escrito.

Un modo, o los modos, son las formas de ser de “algo”. Es una consecuencia, un producto devenido de una serie de acontecimientos. Reúne un conjunto de características cuya sumatoria lo define, lo distingue de otros modos. Cada modo, en consecuencia, es diferente a otro modo y me interesa resaltar la característica de que es el *resultado* de una serie de acontecimientos

⁹³ En el original.

⁹⁴ Ídem.

⁹⁵ Ibidem.

que lo terminarán definiendo. No es una creación *ex nihilo* sino todo su contrario. Es un producto, un resultado.

La existencia humana se diferencia radicalmente de otras formas de existencia porque involucra a un ser diferente que es el ser humano, un ser consciente y cognoscente y que, además, tiene autoconciencia⁹⁶. La existencia desplegada en una vida asume la forma de una *biografía* que concibo como el relato total de los eventos que acontecen en la vida de un ser humano. Digo que es un relato porque ese es el formato que asume y es el medio por el que ella es comunicada haciendo la salvedad que la vida, en sí misma, es acción, es dinámica y no un relato.

Los modos de existencia son, en consecuencia, la forma particular en que ella se *tipifica* en formas susceptibles de ser analizada sociológicamente habida cuenta de la generalidad y universalidad que estos modos asumen, que, como se viene sosteniendo, es una atribución de la conciencia, su producto.

Si mi argumentación es correcta, podemos decir que habrá modos de existencia ligados a lo educativo, al nivel de ingresos, al género, a la etnia, siendo cada uno de estos modos, diferente y similar a los otros correspondiéndole a la ciencia social en general, agrupar y diferenciarlos según su interés. Una de las consecuencias de este planteo, estriba en la conformación, bajo la forma de tipo ideal, de los modos de existencia para contar como un insumo para la investigación.

Temporalidad y contexto. Edades

Los modos de existencia tienen una estrecha relación con el contexto en donde se desarrollan. En la antigua sociedad, esos modos respondían a la estructura social antigua en donde el tiempo no contaba con el significado que hoy tiene. Las personas pasaban casi toda su vida en la misma comarca y casi haciendo las mismas cosas que hacía su familia. El ámbito existencial de un campesino era su comarca ya que difícilmente pudiera irse de ella; el ámbito del rey es su corte y no su reino.

El modo de existencia, tanto de antaño como en la actualidad, estaba determinado no sólo por el sentido que la temporalidad adquiriría sino también por los eventos que acaecían y la significación de cada uno de ellos. Si bien había eventos esperados considerados normales y que estaban en relación con las expectativas del rol según edad entre otras cosas, había otros

⁹⁶ En este aspecto, me parece pertinente mencionar la obra de Johan Gottlieb Fichte (1762-1814) y su idea de Yo y No-Yo. Por razones de espacio, me es imposible profundizar el pensamiento del filósofo alemán.

eventos inesperados que impactaban en la existencia reforzando o modificando cada modo. De esta manera, se refuerza la idea ya mencionada sobre considerar a los modos de existencia como *resultado* de los eventos que impactan, como puntos de inflexión, en el transcurso de la vida. Los modos de existencia no vienen desde el nacimiento, sino que se *van* haciendo en el transcurso de la vida existencial.

En una sociedad tradicional, los roles sociales tienden a mantenerse y a modificarse en relación a los cambios etarios en cambio, en una sociedad moderna como la nuestra, los modos de existencia tienden a ser dinámicos y adaptables a las circunstancias que dicha sociedad impone. Vemos, entonces, que los modos de existencia no son independientes, sino que están *estrechamente relacionados* con la vida misma del ser humano y el contexto social en donde ella se desarrolla.

Dentro del curso de la vida, cobra importancia la significación de la temporalidad y lo que ocurre “dentro de ella”. Si bien es posible advertir cierta objetividad y estructuración objetiva en la comprensión de la temporalidad de orden cósmico, finalmente, un año tiene trescientos sesenta y cinco días, diez años conforman una década y cien años un siglo, también es cierto que, en virtud de los cambios sociales, se modifica esa significación no ya debido a un cataclismo cósmico sino debido al propio desarrollo de la sociedad. El paso del modelo ternario (niño, adulto, viejo) a uno cuaternario (niño, adulto, viejo-joven, viejo-viejo) es una muestra de lo manifestado.

Al haber “más” eventos por vivir, por ejemplo, los ligados al mundo de la educación, a la situación matrimonial, etc., obliga, por decir así, a configurar nuevas significaciones que den cuenta de esos eventos, y una de esas modificaciones podemos advertirla en el sistema estratificado de edades de los que los modelos reseñados son un ejemplo.

En la sociedad antigua, había “pocas” edades; se era niño/a, luego se era adulto/a y, si no se moría antes, se llegaba a la vejez, pero en las sociedades modernas, con la profusión de actividades que estas sociedades instituyen, se modifica el sistema estratificado de edades y ahora se es bebé, niño/a, adolescente, joven, adulto/a, maduro/a, viejo/a-joven y viejo/a-viejo/a, es decir, hay muchas más edades lo que implica más transiciones etarias.

Con la expansión del sistema educativo se modifican los roles de la edad y lo mismo sucede con el efecto que las políticas sociales, por ejemplo, las ligadas al trabajo que devengarán en la jubilación, tienen sobre los/as ciudadanos/as.

Antiguamente el paso de la niñez a la adultez se daba por la fortaleza física y la madurez cognitiva que permitía al individuo pasar de edad y ser apto para el trabajo, la guerra y el matrimonio; en cambio, en la actualidad, se deja de ser niño/a cuando se cumple la escolaridad primaria y se es adolescente casi hasta ingresar a la universidad siendo joven casi hasta la edad del primer trabajo independizándose las edades del orden cronológico vinculándose, en consecuencia, con determinantes sociales que “hacen” a esta particular forma social.

Hoy asistimos a un “estiramiento” de las edades que configuran nuevas expectativas de rol⁹⁷. En virtud de estas modificaciones etarias se ha acuñado, en lo que respecta a nuestro campo de estudio, el término tercera edad y estamos asistiendo a la emergencia de un nuevo término; la cuarta edad y no nos sorprenderíamos si mañana hablamos de una quinta edad. Lo que hace interesante este análisis es que, a cada una de estas edades, les corresponde un rol específico. El modelo de asignación de roles según edad, que configura un modo de existencia, se mantiene como tal, pero cambia, por decir así, en su magnitud; la sociedad espera que el/a niño/a “haga cosas de niños/as” pero esas “cosas” ya no son las mismas.

Se puede apreciar, entonces, que el modo de existencia también está ligado a la edad, pero su contenido significativo, cambiará a la par que cambia el sistema social de estratificación por edad. Creo que los programadores de políticas sociales deberían tomar en cuenta esta apreciación habida cuenta que a veces se diseñan programas específicos según edad sin advertir los cambios en el sistema estratificado al que hice referencia. Todos/as sabemos que la edad cronológica no es siempre la más adecuada para adscribir a las personas.

Mundo de vida

Un concepto que me parece clave para entender cómo se imbrican tanto armoniosamente como conflictivamente los modos de existencia con el curso de la vida es el del mundo de vida (*lebenswelt*). Este es un concepto filosófico y analítico que fue desarrollado por Edmund Husserl en varios de sus escritos. Al principio lo llamo “mundo circundante”, “mundo primordial”, “mundo objetivo”, “mundo de vida concreto” y todos estos son sinónimos que nos dan una aproximación, y quizás mucho más, para entender que es el *lebenswelt* que tanto lo preocupaba al pensador alemán.

⁹⁷ Al escribir lo dicho, estaba pensando en la aparición de los “mamones”, como se los llama en España, para designar lo que conocemos como “adolescencia tardía” y que hace referencia a sujetos ya mayores que, sin embargo, no asumen los roles de su edad cronológica. Lo dicho no significa bajo ningún aspecto una valoración moral sobre esta nueva condición sino sólo una descripción sociológica, aunque, a fuerza de ser sincero, el solo calificativo de “mamon” conlleva cierta carga negativa.

El mundo de vida, desde la mirada que nos propone Husserl, es lo que “contiene” la existencia del ser. Dicho de otra forma, la existencia humana, entendida como un fluir en un despliegue, solo puede acaecer no solo en una *temporalidad* sino también en una *territorialidad* y la conjunción de la temporalidad con la territorialidad son las claves básicas para determinar un mundo de vida. Este “mundo primordial” y “objetivo” del que nos habla Husserl, posee los “útiles a la mano” de los que nos apropiaremos para la producción y reproducción de nuestra vida. El modo en que nos apropiamos o los producimos también colaborará en la constitución del modo de existencia y tiene vinculación con el mundo del trabajo.

El mundo de vida se da al entendimiento bajo la *percepción intuitiva* y no por la razón objetivante. *El mundo de vida es lo inmediatamente intuitivo*. Es “eso” que “está-allí” *frente al ser y que el ser no puede excluir de sí*. Es la experiencia inmediata. Propone la inmediatez de la temporalidad y si bien incluye las dimensiones de la temporalidad –pasado, presente y futuro– no es ellas.

Los modos de existencia, entonces, van a estar *ligados* al mundo de la vida que cada ser posee y que comparte con sus coetáneos.

Los diferentes mundos de vida de cada uno de nosotros/as, se relacionan entre sí de manera armónica y también de manera conflictiva. La existencia que se despliega en los diversos cursos de la vida, está anclada en cada mundo de vida y, como tanto uno como el otro son diversos, abonan a una complejidad que es la clave para comprender cómo se da el proceso de envejecimiento diferencial.

Lo interesante para la ciencia social, es descubrir que, más allá de la particularidad a la que estoy haciendo referencia, es posible descubrir *pautas generales* que nos permiten identificar tipicidades que se dan en un cierto tiempo y en un cierto lugar y que nos permiten comprender, asimismo, la característica social de la vida de las personas. Estas pautas determinan lo que se conoce como el “efecto cohorte” que nos dice que diferentes personas de diferentes estamentos han estado influidas, por decir así, por los mismos eventos más allá de que cada una de ellas, o cada grupo social, los signifique particularmente.

El evento en su particularidad, ha afectado la vida singular y social del grupo que debió “desviarse” de una trayectoria típica por otra influida por el evento al que me refiero. En este punto, entonces, el modo de existencia típico de una familia judía pre nazismo, debió cambiar radicalmente debido o bien al exilio o al encarcelamiento en un campo de concentración.

Finalmente, los modos de existencia cobran parte de su significado cuando los comprendemos como resultado de y en un mundo de vida.

Propuesta a modo de conclusión

De acuerdo a lo dicho, es posible, al menos metodológicamente, elaborar una *tipología* de los modos de existencia que deberán surgir, y nutrirse, de la investigación de campo. Para ello, es adecuado contar con *estudios longitudinales* que nos confirmen las dimensiones que deberemos atender para conocer estos típicos modos de existencia y como se van conformando a lo largo del curso de la vida sabiendo que muchas de esas dimensiones son típicas, como nivel de ingreso de los padres y el propio, etnia, género, nivel educativo, puesto y lugar de trabajo, etc. y como estas dimensiones varían a lo largo del curso de la vida. Se debe prestar atención a cómo impacta tanto individual como socialmente los eventos de índole socio-histórico como también los familiares en la vida de cada individuo y como lo va significando más allá de su singularidad, no porque ella no sea importante, sino porque la propuesta es de orden sociológico antes que psicológico.

Se deberá planificar cuidadosamente como se hará el seguimiento del curso de la vida de cada una de las personas que deberán poseer una representatividad social adecuada y estar atentos a los cambios que afecten dicho curso para poder establecer así, las “desviaciones”, las “correcciones” y/o las “normalidades” que impacten o no en nuestro curso de vida.

Deberemos, como sociólogos/as, prestar especial atención al impacto de los puntos de inflexión y observando, principalmente, sus consecuencias sociales –en virtud del efecto cohorte-generación– y qué continuidades y rupturas existenciales pueden traer aparejados esos puntos de inflexión. Deberemos ser perceptivos/as en lo referente a las estrategias que cada sujeto, en tanto integrante de un grupo social o alguna categoría similar, ponga en práctica para amenguar o aprovechar los efectos que ese punto de inflexión produce y discernir qué posible curso de vida hubiera seguido de no existir dicho evento.

En el mismo sentido, se deberá incluir los efectos que sobre el curso de vida tendrá la acción del Estado y de los grupos de pares, los significantes próximos y lejanos, los grupos de pertenencia, el ambiente y el contexto social en donde se inserta el mundo laboral, el mundo familiar, el mundo vecinal, etc. y las propias disposiciones particulares que tengan impacto en la vida social del sujeto, pero también de la sociedad.

Finalmente, se deberá analizar los datos dentro del marco teórico propuesto y modificarlo de acuerdo a lo que indique dicha investigación.

CUARTA PARTE

EL FIN DE LA EXISTENCIA. ANALÍTICA DE LA MUERTE Y DEL MORIR

Vivo, y no sé cuándo muero;
muero, y no sé cuándo;
marcho y no sé adónde:
me admiro de estar tan alegre.
Refrán popular alemán

Toda existencia tiene, invariablemente, un final; esta es la máxima certeza que el ser tiene de sí mismo. “Apenas el hombre ha nacido, ya tiene la edad suficiente para morir” nos dice Martín Heidegger.

Para los existencialismos, el fin de la existencia es, al mismo tiempo, el fin del proyecto existencial que comenzó con el nacimiento, y, dentro de nuestro tema, es el fin también del curso de la vida.

La muerte, según Max Scheler, no se halla al final del proceso, sino que es tan solo la realización contingente de esa “segunda sombra” que nos acompaña desde nuestro nacimiento.

Al final se halla, por tanto, no el puro “ser”⁹⁸ de la muerte misma, sino solamente su contingente morirse, su realización por este o aquel individuo. Si así fuera, tendríamos que decir: la muerte es un *a priori*⁹⁹ para toda experiencia inductiva del contenido variable de cada proceso biológico real. (Scheler 2001:21)

Tanto una como el otro –existencia y curso de la vida– finalizan con el óbito, y este final es la culminación del estado de yecto, del proyecto existencial y del trayecto en la duración. Es el final de lo que *comenzó* con el nacimiento.

Después de ello, para los no creyentes, no hay nada más; para los creyentes, de acuerdo a su creencia, se abren algunas “puertas” más o menos parecidas que se definen, en términos generales, como “nuevas vidas” en el paraíso: en un *Valhala* para los/as nórdicos/as, en la *Yanna* para los/as musulmanes/as, etc.

La muerte, como suceso trascendental en nuestra vida, aparece tardíamente en nuestra conciencia.

Cuando somos niños/as no sabemos de qué se trata morir, aunque sí sabemos que algunos parientes suelen irse a las “estrellas”, a las “nubes”, se fueron “de viaje”, etc., pero no tenemos conciencia del fin de la vida y mucho menos de nuestro fin. La muerte no cobra toda su realidad

⁹⁸ En el original.

⁹⁹ Ídem.

en la niñez con la excepción de las catástrofes naturales y las guerras. Seguramente en este momento, niños y niñas están tomando conciencia de la muerte en los territorios que están en guerra, pero, en general, la mayoría de los/as niños/as del mundo, no han tomado conciencia de esta cuestión.

Cuando la muerte ingresa, por decir así, a nuestra conciencia, indica cierta *madurez intelectual*, y ese saber impacta en nuestra *psiquis* de manera diferente de acuerdo a nuestras experiencias pasadas; acá, en consecuencia, cobra fundamental importancia, la forma en que hemos elaborado nuestros duelos, nuestras pérdidas; la muerte de algún abuelo/a, de nuestros progenitores, incluso de algún animal doméstico, puede habernos brindado ciertas experiencias sobre este acontecimiento.

La “aparición” de la muerte en nuestra conciencia, determina su presencia continua. En algún momento del desarrollo cognitivo del ser, la muerte “aparece” ya sea, como se dijo, porque falleció alguien cercano, por un animal doméstico propio o ajeno o porque nos comenzamos a hacer planteos trascendentales; a partir de este “ingreso” a la conciencia, *la muerte no se va más*. Una vez que se “incrusta” en nuestra conciencia, *se queda allí para siempre* acompañándonos como una segunda sombra. Desde este momento, el ser humano deberá desarrollar ciertos dispositivos expulsógenos para poder equilibrar su tendencia a la producción y al consumo, y la realidad de su final.

La muerte se nos presenta como una *certeza intuitiva* que se halla como un elemento de nuestra vivencia, pero esta certeza, está fundada en la experiencia que tenemos de la muerte de los/as demás, no de nuestra muerte, esta experiencia que nos tiene como espectadores/as, es el prolegómeno de nuestra propia experiencia que deberemos vivir cuando nos toque.

Esta certeza, puede ser el origen de ciertos sentimientos o de presentimientos que, de acuerdo a como hemos ido desarrollando nuestra existencia y procesando los duelos y las pérdidas, incluso la muerte de nuestros seres significantes, cobrará una mayor o menor dimensión y definirá el modo en que nos enfrentamos a ella, pero siempre, y esto debe quedar muy claro, en forma secundaria ya que, hasta que no nos muramos nosotros/as mismos/as, *nunca* sabremos de qué se trata el fallecer.

Si bien *yo voy a vivir mi propia muerte*, es verdad que *el/a otro/a sabrá de su muerte futura* a partir de *mi* muerte. Hay una “experiencia reducida trascendental del morir” que, si bien impacta en mi trascendentalidad, impacta también en el/a otro/a que vive, a su manera, *mí* morir *sin* que él o ella mueran. Hay entonces, un “enlazamiento” entre las muertes –podríamos

decir que este “enlazamiento” lo es de casi todos los eventos de la vida– hasta que por fin o *me* llega o *le* llega.

Digo que es una experiencia “reducida” porque, hasta que no me muera, siempre asisto en forma secundaria y como espectador/a a la muerte de los/as demás. Soy un testigo del fallecer y nunca soy actor-actriz hasta que llegue mi momento y por eso la defino como una “experiencia reducida”.

Es por ello que en el ser actual, con su afán consumista, la conciencia de que vamos a morir – tema existencial– debería conducirnos no a su rechazo y expulsión sino a un modo de vida más comprometido con la obtención de gratificaciones menos superfluas –aunque reconozco que en esta definición hay mucha subjetividad– y más ligadas a todo aquello que nos proporcione una satisfacción trascendental que, en el plano de las filosofías existenciales, es la existencia auténtica. Cada cual sabrá cómo llevarla a cabo ya que no hay recetas universales que sirven a todos/as.

A partir de ese momento, la muerte comienza a formar parte de nuestras preocupaciones, aunque, en la época actual, no lo hace de la forma antigua.

En la vida preindustrial, preurbana, premoderna, se nacía y se moría prácticamente en la misma cama. La muerte formaba parte de la cotidianeidad y su temor no era terror; pero las cosas han cambiado.

Con la imposición del modo capitalista de producción y el posterior consumismo, asistimos casi pasivamente, a un orden corporal totalmente diferente del anterior.

En el siglo XVIII e inicios del siglo XIX, sobre todo en los países desarrollados, los cuerpos comenzaron a educarse y a disciplinarse para la fábrica. Los seres humanos debemos aprender determinadas formas kinésicas para ser aptos/as para el trabajo fabril. En una sociedad rural, los cuerpos aprenden a trabajar el arado, la azada y los instrumentos del campo en tanto que, en una sociedad industrial, estos saberes quedaran obsoletos. Michel Foucault (2002) ha estudiado estos temas en profundidad

Este nuevo ser humano –Scheler (2001:36) lo define como “moderno hombre occidental europeo”– que es producto del modo de producción capitalista-industrial-consumista, es un ser humano calculador y en sus cálculos no existe la muerte.

Este ser humano, en sus cálculos y en su afán productivo, cree que puede manipular la naturaleza a su antojo, y en esa manipulación entra también la vida, *su* vida.

El culto al cuerpo, las dietas saludables, las cirugías, sobre todo la estética, nos hacen creer que señoreamos sobre la vida y que podemos desplazar a la muerte tanto como queramos. Los avances de la tecnología médica en salud, la producción de eficaces medicamentos, han logrado que vivamos más que nuestros/as ancestros/as, y estos avances, cuando son mal entendidos, nos pueden hacer creer que “dominamos” la vida hasta el punto de vencerla, pero sabemos que no es así.

Del mismo modo que se ha dado el avance tecnológico que tiene como resultado la transición demográfica y su consecuente envejecimiento poblacional y la longevidad, se ha dado un proceso de desacralización y de racionalización de la vida. Estos procesos, empero, no se han dado de manera espontánea, sino que son consecuencia del sometimiento de determinados saberes ancestrales, desplazados por la racionalidad instrumental y del triunfo de esa razón que termina colonizando todos los aspectos de nuestra cotidianeidad. No es que la ciencia triunfa sobre la no ciencia –la religión, las creencias míticas, etc.– sino que aquella ya ha cumplido su período de existencia en este mundo y es suplantada por un nuevo paradigma.

La nueva ciencia racional que se establece de la mano del triunfo de los dispositivos tecnológicos orientados por el modo de producción capitalista y consumista, descrece de la inmortalidad tal como la entendían nuestros/as predecesores/as y la suplanta por una pseudoinmortalidad o falsa inmortalidad caracterizada por la extensión, incluso artificial, de la juventud y de nuestra vida conformando una paradoja; por un lado, descreemos de la inmortalidad tal como se sostenía en la antigüedad, pero por otro lado, desplazamos a nuestra muerte en el tiempo y transformamos nuestro cuerpo pretendiendo ocultar el impacto del tiempo configurando esa pseudoinmortalidad a la que hice referencia.

El modo de vida moderno y consumista, *expulsa* a la muerte de la cotidianeidad, pero ella se le presenta, a esa misma cotidianeidad, en un formato mediatizado como un *show*, como una noticia, como negocio y como arte.

El *show* de la muerte, se nos aparece en las pantallas de la televisión cuando nos narran los homicidios ocurridos en algunos barrios, en algunas ciudades incluso del exterior, las muertes por accidentes, los femicidios, el fallecimiento de algún famoso/a, etc., pero también en las películas policiales, las bélicas incluso las románticas. Esta “farandulización” de la muerte *no es* la muerte misma sino su fetiche.

Como todo sucede en una pantalla, parece ser que no nos afecta. Cabe advertir en este aspecto, que en las primeras series infantiles, la muerte no aparecía; sí podían aparecer escenas violentas

como golpes, platos que se rompían, tortas estrelladas en la cara del payaso, etc., pero la muerte no estaba en el mundo infantil, incluso, podía suceder que al personaje de la tira infantil se le cayera un piano en la cabeza y sobrevivía; hoy, sin embargo, la muerte aparece virtualizada en los juegos de computadoras en donde de lo que se trata es de que un supuesto “héroe-heroína” deba matar con un arsenal inimaginable, a cientos de “personas”, monstruos, animales, etc., tan solo aprendiendo como apretar una combinación de botones en su *joystick*. La pantalla nos muestra la muerte del/a otro/a mientras estamos “jugando”, y nosotros/as somos los/as ejecutores/as.

La muerte también aparece como un negocio en tanto, por ese temor-terror que se ha incrustado en nuestra conciencia, no queremos hacernos cargo de nuestras responsabilidades como parientes del difunto. Aparece, entonces, la empresa funeraria que nos “resuelve” todos los problemas organizando el velorio, proponiéndonos diversos tipos de entierros, vendiéndonos ataúdes como si fueran *coupés*, incluso ofreciéndonos *funeral party* con bocaditos vegetarianos. Digo que nos resuelve “todos” los problemas, menos el duelo por la partida del ser querido.

La muerte como arte ha estado presente en nuestra cultura desde la antigüedad. Mausoleos, esculturas –*La Piedad* de Miguel Ángel no es más que la figura de una madre sosteniendo el cuerpo sin vida de su hijo, y el *Lacoonte* esculpido en mármol a principios de la era cristiana, representa la muerte de un sacerdote troyano ordenada por los dioses–, pinturas –*La Lección de Anatomía* de Rembrandt– y hasta canciones –*Canción para mi muerte* de Sui Generis– nos exhiben una forma de muerte que busca impactarnos.

La muerte, al ser expulsada, se des-existencializa, se des-cotidianiza sin perder su presencia en el presente y es “llevada a un lugar” alejada de la realidad; de este modo, la muerte pasa a ser una mercancía más que se consume de variados modos; *show*, juegos, negocios y arte.

Habíamos dicho que la vida es una duración entre dos nada; una nada *pre* nacimiento y una nada *post* muerte.

Podemos entender esta duración como una línea sinuosa, con crestas y valles, que es una imagen del tiempo transcurrido.

En el exacto momento que nacemos, la duración por venir es total y el pasado es 0, y a ese total, para hacer comprensible esta figura, le damos un valor de 100. Cuando nacemos, solo tenemos 0,00000001 de tiempo transcurrido –nuestro pasado– y un 99,9999999 de futuro, de por-venir. Mientras vamos viviendo, vamos “consumiendo” futuro, y ese 0,00000001 se va transformando hasta llegar a 99,9999999 que es el segundo antes de nuestra muerte.

La “dirección” de la duración existencial es *siempre* hacia el futuro y en ella acumulamos pasado y consumimos futuro, y esta acumulación y consumo, es la clave para entender la duración existencial que tiene en el envejecimiento un indicador clarísimo. Cuando el futuro ha llegado a su máximo, paradójicamente, se agota y de ese 100 que se había mencionado, ahora pasamos a 0 lo que significa que ya no existimos más.

Heterogeneidad – Homogeneidad. Cambio y Quietud

Retomando el nivel biológico, lo podemos caracterizar como una heterogeneidad donde el cambio es lo que prima. La vida, es un “tipo especial de movimiento” (Aristóteles), donde el cambio es el que prevalece. La muerte, por el contrario, es quietud, es homogeneidad. Se deja de vivir cuando la homogeneidad de la muerte suplanta la heterogeneidad de la vida.

Efectivamente la vida es cambio. Nunca somos, biológicamente hablando, iguales. Y tampoco somos iguales en lo social. Todos los humanos somos diferentes, allí están las huellas dactilares para comprobarlo. De más está indicar que nuestra individualidad está expresada particularmente en nuestro patrón genético y, según la biología, en este patrón genético se encuentra programada desde nuestra concepción nuestra muerte. La muerte es la nada existencial y en la nada no hay cambios porque sencillamente la nada no puede cambiar porque nada es.

El fin es lo que precede a la nada, es su anterior. Mediante la finalidad, no como teleología sino como último límite de la vida, se *concreta* la nada.

La inexistencia de los cambios es lo que caracteriza a la muerte, pero no debemos confundirnos con los cambios que produce la muerte en la familia o en la sociedad. Si un pariente cercano se muere, a nosotros los sobrevivientes, nos cambia la vida. Igual debemos decir del cadáver. Este, como todo cuerpo orgánico, se deshace y vuelve a las formas elementales (recordemos “del polvo eres y al polvo volverás”). Estos son cambios que produce la muerte, pero ella “ontológicamente” hablando es el “no-cambio”, es la quietud.

El grado máximo de esta visión de la muerte como “no-cambio” se hace patente en el concepto de extinción, el final sin recomienzo. La muerte del ser humano no es la extinción de la especie

humana, es el “no-cambio” a nivel individual, pero, si mis sobrevivientes logran reproducirse, me podré convertir en ancestro y seguir vivo en los genes de ellos, en tanto la extinción supone que ni siquiera estaré en mis descendientes. Una vida (los dinosaurios, por ejemplo) se extingue cuando la posibilidad de reproducción no existe, cuando el cese es total-total. La dinastía de los/as Alakaluf se extinguió porque no sobrevivió nadie de la etnia, los genes Alakaluf se extinguieron con sus muertos/as. Lo que está extinto, está acabado para siempre.

Abusando del lenguaje, pero fiel al espíritu de esta parte del escrito, diré que la muerte del ser humano es el “no-cambio”, la homogeneidad, pero la extinción es un poco más que la muerte, es el “no-cambio” del “no-cambio”; la homogeneidad eterna y absoluta. Realmente estoy muerto/a no cuando mi corazón deja de funcionar sino cuando mi recuerdo se extingue.

Resurrección

Hemos afirmado que la muerte afecta al cuerpo físico de los entes vivos, *ergo*, la inmortalidad de este solo puede ser creíble mediante una fábula. Pero la doctrina cristiana nos habla de resurrecciones (Lázaro, Cristo) y aún más, nos dice que hubo personas que no murieron y que ascendieron directamente al reino celestial como Moisés y Enoch. Estos fenómenos paranormales ocurrieron merced de la Voluntad Divina por lo que o lo aceptamos en virtud de la fe o los rechazamos por imperio de la razón.

Con respecto a la resurrección sabemos que hay posibilidades confirmadas ya que los médicos han vuelto a la vida, es decir, *resucitaron*, a personas que clínicamente habían muerto (ahogados principalmente), entonces, o estaba mal diagnosticada la muerte y el estado en que se encontraban esas personas era cercana al óbito pero no lo era o los/as médicos/ass fueron “intermediarios/as” entre las potencias divinas/ mágicas y el cadáver y por medio de una oración o práctica de hechicería lo “volvieron” a la vida.

Para la medicina racional moderna la resurrección se llama reanimación y hay técnicas muy bien estudiadas que se emplean en circunstancias muy bien definidas (paro cardiaco, respiratorio, etc.). Debemos aclarar que estos procedimientos reanimadores se realizan a los pocos minutos del accidente siendo más difícil la reanimación a medida que transcurren los minutos. Hay algunos casos que muestran que las posibilidades de reanimación aumentan cuando por ejemplo se rescata a un/a ahogado/a en agua fría o el rescatado es un/a niño/a o bebé. Parece ser que tanto el frío como la edad son factores que favorecen a la vida (reanimación).

Por otro lado, dentro del cristianismo, se cree en la resurrección de los cuerpos. Cuando Cristo vuelva a nosotros/as, después del Armagedón, todos los cuerpos de todos los seres humanos

que vivieron desde siempre en este planeta resucitaran. Las dudas que se plantean desde el sentido común son ¿cómo resucitaran? ¿Qué edad tendrán? ¿Cómo serán sus cuerpos? El/a guillotinado/a, el/a ahorcado/a, el/a quemado/a ¿renacerán enteros? Y también ¿dónde se ubicarán los miles de millones de cuerpos resucitados? ¿Qué lenguas hablaran?

Si hay resucitación es porque antes hubo muerte y sabemos que los cuerpos se deshicieron en la tumba por efecto y consecuencia de su formato biológico, por tal motivo no habría, técnicamente hablando, una resucitación; entonces lo que habría es un nuevo nacimiento en un cuerpo nuevo o, al menos, análogo al de origen, entonces sí el/a quemado/a puede resucitar sano/a y el/a destrozado/a entero/a.

Observamos que la muerte es una *etapa obligatoria* en un devenir existencial infinito. Separación del soma de la *psyché*.

Algunas culturas han desarrollado un complejo sistema de creencias donde la muerte y posterior resurrección cumplen un papel en las diferentes iniciaciones o transiciones que debe pasar un miembro de la comunidad. Cuando un muchacho llega a una determinada edad considerada adecuada (edad social) para aprender el oficio del cazador, debe dejar de ser niño para iniciarse en el arte de la caza. Por medio de una ceremonia teatralizada se ejecutará al niño y su cuerpo será simbólicamente despedazado. Después de un tiempo volverá a la comunidad renacido en un cazador y ahora sí podrá obtener las armas y las mujeres de su aldea. A veces el niño ingresa a una casa (o fraternidad) masculina y comienzan a escucharse gritos desgarradores, simulados estos por los miembros más viejos, hasta que al fin un anciano informa que el niño a muerto devorado por alguna deidad. A los pocos días, con gran algarabía, resucita el niño convertido ahora en guerrero o cazador. Muerte y resurrección entonces como partes integrantes en el proceso evolutivo de las personas. No debemos olvidar las iniciaciones chamánicas en donde el aprendiz debe morir para poder luego renacer sacralizado con los poderes que los espíritus le han otorgado.

Si la resurrección acaece en otro cuerpo diferente más conviene hablar de reencarnación, pero en este caso estaríamos abrevando en el manantial oriental, específicamente en la tradición hinduista y jainista. Este ciclo regenerativo estaría dominado por el *karma*: de acuerdo a los actos cometidos será definida mi reencarnación.

Inmortalidad

Nuestro pensamiento acepta tanto la finitud total (no-cambio) como las doctrinas reanimistas. Pero la ciencia, nada nos dice. Ahora bien, este cuerpo que ha resucitado es nuestro cuerpo. Son nuestros ojos resucitados los que ven, son nuestros pulmones los que respiran y es nuestro cerebro quien piensa, en fin, somos nosotros/as mismos/as en nuestra diferenciación con otras personas los/as que resucitamos. Este procedimiento, ajeno a nuestra racionalidad, es también paralelo a ella.

Nosotros/as somos en tanto seres particulares indiferenciados y la expresión más concreta de nuestra concreción es la temporalidad.

La vida, cualquiera sea su definición, sucede en un tiempo;

...tú eres sólo durante el tiempo, en el que puedes decir “yo soy ahora, este instante determinado...el tiempo es inseparable de ti mismo como persona determinada; si ya no queda ni un instante más, tu ser ha terminado. (Feurbarch 1993:113 y ss.)

y la percepción del tiempo le corresponde a la sensibilidad, el ser humano es un ser que siente, la sensibilidad es el ser del individuo, es su propia determinación y particularización.

Yo siento solamente porque del río del tiempo ininterrumpido e igual a sí mismo separo la perla del instante, y en su angosto espacio, contrayéndome, encierro mi ser. (Feurbarch 1993:111 y ss.)

Entonces tenemos hasta aquí: muerte, resurrección y vida, es decir, sensibilidad y también un marco que la contiene, este es el tiempo.

La vida transcurre en un tiempo marcado por el nacimiento (principio de una vida particular) y la muerte (fin de esa particularidad) de tal manera que nos resulta incomprensible la inmortalidad del cuerpo ya que si bien puede haber un comienzo sensible (nacimiento) al no haber muerte, la percepción del tiempo (sensibilidad) se anularía.

Esta individuación particularísima es lo que dificulta la reflexión sobre la inmortalidad de los cuerpos. Un ser inmortal viviría en todo el tiempo disponible con lo que el concepto “viviría” es un sustituto de una palabra que aún no conocemos.

La vida es un transcurrir con sentido durante algún tiempo. Un ser inmortal es un ser que ha perdido el sentido del tiempo y con este el de la vida. Si afirmamos que el ser humano es un ser para la muerte, el inmortal puede llegar a ser un ser, pero no será un hombre. La inmortalidad trae aparejado, indefectiblemente, el abandono de la condición de humano. Uno podrá ser un dios, un diablo o un monstruo¹⁰⁰.

¹⁰⁰ Recordar el cuento sobre los inmortales que nos cuenta Jorge Luis Borges.

La inmortalidad, entonces, como promesa de la literatura y de la religión, pero de difícil aceptación para la razón humana.

El alma

Vuelve, alma, no tardes en volver. Si llueve, te mojarás; si el sol aprieta, sudarás; te picarán los mosquitos, te chuparan las sanguijuelas, el tigre te devorará, el trueno te aplastará. Vuelve, alma. Aquí estarás bien y no te faltará nada.
Oración de los karenes. Birmania.

Pero es posible que una vez que morimos, resucitemos en otro lugar, en otro espacio, donde nuestras percepciones y determinaciones se vean modificadas substancialmente pero no resucitaremos en nuestro propio cuerpo por que este se está descomponiendo en una fosa ¿entonces? La respuesta está en el alma. ¿Y qué es esto?

No hay exactas definiciones que satisfagan todas nuestras dudas. Aceptaremos que el alma es el principio vivificante del ser, es la potencia (divina) que posibilita la vida humana.

Es posible que de todas nuestras particularidades una sola no muera nunca y esta es el alma y forme parte de una *supra* entidad cósmica, fuente de todas estas potencias vivificantes (Brahma) o haya un ser omnipotente poseedor de la potestad de crearla y otorgarlas a los cuerpos (Jehova).

El alma, si existe, debe ocupar un lugar por minúsculo que este sea. El alma debe ocupar un espacio de esta manera es posible, en teoría, encontrar el lugar en el cuerpo donde se ubica el alma.

Para las creencias animistas la muerte sucede cuando el alma abandona el cuerpo y no antes. “Lo uno como multiplicidad es el cuerpo, lo múltiple como uno es el alma” (Feuerbach 1993:125) Pero no solo la tradición cristiana cree en el alma. En algunas culturas americanas se cree que cada ser humano posee una diminuta potencia vivificante, en algunos casos con las mismas características del/a poseedor/a, que habita en su interior y que abandona el cuerpo durante el sueño, cuando se está en un trance extático o cuando se muere, de tal manera que ocluyen los orificios del cuerpo o de la morada para que el alma no abandone el cuerpo muerto. Para esta creencia la salvaguarda del alma es más importante que la sobrevivencia del cuerpo.

El alma puede vagar por la aldea y realizar cualquier clase de tropelías de tal manera que se tendrán que observar algunas estrictas reglas para no provocar la ira del/a muerto/a¹⁰¹. Algunas

¹⁰¹ En ocasión de realizar mi trabajo de campo para mi tesis de doctorado, realice entrevistas en profundidad a informantes de la etnia Qom-Guaycurú que habitaban, originalmente, en las márgenes del

personas especiales, tales como los locos o epilépticos, son considerados individuos sin alma otorgándole a ésta una especie de equilibrio mental.

Podríamos profundizar sobre esta cuestión refiriéndonos a la palabra “desalmado” en nuestra propia cultura.

Una persona sin alma es un individuo que poco se asemeja a un ser humano y es capaz de realizar las acciones más abyectas y ruines. El alma no solo sería el principio vivificante sino una especie de *seguro contra lo anormal*. Este tipo de creencias supone también que un alma puede vagar por el éter numinoso e ingresar en otras formas de vida. Los chamanes, en todas partes del mundo, conocen técnicas para inducir el “vuelo del alma” ya sea para encontrar el ganado perdido, para enamorar a una mujer reticente o para acabar con la vida del enemigo mediante su robo.

El alma de una persona puede estar en todas sus pertenencias, no solo en las armas o ropas sino también en su sombra. Esta, leída desde otro paradigma cultural, es una imagen no corpórea, pero si antropomórfica, de iguales características del que la produce. La sombra es *potencia* del cuerpo pues lo supone. Sin cuerpo no habría sombra.

Cuerpo y sombra pueden ser vistos como partes integrantes e indivisibles de la misma persona y otorgarle a una los efectos del otro así que el daño que se le hace a la sombra es como si se le hiciera al mismo cuerpo. En estos casos, si la sombra no puede ser considerada como un equivalente preciso del alma, por lo menos se la considera una parte viva del hombre, de la mujer o del animal.

Para con la sombra se observan determinados actos tabuados como no pisarla o protegerse al mediodía cuando esta se achica y por ende la potencialidad del hombre también. Es posible que la sombra de una persona en quien pesa un tabú pueda causar una enfermedad y quizás hasta la muerte. Así como algunos/as creen que el alma vive en la sombra o en las pertenencias del individuo, otros/as creen que puede habitar en el reflejo o imagen reflejada, de tal manera que se cuidarán de los cursos de agua y de los espejos a sabiendas de que estos pueden, de alguna

río Bermejo en la provincia de El Chaco. Me relataron lo siguiente: “Investigador: No me queda claro, ¿hay cosas que pasan allá en el “norte” pero acá no? ¿No vienen los *PioGanak* (entidad) a Buenos Aires?

Donato (informante, varón): Acá hay *truchos*, ¡es que no vienen! Se quedan allá en el “norte” ...acá no hay quien enseñe, eso se transmite, pero no, porque en el campo, a mí me enseñaron también, la forma en que hay que eliminar al hombre que molesta, porque ese hombre el *PioGanak* era malo, malo, era tremendo, le tienen miedo ¡pero tremendo! Y cuando murió, los que pasaban por el cementerio él lo asustaba, ¡un oso! ¡Grrrrrrrr! Y molesta, y bueno, se corrió la bolilla que molesta a este, al otro, entonces fue un viejo “hagan esto así, así”, y el mismo viejo se fue un día echó nafta en la tumba así, y le quemó todo, una explosión tremenda y no molestó más, nunca más.”

manera mágica, “capturar” el alma¹⁰². Los espíritus que habitan las aguas pueden apoderarse de un alma si el/a poseedor/a de ella no ha cumplimentado determinadas reglas para que esto no suceda. El mito griego de Narciso, el enamorado de sí mismo que languideció y murió al ver su rostro reflejado en el agua, puede indicarnos alguna pista para continuar reflexionando.

Sumado a estas consideraciones, debemos indicar que también la fotografía puede ser vista como negativa ya que en mi imagen impresa en un papel puede quedar atrapada mi alma. Y algo de esto debe suceder cuando observamos en los diarios capitalinos y civilizados la mueca de disgusto de algún/a funcionario/a o de algún/a artista de sonrisa acartonada que nos puede mostrar lo que se empeña en ocultar. La foto puede reflejar el *lapsus* orientado por el inconsciente, un sinónimo científico para el alma.

Con el descubrimiento del inconsciente, la ciencia puede sustituir la creencia del alma por este y, en virtud de ello, desarrollar toda una teoría terapéutica asignándole a este concepto más potencialidad de la que efectivamente debe poseer. Si bien no podemos probar que exista el alma, sí podemos probar que exista el inconsciente e incluso “medirlo” o caracterizarlo y hacer de cuenta que, de alguna manera, también mágica, nos da la impronta individual de cada ser humano. De todas maneras, si bien no podemos probar la inmortalidad o la resurrección de los cuerpos, estamos dispuestos a aceptar la importancia de estas creencias en los seres humanos.

Estrictamente, según lo demuestra la biología, no hay posibilidades ni de resurrección del cuerpo ni hay comprobaciones de la existencia del alma. Pero la vida misma se las ingenia para hacernos dudar continuamente de nuestras aseveraciones. Lo que sí sabemos es que estas creencias operan, a veces positivamente, en la dinámica del morir. Para los que creen en la resurrección, la muerte puede ser la antesala del paraíso y esta creencia amortigua algunos efectos del proceso del morir. Es así entonces que la creencia en un más allá sea un factor que ayude, junto a otros, al buen morir.

Suicidios

Entendemos por suicidio el hecho de quitarse la vida cuando hay una intencionalidad consciente y voluntaria. La muerte por suicidio no es una muerte natural.

¹⁰² En la literatura borgeana hay muchas alusiones a los espejos. “Yo que sentí el horror de los espejos no sólo ante el cristal impenetrable donde acaba y empieza, inhabitable, un imposible espacio de reflejos”. Los espejos. JLB.

Básicamente podemos clasificar los suicidios como anómicos, producto de una depresión o suicidio altruista; el sujeto se sacrifica por el bien de la comunidad, con su muerte la comunidad puede seguir viva.

El suicidio anómico se da mucho más frecuentemente en las sociedades urbanas y responde a estados depresivos o melancólicos profundos (Keegan 1998:11-15). La vida ya no tiene sentido para el individuo, se siente solo – aunque debemos distinguir soledad de aislamiento–, abandonado. Podemos incluir –con reservas– en este tipo de suicidio a los que eligen morir por intoxicación con drogas, por problemas económicos, familiares, etc. En todo caso, es interesante hacer notar cómo en el pasado se seguía torturando el cuerpo sin vida del condenado con el objeto de mostrar cómo la autoridad del rey continuaba aún después de la muerte física. Foucault nos cuenta en su libro *Vigilar y Castigar*, algunas de estas prácticas en el ajusticiamiento del regicida Damiens. Sobrevive algo de esta mentalidad omnipotente en los preceptos jurídicos sobre el tratamiento del cadáver.

Llama la atención algunas particularidades que surgen de las estadísticas de suicidios como por ejemplo el hecho de que entre las tentativas haya más casos en adolescentes y mujeres y prácticamente inexistentes en los niños, que los suicidios logrados se den especialmente en hombres adultos, que durante la primavera, cuando los días son más largos, se incrementen tanto las tentativas como los logrados mientras que en invierno o durante las guerras disminuyan, que los fines de semana, especialmente los domingos aumenten. Tres de cada cuatro suicidios están vinculados con trastornos del estado de ánimo y el 25% restante se asocia con una amplia variedad de trastornos, especialmente, aunque no únicamente, con la depresión. Podemos apreciar que también existen diferencias entre los suicidas, algunas de estas diferencias pueden estar originadas en la clase social o según la profesión. En otras palabras, no todos/as deciden quitarse la vida de la misma manera, hay múltiples maneras de suicidarse. Los/as que eligen matarse ahorcados/as o cortándose las muñecas difieren de los/as que se arrojan delante del tren o se tiran al río y estos/as, a su vez, de los/as que se envenenan, se pegan un tiro o en la boca o en la sien.

Si analizamos los suicidios según el sexo, notamos que las mujeres optan por técnicas que no deformen el cuerpo (ahogo, envenenamiento por barbitúricos o gas, desangrado), más que los hombres. Las mujeres, en términos generales, dejan cartas, notas explicativas o enjuiciadoras. ¿Y qué decir de algunas profesiones o deportes como los andinistas, corredores de autos, pilotos de pruebas? La pasión por el riesgo que puede involucrar la pérdida de la vida ¿es una especie

de protosuicidio? ¿O es simplemente la permanente búsqueda de los límites en los seres humanos?

Con respecto al suicidio altruista, podemos mencionar que, en este acto de quitarse la vida, hay ingredientes religiosos (*Jihad* islámica), comunitarios/culturales (los ancianos Ainuk que se abandonan en un bloque de hielo. Esta práctica se la denomina senilicidio. Los anciano Zoques de Chiapas en México pueden suicidarse para no ser una molestia o carga para la comunidad habida cuenta de que esta vive casi permanentemente en la pobreza y en la indigencia), políticos-nacionales (*kamikazes*), los denominados de protesta o impugnación (incineración de bonzos budistas opositores a la ocupación norteamericana de Vietnam o el suicidio de Yan Palach como protesta a la invasión de Praga por las tropas comunistas y de otra índole (el suicidio de los perseguidos políticos, religiosos o étnicos, etc.). En este punto, es pertinente declarar la conveniencia de discutir si la eutanasia activa no conforma un tipo especial de suicidio. El que sabe que irremediablemente va a morir, en virtud de una enfermedad terminal, y decide poner fin a su dolor físico ¿se está suicidando? ¿Hasta dónde tenemos el derecho de elegir nuestra muerte? En marzo de 1998 asistimos como espectadores al suicidio de un cuadripléjico español. Con total tranquilidad, esta persona explicó a una cámara de televisión por qué no quería seguir viviendo. Mientras observábamos y escuchábamos su testimonio a la hora de la cena, este señor, de quien se notaba su sufrimiento, ingirió una dosis letal de cianuro. Por suerte, la televisión española tuvo el recato de no transmitir la agonía, pero si transmitió la ingesta del veneno.

Si bien agrupamos básicamente y en forma muy general a los suicidios en tres categorías (anómicos, egoístas y altruistas)¹⁰³ somos conscientes que no podemos reducir la variedad del acto de morir por propia mano solamente a estos dos aspectos. Hay entonces suicidios que no sabemos bien como incluirlos¹⁰⁴ por ejemplo el de Sócrates que decide beber cicuta para así acatar su destino (*moira*), el del automovilista que, desconociendo la razón, presiona el acelerador de su automóvil y se estrella contra un árbol, el toxicómano que no busca morir pero se inyecta una dosis letal de heroína, el que juega a la ruleta rusa para mostrar su valentía, el sadomasoquista (Kurt Cobain) que se muere en busca del placer, el anciano que sabiendo su

¹⁰³ Esta clasificación corresponde con el clásico estudio de Durkheim *El Suicidio*.

¹⁰⁴ Desde la psicología se ha acuñado el concepto de “conducta que amenaza la propia vida” para designar aquellos comportamientos que ponen en serio riesgo la existencia de la persona como correlato involuntario o como resultado de una determinación inconsciente. Eduardo Keegan. Op. Cit. Pág. 11.

vulnerabilidad y el costo que le implica su mantenimiento a la comunidad se sacrifica (suicidio de regeneración) ¿y qué decir del sacrificio de Cristo¹⁰⁵? ¿Un Dios se suicida?

Es interesante notar que tanto Sócrates como Thomas Moore son considerados como personas con una ética poco común y no como suicidas. Ambos eligieron esta forma de terminar su vida como salida al dilema que les fue planteado, es decir, cumplieron con los preceptos morales y éticos imperantes en su época en tanto que Galileo optó por conservar su vida ante la inminente muerte a manos de la Inquisición reservándose para sí el conocimiento adquirido (“*epur si muove*”).

Es muy difícil para nosotros/as, personas del siglo veintiuno, adoptar una posición con respecto a estas conductas humanas. El ser consecuente con el propio pensamiento y filosofía de vida puede ser la causa de la decisión, o quizás el temor a la muerte y al sufrimiento que significa ser quemado/a vivo en la hoguera sea más fuerte que la vanidad del científico. Una nueva encrucijada nos propone una reflexión que aún no podemos resolver. ¿Puedo aceptar mi muerte para complimentar con lo que dice la sociedad? o por el contrario ¿es la vida más importante que las normas culturales y/o morales? Quizás encontremos en la antropología alguna pista para reflexionar. Bronislaw Malinowski nos comenta acerca de un suicidio llevado a cabo por un muchacho en las Islas Trobiand:

A la mañana siguiente se atavió y adornó con sus galas de los días festivos, subió a un cocotero y se dirigió a la comunidad hablando desde las hojas del árbol despidiéndose de ellos. Explicó las razones que le movían a un acto tan desesperado y lanzó una acusación velada contra el hombre que le había empujado a su muerte, sobre el que ahora los miembros de su clan tenían el deber de vengarse. Luego, según la costumbre, se lamentó ruidosamente, saltó del cocotero que tenía unos veinte metros de alto y se mató en el acto. (Malinowsky 1982:75)

Este suicidio es consecuencia del quebrantamiento de un *tabú*. El suicida había mantenido relaciones incestuosas con una prima perteneciente a su clan, había quebrado la regla de exogamia de su tribu. Esta acción ofendió a un pretendiente quien lo acusó del delito delante de la gente. Este hecho motivo el suicidio.

Lo interesante de este ejemplo estriba en que el suicida explica las razones del acto, se viste para tal fin y a su vez obliga a los miembros de su clan a tomar venganza contra el pretendiente que indujo el suicidio. Cómo podemos apreciar, detrás de las razones del/a suicida no solo se esconden móviles del orden psicológico, sino que también pueden ser sociales, políticos, morales, religiosos, etc. Lo que quiero manifestar es que, descartando los suicidios producto de

¹⁰⁵ “Padre, aparta de mí este cáliz”

una gran depresión, detrás de la decisión de quitarse la vida puede haber múltiples razones dependiendo de la persona y de las normas culturales imperantes en la comunidad.

* * *

Lo escrito hasta aquí nos permite esbozar, aunque sea en forma tímida, una apreciación: todas las muertes son diferentes, así como la vida es única, la muerte también lo es. Existe una desigualdad ante la muerte y esta desigualdad puede estar fundada en las diferencias socioeconómicas. La esperanza de vida de los estamentos superiores es más elevada que la de los estamentos inferiores. En otras palabras, los/as gerentes/as, los/as maestros/as, los/as comerciantes tienen mayores probabilidades de llegar a los ochenta años que los/as campesinos/as o los/as obreros/as no calificados/as. Deberíamos tomar en cuenta esta reflexión cuando hablamos de salud pública o de los progresos de la humanidad. ¿Por qué, si todos/as tenemos los mismos derechos y garantías, algunos/as mueren antes de tiempo? ¿A qué se debe este particular fenómeno?

Parece que la influencia social es más marcada para la mortalidad exógena, cualquiera sea la edad, que para la mortalidad endógena (malformidades, debilidad congénita, etc.). Comparando las estadísticas de mortalidad entre países desarrollados y subdesarrollados se aprecia claramente. Un/a niño/a nacido en Kenia o Paraguay tiene mayores probabilidades de morir por causas evitables que un/a niño/a nacido en Alemania o Suecia. ¿Habrán variables sociopolíticas que expliquen estas diferencias?

Los suicidios y algunas muertes, como acabamos de ver, refuerzan las incógnitas sobre la existencia.

La muerte, el sueño. Experiencia de la muerte

Para hablar de la vida hay que existir y para hablar o pensar en la nada también. La muerte no es la nada, sino que nada es. No hay lo opuesto de la vida; su contrario no hay.
Macedonio Fernández.

Hasta aquí hemos venido analizando de forma asistemática el tema de la muerte. Algunas confusas ideas tratan de abrirse paso entre la maraña de argumentaciones, pero se enfrentan a nuevas paredes, nuevos trazados, nuevos significados. Para añadir un poco más de confusión en este escrito quiero reflexionar sobre las similitudes entre el sueño y la muerte. Esa especie de anulación de la conciencia está en la base de tal similitud. Por eso es que algunos/as niños/as tienen miedo de ir a dormir. Nosotros/as mismos, cuando estamos muy enfermos/as o sabemos que vamos a morir no queremos dormir. Es como si el/a moribundo/a perdiera el poco tiempo –siempre es poco el tiempo de vida para un/a moribundo/a– que le queda.

Cuando dormimos no percibimos que estamos vivos/as y nuestra fantasía onírica se expande modificando el tiempo y nuestra existencia. Soñamos que morimos o nos matan (pesadillas), soñamos que después de muerto resucitamos, soñamos con algunos/as muertos/as que nos vienen a visitar (espectros), conocemos el infierno o el paraíso, etc. La muerte se nos hace presente, en algunas ocasiones, en nuestros sueños.

Los desmayos y los ataques de catalepsia comparten, junto con el sueño, esta característica mencionada: la pérdida de la conciencia. Estos son estados “anómicos” que corresponden a esta inconsciencia. Digamos que estas experiencias individuales nos parecen que son similares a lo que “debe” ser la muerte. Pero hay otras experiencias que no incluyen la pérdida de la conciencia. Los soldados en las guerras, las poblaciones civiles que son bombardeadas, los terremotos, los policías y ladrones, la personas asaltadas violentamente, etc., se enfrentan a un tipo especial de situación; se vive conscientemente una situación de muerte, la próxima bala puede ser la mía. Un accidente de tránsito también nos obliga drásticamente a “ver la muerte de cerca”.

Estas son experiencias que nos ponen al “borde” de la vida, un paso más allá está la muerte. Pero no morimos, el que muere es el/a otro/a, siempre es el/a otro/a, pero sabemos que algún día viviremos nuestra propia muerte.

La experiencia del morir es una experiencia estrictamente individual e intransferible y no la podemos conocer hasta que llegue nuestra hora. La muerte del/a otro/a es la única aproximación posible para conocerla. Podemos saber cómo es al “antes” de la muerte, pero no el “después”. Algunas personas que han estado en coma profundo, y por un misterio todavía no descubierto despertaron, no nos dicen mucho. Nos hablan de una especie de bruma blanca, de una paz que invade el “espíritu” y de la vida que pasa rápidamente ante nuestros ojos, de túneles largos y oscuros, de abandono del cuerpo “físico”, del encuentro con parientes y amigos/as ya fallecidos/as o con un ser luminosos que irradia paz. Estas experiencias nos indican que tales personas no han atravesado una primer fase de la muerte, sino por una o última si quieren fase de la vida. Han estado ante el umbral de la muerte como lo puede estar un soldado en el frente de batalla o el/a ciclista que milagrosamente se salva de un accidente atroz. “Todos se aproximan mucho al gran portal Exitus, pero no vieron lo que había detrás” (Kung *et all* 1997:32). Extraña paradoja la de *vivir* nuestra muerte. Este es un hecho, a la vez que trascendente e intransferible, incomunicable ya que la conciencia sucumbe mucho antes que la muerte biológica y nada permite fijar a ésta con precisión. Recuerdo un cuento de Edgar Allan Poe, “La verdad sobre el caso del señor Waldemar”, que trataba de un moribundo que aceptaba una

experiencia. Esta consistía en hipnotizarlo en el momento del deceso para estudiar el fenómeno de la muerte. Una vez que fue hipnotizado se detuvo el proceso de muerte. El sujeto estuvo unos cuantos meses en este estado hasta que el médico que lo hipnotizó decidió despertarlo. Al hacerlo, escuchó que una voz que provenía del interior del cuerpo le imploraba que detuviera el proceso de despertar pues estaba muriendo y así lo expresaba.

La literatura fantástica nos proporciona en este caso, una aproximación de cómo debe ser la experiencia del morir. “Ya, pues, no hay cosa más semejante (como veis) a la muerte, que el sueño” (Cicerón s/d:33)

La muerte social

...el modo de morir adquiere un carácter personal, con contenidos propios, que por lo general mucho tiene que ver con los modos de haber vivido. Pero la muerte individual es también un hecho social.
Alfredo Schwarcz.

Podemos hablar de muerte “verdadera” recién cuando socialmente se la reconoce. La muerte social no necesariamente corresponde *vis a vis* con la muerte biológica. En los casos en que la comunidad destierra, proscribire, degrada a uno de sus miembros estamos en presencia de una muerte social. Así también podemos entender el ingreso a prisión, al psiquiátrico (manicomio) y, más modernamente, a un instituto geriátrico, como preludio de la muerte social.

La muerte social nos indica que determinado individuo, por sus características particulares, ha dejado de pertenecer a la comunidad. Ya no es más “uno/a de los/as nuestros/as”. Ha desaparecido para “nosotros/as”. Con la muerte social también desaparece el recuerdo de ese sujeto. Borrarnos su nombre de la lista de nuestros/as antepasados/as, no los recordamos en nuestros ritos u oraciones, en fin, nos olvidamos de ellos/as, están muertos/as, así continúen caminando por otros lugares del mundo.

Podemos entender como muerte social la esterilidad en las mujeres. En el África negra, una mujer estéril es segregada del grupo por no cumplir con el mandato reproductivo. La obra teatral de Federico Lorca “Yerma” también alude a esta especie de condena social que se aplica las mujeres que no quedan encintas.

La vejez, en nuestras sociedades, es considerada en algunos casos, como muerte social ya sea por la pérdida de roles para las personas viejas, ya sea por olvido u omisión, ya sea por desconsideración. No nos percatamos que también nosotros mismos nos volveremos viejos/as algún día. En una sociedad individualista y consumista como la actual, el que no produce no “es”. A su vez, el/a viejo/a es un “próximo muerto/a” con lo que se puede agudizar su marginación. Creemos que están más cerca de la muerte y, cómo sucedía en las comunidades arcaicas,

pueden tener una consideración positiva por ser intermediarios/as entre el mundo de los/as vivos/as y los/as muertos/as o ser dejados/as de lado porque no sirve nada de lo que hagamos por ellos/as pues al final "...están más cerca del arpa que de la guitarra" como dice el dicho popular.

La longevidad puede ser vista como una especie de "premio" para con el individuo otorgada por ciertas divinidades. De ahí el respeto y consideración de los/as viejos/as en algunas comunidades

Debemos también mencionar las muertes de trascendencia social. Estas son aquellos fallecimientos que provocan cambios de consideración en la sociedad. La muerte de María Soledad Morales en Catamarca provocó el derrumbe del gobierno provincial, la muerte del Archiduque Francisco José ocurrida en Sarajevo en 1914 fue el detonante de la Primer Guerra Mundial. Es así entonces que algunas muertes, por su particularidad o historicidad, son muertes que atañen a toda la sociedad. Dentro de estas muertes debemos incluir las entronizaciones que están definidas por la necesidad social de crear mártires o héroes y heroínas. En efecto, parece ser que la sociedad valoriza más los héroes y las heroínas muertos y muertas que los vivos/as. Deberíamos realizar una investigación, una historia de vida, por ejemplo, acerca de algunos héroes y heroínas. Quizás encontremos que muchos de ellos/as se alejan del ideal que la historia les otorga. La cultura "oficial" rodea de una fachada o mascarada hipócrita la vida del héroe-heroína destacando algunos aspectos de su vida que generalmente convienen a la moral pública. De esta manera, los héroes-heroína "oficiales" colaboran en el mantenimiento de la hegemonía.

Pareciera que, desde las estructuras políticas principalmente, hubiera una necesidad funcional de crear y sostener determinadas creencias en las características especiales de determinados personajes. Sófocles en Antígona nos refiere, en boca de Creón, la necesidad del Estado de hacer un héroe, no importa si era Polinice o Eteocles:

Nosotros necesitábamos dos que se entendieran a maravillas, que se engañaran mutuamente, engañándonos...pero sucedió que tuve necesidad de hacer un héroe de uno de ellos...entonces mandé a recoger a uno de los cuerpos, el menos estropeado de los dos para mis funerales nacionales y di la orden de dejar podrir al otro donde estaba. (Sófocles 2001:25)

Razón de Estado para la creación del héroe nacional. Mascarada hipócrita funcional a los valores oficiales. Es necesario honrar al héroe-heroína porque así nos aprovechamos de los residuos que deja esta entronización.

A consecuencia de los caminos desconocidos donde nos conduce la asistematicidad de este escrito, encuentro algunas similitudes entre esta necesidad de "heroizar" a cualquiera con la

reflexión de Sartre en “La Nausea”. Este autor nos dice en esta novela que la aventura se constituye en la narración.

Cuando alguien vive un hecho cualquiera no se da cuenta la trascendencia que tendrá luego. Mientras los jugadores de rugby uruguayos estaban sufriendo en la cordillera de los Andes, no pensaban que esos momentos difíciles constituirían una aventura. Luego, al relatar estos sucesos, sí nace la aventura.

El/a narrador/a, generalmente un periodista hoy como el literato de ayer, transforman por imperio del relato los hechos en aventuras. La colonización no implica masacres, sino que es la posibilidad de que surjan nuevos héroes-heroínas que legitiman, con su muerte, la muerte de los/as dominados/as. Los/as mártires y los héroes-heroínas limpian con sus actos todas las podredumbres basadas en las “necesidades oficiales”. Cuando el héroe-heroína está muriendo no tiene conciencia de su futuro “heroizado” por conveniencia. Vuelvo a mencionar la necesidad de realizar una profunda investigación sobre la vida de algunos héroes-heroínas, mártires, próceres y los procesos sociales que conducen a su entronización.

La muerte social entonces es básicamente la pérdida del recuerdo, pero en otro orden de cosas, hay muerte verdadera recién cuando socialmente se reconoce. Es decir, también podemos hablar de muerte social cuando la sociedad reconoce la muerte real (absoluta) de uno de sus miembros. Este reconocimiento del “no más” del/a otro/a también puede ser considerado como muerte social.

Socialización/desocialización de la muerte

Los ritos, las creencias y las prácticas mortuorias son elementos que están presentes en el proceso de socialización de la muerte. Estos usos culturales son, en sí mismos, hechos sociales con sentido. La orientación social de los seres humanos se pone de relieve en estas conductas. Por medio de ellas adquirimos un tipo de conciencia con respecto a nuestra vida y a nuestra muerte. Nacerán mediante este artilugio aquellos/as que pretenden interceder entre lo sacro y lo profano. Para los no creyentes, estas prácticas solo tienen el sentido de alejar en el tiempo los fantasmas que algún día lo vendrán a buscar.

La transformación del comportamiento social de los hombres con respecto a la muerte es un aspecto del empuje civilizador (Elías 1987). En el curso de este proceso, casi todos los aspectos elementales de la vida humana (sexualidad, trabajo, alimentación, etc.) se han visto modificados por reglas sociales y por reglas de conciencia. Estas reglas mencionadas se han dirigido hacia el ocultamiento del cadáver y, consecuentemente, de la muerte misma. Hoy no es de educados/as

y civilizados/as hablar de la muerte (de nuestra muerte o la de nuestros parientes) por más que la encontremos todos los días en las páginas de los diarios. Parece ser que en esta dirección camina la transformación a largo plazo del comportamiento de las personas con respecto a los moribundos. Se trata de ocultar tras las bambalinas de la vida social la realidad de una enfermedad terminal y los sentimientos que despierta en nosotros.

Hasta no hace mucho, no era bien visto que un hombre llorara en público; solo le estaba permitido a las mujeres. Los hombres debían ocultar sus sentimientos a costa de su dolor. Hay tabúes que prohíben mostrar unos sentimientos muy intensos. Las personas allegadas a los/as moribundos/as se ven muchas veces impedidas de ofrecer apoyo y ternura ya sea por una reglamentación hospitalaria o por la existencia de normas civilizatorias no escritas. En las clínicas y sanatorios, sólo podemos acercarnos a nuestros parientes en virtud de un reglamento elaborados por las autoridades. Estas rutinas institucionalizadas configuran socialmente la situación del final de la vida. Otra vez nos enfrentamos a una nueva paradoja: por un lado, la civilización actual empuja a los/as muertos/as y moribundos/as a un lugar límpido y aséptico, alejado de la vista y de la cercanía humana, por otro, nos propone un nuevo tipo de humanismo menos romántico y más fraternal, expresado en la tolerancia y comprensión de los/as otros/as, pero creo que esto no va más allá que una hermosa declaración puesto que todo el empuje civilizatorio tiende a ocultar, mostrando sin reflexionar, la realidad de la muerte.

No está bien visto la práctica de conductas de tipo mágico en que incurren algunos/as enfermos/as o sus familiares. Les atribuimos la categoría de ignorantes o supersticiosos/as pero nos olvidamos que muchas personas recurren a ellas cuando no encuentran más respuestas. Quizás si encontramos la respuesta del porqué de la concurrencia a magos y brujos/as podamos iluminar un poco más estas cuestiones. La magia y la religión han nacido para responder a las preguntas que todavía no sabemos formular.

La actitud colectiva expresada en los ritos y creencias se ha modificado con el correr de los tiempos hacia la desacralización y racionalización del proceso del morir. La magia y la religión dejan su lugar al pensamiento moderno. El miedo (al infierno) deja lugar al pensamiento racional. Paradójicamente ha ocurrido un fenómeno aparentemente antagónico; por un lado, asistimos a una desocialización, expresada principalmente por el ocultamiento del cadáver y el enmascaramiento de la muerte. La muerte se recluye en la intimidad de una institución. Sale del escenario público/comunitario para instalarse en un marco estrictamente individual. Por otro lado, este proceso antagónico presenta otra cara, esta es la de la socialización, es decir, la muerte se nos aparece revestida/maquillada con un disfraz social.

Si la desocialización aleja la comunidad del individuo, por su parte la socialización descarga sobre este su aspecto burocrático. Se establecerán normas estrictas sobre qué hacer con los/as muertos/as.

En el siglo pasado Durkheim nos había avisado: el derecho es el hecho social por excelencia pues es la expresión directa de la conciencia colectiva. La influencia de la sociedad sobre la muerte es tan profunda que se llega a la codificación jurídica. Esta codificación evolucionó en la sociedad occidental hacia:

- La racionalización. La muerte debe ser explicada de manera científica, objetiva así esta presunción sea una quimera. Digamos de paso que la modernidad se caracteriza por este intento racionalizador.
- La laicización. Se trata de desacralizar los ritos y las prácticas mortuorias. En el pasado era la Iglesia quien se ocupaba de la muerte y de los/as muertos/as. En la actualidad es el Estado quien determina estas cuestiones. La laicización al igual que la racionalización corresponde al espíritu moderno.
- Higiene. Salud pública. El Estado dicta reglas precisas sobre el tratamiento del cadáver sobre todo si se ha muerto por una enfermedad infecciosa (viruela, SIDA, cólera, etc.). Reglamenta asimismo la práctica profesional médica. Deberíamos incluir también los permisos para construir necrópolis¹⁰⁶.

Nuestro código, como los códigos de las mayorías de los países occidentales, contiene numerosas disposiciones jurídicas que reglamentan los derechos de los/as difuntos/as como así también las obligaciones de los deudos expresando así la continuidad de la sociedad. El derecho penal no tiene casi límites en lo que respecta a la explotación científica del cadáver. El caso María Soledad nos muestra los infinitos trámites que se realizaron con el cuerpo: exhumaciones, autopsias y otros tipos de estudios. Lo que se pretende es determinar fehacientemente las causas del deceso, los/as autores/as del mismo, la identidad del cadáver, etc. De cualquier manera, la autopsia es una prueba tanto científica como jurídica.

Para el médico forense el cadáver es el principal testigo del crimen y este “habla” a través de ciertas señales que solo los especialistas pueden descifrar, aunque no todos/as los/as médicos/as compartan las mismas opiniones. Es un ejemplo de la potestad del Estado para con todos los miembros de la sociedad aún de aquellos que han muerto.

¹⁰⁶ En este aspecto cabría señalar los ordenamientos oficiales, así como las resistencias que se han planteado, en relación con la pandemia por el COVID-19.

Al escribir estas líneas una duda se me aparece ¿no entraña una paradoja esta preocupación del Estado por nuestra muerte? ¿Hasta dónde llega su monopolio en nuestra vida? ¿El Estado, tiene derecho a expropiarnos nuestra propia muerte? ¿Cuándo realmente estamos libres de la tutela estatal?

Expropiación y burocracia

Entonces, la muerte como final del devenir existencial humano. Y cultura, comprensión también humana de la muerte. Elaboración cultural de un fenómeno natural. No es nuevo en la historia de la humanidad. Pero ¿qué ha sucedido en la actualidad que la muerte no ocupa su lugar? Quiero aclarar, no es que no veamos a la muerte. Esta se nos aparece mediatizada por la TV. Es la muerte violencia Observamos impávidos cómo el ejército de XX aniquila a la población civil de un país mediante sofisticada coherencia teledirigida, asistimos pasivamente al asesinato del panadero de González Catán que fue acuchillado catorce veces por el vecino ebrio de vino barato, sabemos que la niña del 14 C es golpeada por sus padres, la TV, la radio y los diarios nos informan de los feminicidios, etc.

Hoy la muerte se nos presenta en otra forma espectacular. Mucho más colorida y tonificante. Revestida de un envase fosforescente y *diet*. Justificada a través del discurso alienante y separador de los *mass-media*. Se ha ajustado a los nuevos tiempos. Es la muerte como espectáculo.

La violencia es parte integrante de este tipo de muertes y, al verla repetida hasta el hartazgo, puede inducirnos a confusión; asociamos, casi automáticamente, la muerte con violencia despojándola de su carácter natural y necesario. Pero también, y es lo trágico, nos han expropiado nuestra propia muerte.

Merced a la poderosa influencia de la medicina moderna, nos han quitado el derecho a elegir nuestra muerte. La muerte se ha burocratizado. La medicina alarga nuestra vida mediante tecnología electrónica y química pero no nos advierte el costo de dicha manipulación. Nos pueden “mantener con vida” pero no nos pueden dar “más” vida. Nos pueden conectar a complicados y dolorosos aparatos, pero no nos pueden dar mejor “calidad” de vida. Y toda esta parafernalia médica se realiza en un lugar aséptico, límpido, esterilizado, es decir, la sala de terapia intensiva, símil a la celda del reo antes de su ajusticiamiento.

Debemos mencionar que la mayoría de las personas en las sociedades urbanas y en la actualidad fallecen de esta manera; en una sala de terapia intensiva alejada de sus afectos.

La muerte escamoteada

El ser humano se aferra, luchando, a la vida, pero esta, al decir de Lacan “no se quiere curar”. Se inicia el proceso final.

En términos generales lo que el muriente solicita es la eliminación del dolor físico. En este punto del proceso se hace imprescindible la intervención de un/a médico/a adecuadamente entrenado/a.

En la época que vivimos la química puede proporcionar lo necesario. Sería muy conveniente que los/as encargados/as de planificar y llevar a cabo las políticas sociales oficiales y los/as responsables de la educación de los/as actuales y futuros/as médicos/as incluyeran la temática de la muerte y sus implicancias en sus reflexiones. De lo que se trata, en definitiva, es decidir qué debemos y podemos hacer cuando entendemos que ya no hay nada que hacer.

Si la medicina ya no puede curar puede ofrecer alivio a nuestros dolores y ayudarnos a vivir entre nuestros familiares.

La muerte natural dio paso, en nuestros días, a la muerte técnica (en reanimación). Ya no se informa ni consulta al paciente sobre lo que desea que se intente para aliviarlo. Hasta la familia es tenida a distancia de la verdad de un fin ineluctable. Hemos llegado a la era de la muerte escamoteada. (Mannoni 1997:102)

¿No hay algo de absurdo en morir (enfermedad terminal) en medio de una práctica de reanimación? Si ya el proceso de morir se ha desatado ¿qué objeto tiene la reanimación? Estas prácticas, es mi idea, indican cierta omnipotencia del saber técnico medicinal que incluso, desatado ya el proceso de morir, que es indetenible, pretenden frenarlo.

SALIDA

Bien. Hemos realizado una breve reflexión acerca de la muerte, una breve historia social. Y, paradójicamente, hemos hablado de la vida. Claro, reflexionar sobre la muerte nos lleva a reflexionar sobre la vida, es inevitable como lo es la propia realidad de la muerte. El combate contra la enfermedad y la muerte, la seguridad y la protección a la vida ha sido uno de los objetivos, por lo menos teórico, del paradigma moderno mediante el desarrollo de la ciencia.

En las sociedades desarrolladas, los peligros en la vida de las personas, incluido la muerte, se han hecho más previsibles. La razón, paradigma de la modernidad, ha cumplido con su designio. Se trató de alejar todo el dolor de nuestra vida. Nunca en la historia de la humanidad se ha puesto tanto empeño y tanto esfuerzo en alargar la vida. Esta se ha tornado el bien supremo ¿pero de que vida hablamos? ¿De la mía? ¿De la nuestra? ¿De las de todos la humanidad?

Debido a los procesos desacralizadores y racionalizadores que hemos mencionado precedentemente, intentamos conocer los factores que conducen a la muerte para así poder

controlarlos y manipularlos. De esta manera creemos que podemos alejar este fantasma de nuestra vida. Al igual que en el pensamiento mágico, usamos determinadas prácticas de “hechicería”, para exorcizar nuestros miedos ante lo inevitable. El encarnizamiento terapéutico y la criogenización son un buen ejemplo de estas prácticas aludidas¹⁰⁷.

Revestimos con un envase científico nuestras creencias primordiales. Lo que hemos logrado hasta la fecha es alargar nuestra vida, en algunos casos en condiciones humanas, en otros...

Cuando el ser humano se enfrenta a la muerte, en los últimos momentos de su vida, hace una especie de balance y se responde a la pregunta “¿valió la pena?”.

Podemos clasificar estas respuestas básicamente y en forma general en dos categorías. Estas están expresadas a mi entender en el pensamiento de dos autores: Rousseau por un lado y Hobbes por otro que si bien no son autores existencialistas, nos permiten entender nuestro tema desde otro abordaje.

Para el primero, la vida vale la pena ser vivida y hay esperanzas. El ser humano es un ser para la muerte pero esto no es obstáculo para que la vida sea cada día mejor y esto depende de cada uno de nosotros. En cambio, para el segundo, el ser humano es un asesino incurable y las naciones no han hecho otra cosa que guerrear unas con otras; la muerte es inevitable y de nada vale engañarnos con la solidaridad o la buena voluntad. Si Dios no existe o ha muerto (Nietzsche) no es excusa para abandonarnos a nuestros instintos más primitivos.

La creencia en la absoluta preeminencia de los humanos ha conducido a la formulación de ideologías genocidas detestadas por la mayoría de nosotros/as. Extrañamente, la vida y muerte de estos pensadores no nos ilumina mucho en estas cuestiones. Es que no hay posibilidad de encontrar una respuesta que nos satisfaga a todos/as. El enfrentamiento final con la muerte es un acto estrictamente individual, imposible de comprender en su trascendental profundidad. Pero, ¿cómo concluir esta parte del trabajo?

Hemos abrevado en algunos/as autores/as, de este tiempo y del pasado, que ya han recorrido este camino. Hemos coincidido y discrepado con ellos/as y nos apropiamos libremente de esas ideas y lecciones con la intención de obtener un poco de conocimiento sobre este acontecer

¹⁰⁷ En una noticia aparecida en la televisión, en el noticiero Telenoche del 23 de julio de 1998, bajo el título “Historias de fin de siglo” se ilustró sobre la criogenización en los Estados Unidos. Lo que me llamó poderosamente la atención es que el encargado de promocionar tal práctica ofrecía la posibilidad de congelar las cabezas de los muertos para un futuro trasplante en otro cuerpo. ¿qué criterios puede llevar a una persona a querer congelar su cerebro? ¿un deseo de inmortalidad? ¿para qué? No sé por qué pero me viene a la memoria la novela sobre un científico llamado Frankenstein que aspiraba algo similar.

humano. Y esta tarea se ha realizado siguiendo una orientación ensayística no ajena al azar y a las circunstancias que confluyen en el acto de escribir. Todo/a escritor/a es un ser humano y les caben las de la ley.

He quedado atrapado por el mismo laberinto de palabras que fui construyendo, quizás de una manera desprolija y confusa, a lo largo de este escrito y la salida no aparece a simple vista. Claro, no había otra posibilidad ya que la razón o la fe no parecen ser muy adecuadas para enfrentar el dilema que me planteo analizar.

La muerte es una experiencia intrasmisible, personalísima, nos afecta a cada uno de nosotros/as. Por medio de la cultura hemos elaborado este acontecer humano otorgándole diversos significados según la época y el lugar. Todo lo que escribamos sobre esta extraña dama que nos visitará algún día estará incompleto, no terminado.

En realidad, la muerte es superada gracias a la memoria pues solo poseen memoria aquellos/as que están vivos/as. Esta herramienta humana nos posibilita la meta tan ansiada. La muerte no puede reinar en nuestros recuerdos. En ese sector de nuestra existencia tan privado y personal como son nuestros pensamientos memoriosos la muerte no es efectiva. Seamos sensibles al sufrimiento humano y entendamos que todos/as en algún momento deberemos atravesar la última puerta y enfrentarnos a lo que no conocemos.

Debemos demandar y colaborar con una actitud mucho más humana para con la muerte y el prójimo que está muriendo a sabiendas que nos favoreceremos con ello.

Finalmente, y más allá de lo que podamos decir al respecto, hemos encontrado un camino posible y este está definido, como se ha dicho, por la memoria. A través de este artilugio podemos trascenderla y si bien no es la fuente de Juvencia tan buscada en la antigüedad nos posibilita de alguna manera el sobrevivir a nuestro tiempo y a nuestros semejantes. Recuperémosla, no olvidemos y estaremos siempre vivos.

Nuestra muerte, significa el fin de *nuestra* temporalidad; ya no hay más pasado, presente y futuro, aunque, hay que decir, quedamos presentificados/as en el recuerdo que dejamos en nuestros parientes y en las obras que hayamos podido hacer.

La muerte es, entonces, el fin del proyecto y del trayecto existencial y es, si podemos plantearlo así, lo que brinda sentido a la existencia; es el corolario inevitable de lo que significa existir.

Si la vida tiene algún sentido, solo lo sabremos cuando nos muramos.

Epílogo

Como se ha podido apreciar, este trabajo no ha seguido un lineamiento *pre* establecido; no se ha seguido un plan de obra ni ha existido un proyecto previo que le dé sistematicidad; es decir, es todo lo contrario de una tesis. Es debido a esto, quizás, que haya algunas “lagunas” y “vacíos” conceptuales y teóricos que no permiten una claridad como la que se pretendió y, por otro lado, existe también, alguna palabra de más, ejemplos que no se comprenden y metáforas inservibles; es el riesgo de asumir un escrito desde una perspectiva asimétrica.

Como mi intención no ha sido establecer verdades apodícticas sino tan solo analizar la relación que se establece entre las existencias y sus correspondientes cursos de vida. Es un riesgo que se puede asumir, cada lector/a sabrá evaluarlo.

Lo que he propuesto desde la introducción, es iniciar un trayecto antes que un *pro*-yecto en el que se pudiera discutir y analizar algunas cuestiones relacionadas con los existencialismos y el curso de vida enmarcadas en la sociología del envejecimiento. A partir de este método de análisis y escritura, el texto fue descubriendo su propio camino, encontrando sus posibilidades y desarrollándolas hasta donde yo, como autor, pude hacerlo reconociendo mis propios límites, pero sabiendo también que cada palabra escrita es una invitación a su crítica y a su superación. No se trata de establecer posiciones inmóviles sino todo lo contrario; el objetivo principal de este trabajo consistió en un recorrido bibliográfico sobre los “decires” de los existencialismos y su vinculación con el curso de la vida, aunque este orden no necesariamente se presente así.

Mi interés ha radicado en conocer y analizar *durante* el desarrollo del escrito, las cuestiones que se imbrican entre la existencia, el modo en que se desarrolla en un *fluir* temporal –la duración– y el envejecer. He optado por la fenomenología para el conocer ya que me cuesta mucho reconocer substancias y/o esencias que hace a la “cosa” en tanto que el fenómeno, entendido como “eso” que tiene la capacidad de exhibirse, de mostrarse, es mucho más “captable” o intencionable a la conciencia que lo que se escapa o rehúye al saber.

Hemos revisado algunos temas, algunas polémicas, algunas cuestiones y una diversidad de autores y autoras que nos han permitido ir transitando este trayecto de una manera más o menos cómoda sin restarle la densidad que el tema merece, pero sabemos bien que el tema ni por poco ni por mucho ha sido completado, sino que, a tono con ese mismo pensamiento existencial, permanece abierto a la espera de nuevos desarrollos.

Como hemos visto en la primera parte, sobre todo en ocasión de analizar el pensamiento de Alfred Schütz, todas las sociedades adscriben a sus miembros en algunos sistemas estratificados

de edades. Esta adscripción organiza etariamente a la comunidad y a la sociedad imprimiendo coactivamente roles ligados a esa edad, pero también al género, que se transforman en expectativas sobre el accionar que cada una de las personas adscriptas deberá desarrollar a lo largo de su existencia.

La importancia que tiene esta primera parte para todo el trabajo que se ha leído, consiste no solo en entender por qué todas las sociedades conocidas adscriben a sus miembros en sistemas estratificados de edades sino como ellas dan, de alguna manera, cierto formato etario al curso de la vida.

Si bien este curso abarca el desarrollo individual de las personas, lo hacen en contextos que son *sedimentaciones históricas* que vienen *arrastrando* significados provenientes de un pasado y que, por ello, nos permite vincularnos con una comunidad *en el tiempo*. Este curso de vida, nos muestra cómo se manifiestan las articulaciones particulares con las colectivas y como, en esta articulación, surge la sociedad. Algunas de las claves importantes receptadas por las ciencias sociales y que nos brindan claves para interpretar la realidad social, son la vida misma de las personas y sus relaciones familiares y el mundo del trabajo o, más actualmente, el mundo de la reproducción social ampliada debido a que, hoy día, año 2021, el mundo del trabajo, sobre todo el asalariado, en general, está atravesando por períodos que lo va a transformar radicalmente.

Durante el trayecto del curso de vida, que es *nuestra* vida, se dan un conjunto de procesos que transcurren a lo largo de la vida de cada uno/a de nosotros/as y que comienzan con el nacimiento y finalizan con nuestra muerte. Se entrelazan una dimensión biológica, muy importante porque involucra a nuestro cuerpo, la encarnación de una conciencia, y que es el “vehículo” en donde transitamos nuestra existencia, una dimensión psicológica que nos marcará como una conciencia no ya en el sentido del saber sino en el sentido específico de nuestro carácter y el modo en que nos relacionamos con los demás, una dimensión social que afirma al sujeto en su plano individual pero permitiéndole identificarse con una dimensión macro que puede llegar a incluir a toda la humanidad, tanto del presente como del pasado y posiblemente del futuro.

Lo que me ha interesado en esta primera parte, es poder desplegar la idea del *fluir* existencial que nos permita entender que la existencia es un *fluir*, un *correr* por un cauce un “poco” predeterminado.

No es que la vida sea un fluido como el agua, sino que, en virtud de su carácter dinámico, fluye, transcurre en el cauce que le proporciona el curso de la vida, pero este *fluir-transcurrir*, es resultado de la articulación entre la libertad de *fluir* y la imposición normativa proveniente de

una estructura social que, como se está argumentando, es resultado de un complejo proceso que involucra la historia, la cultura, las relaciones sociales, el lenguaje, los actos del estado y nuestra propia significación de estas cuestiones que orientan nuestras prácticas sociales.

Este transcurrir, empero, no es caótico. Si bien puede admitir algún azar, en términos de probabilidades, mediante el formato del curso de la vida, está normatizado de manera tal que permite, con los costos que significa, apartarse de esas normas y configurar el cambio social. Las cuestiones sociales y sociológicas, rara vez son herméticas, siempre son porosas permitiendo una dinámica que es la clave para entender el cambio social.

El curso de vida existencial admite tanto las posibilidades azarosas como las rígidas que provienen de las normas, pero es el ser humano con su acción, con su *praxis* y con su *determinación* quien *siempre* tiene la libertad de decidir, incluso en contra de sí mismo. Lo que sucede es que el tiempo, una vez que pasó, ya no puede volver atrás; el tiempo es *irreversible*, y es esta irreversibilidad, la que, en algunas ocasiones puntuales, se transforma en *tragedia*. No actuar como se espera de nosotros/as en el momento que debemos actuar, puede traer aparejado algunas sanciones sociales, pero, por el otro lado, puede ser el inicio de una existencia auténtica. Como se ve, no hay posibilidades concretas, de fundar posiciones indubitables con respecto a cómo proceder en esta dinámica existencial sino, una vez sucedido el acontecimiento, analizarlo y llegar a conclusiones que posean, al menos, cierta validez.

Existe una *sincronización* entre las edades, las expectativas de rol correspondientes a esas edades y la propia actividad que el sujeto realiza, y esta sincronización puede ser resultado del curso de vida que se está llevando orientado por las normas no escritas de esa sociedad o de esa comunidad.

En general, no hacemos lo que queremos en cualquier momento, sino que hacemos lo que hacemos –o lo que “debemos” hacer– de modo sincronizado con lo que se espera que hagamos en el momento y en el espacio adecuado. Esta sincronización, que es también un dispositivo de adaptación social, surge como producto de los procesos de socialización. En ellos “aprendemos” qué debemos hacer de acuerdo a nuestra edad y a nuestro género, pero siempre tenemos espacios de autonomía que permiten el cambio social. El curso de vida, si bien es susceptible de tipificación y de normatización, se adapta a los cambios históricos permitiendo que haya transformación social. Desde esta perspectiva, el curso de vida puede ser visto como un recurso o un rasgo evolutivo que permite al ser humano evolucionar *en* sociedad. Justamente, la sociedad supone determinadas normas y procedimientos colectivos que enmarcan, sin hacerla desaparecer, la autonomía del ser.

Esta sincronización a la que me refiero, nos brinda la clave para entender que estas expectativas tipificadas y normadas, son eficaces para que, en un momento determinado, podamos cumplir con ellas y formar parte de *esa* sociedad. Cabe señalar en este aspecto, que no todas las sociedades tienen las mismas normas y las mismas expectativas, pero sí encontramos que todas ellas proponen un curso de vida que los seres humanos debemos cursar para sentirnos integrados/as a esa sociedad.

La sincronización entre el tiempo individual, el tiempo laboral, el tiempo familiar, el tiempo social y el tiempo histórico, es esencial para entender el curso de la vida, es por esto que el estudio de las transiciones, el modo en que ellas emergen, nos puede brindar mucho conocimiento sobre quiénes somos y como nos vamos haciendo en lo que somos.

Lo que está sucediendo en la actualidad, es que estas transiciones están puestas en conflicto y, además, al transformarse las edades debido a la transición demográfica y el efecto de longevidad y de la baja tasa de natalidad, comienzan a aparecer nuevas expectativas y nuevos roles que, o bien se superponen a los tradicionales o los reemplazan.

Debido a esta situación, las categorías utilizadas por nuestros ancestros más recientes, quedan desactualizadas y es difícil comprender la actualidad de las generaciones jóvenes.

Si nuestros/as abuelos/as a sus veinte años tenían como expectativa el matrimonio, la maternidad y la paternidad, la obtención de un empleo para toda la vida y la compra de una propiedad, sus nietos/as no comparten casi en nada cada una de estas expectativas; los/as jóvenes de hoy no tienen al matrimonio y a la paternidad/maternidad como expectativa concreta, los puestos de trabajo ya no son para toda la vida y se opta por viajar antes que por el ahorro. Las categorías que usaban nuestros/as abuelos/as para desarrollarse en la vida han quedado obsoletas y se revelan como ineficaces para llevar adelante un proyecto de vida en la actualidad, sin embargo, esta obsolescencia no oculta el hecho de que hoy mismo, exista un sistema de expectativas ligadas a la edad, al género y que haya dispositivos de sincronización que permitan al individuo transitar su curso de vida más o menos como se espera.

Más allá de estas consideraciones, cambian las formas y quizás los contenidos pero el hecho que los soporta, sigue estando vigente porque la vida *necesita* del curso para su fluir.

Lo que existe es una *continuidad* en la duración que la constituye como tal.

Lo que quiero decir es que, como duración, no hay “puntos desconectados” que permitan sostener un “vacío” temporal, sino que hay una especie de *encadenamiento en el tiempo* que

permite que el fluir existencial no se dé a “sobresaltos”. La idea del fluir se adhiere a la idea de continuidad y es en ella donde se sostiene el recuerdo.

La continuidad a la que me estoy refiriendo, permite sentirnos *parte* de una *comunidad en el tiempo* que contribuye con nuestra identidad, y es con el desarrollo y profundización de la abuelidad que esa continuidad, que era virtual en un pasado cercano, se transforma en *real* porque hoy día hay muchos más abuelos y abuelas vivos/as que interactúan con sus nietos/as que antaño.

Hoy asistimos a fenómenos impensados tan solo hace decena de años. Familias de cuatro y hasta de cinco generaciones viven en una actualidad pudiendo compartir experiencias y saberes, y si bien las edades más jóvenes tienen mayor autonomía, no por ello, en el caso de las culturas latinas, sobre todo, se desentienden de esa comunidad familiar. Es en la tarea de cuidado, quizás, en donde podemos encontrar fenómenos que nos sorprenderán, pero, como se aleja de la temática abordada en este trabajo, solo lo menciono.

Cuando evocamos algún evento de nuestro pasado, sabemos que sucedió como lo recordamos, así no sea exactamente igual, porque existe una especie de prolongación temporal entre ese evento ocurrido en el pasado y el presente en que recuerdo. Su hubieran “saltos temporales” la función de la memoria sería diferente. Incluso en nuestra vejez, nos sentimos identificados/as con aquel/la joven que fuimos; nos reconocemos como siendo la misma persona, aunque hayan pasado los años. Nuestro cuerpo puede parecernos extraño, pero sabemos que es *nuestro* cuerpo y no de otro/a.

La vida se despliega en un curso de vida en donde acontecen sucesos que nos identifican y nos marcan como singularidades. En este curso, confluye armónicamente y en tensión, las cuestiones individuales, pero también las sociales, las históricas, las contextuales, etc., permitiendo comprender la articulación entre lo macro social y lo micro social así también como lo social-colectivo y lo psicológico individual sin desmerecer el nivel económico y político que, por ser hechos sociales, se imponen coactivamente sobre la vida de los individuos.

Cada uno/a de nosotros/as fluimos y “habitamos” un curso de vida porque este es una necesidad, si lo puedo expresar así, de la existencia.

La intención de la segunda parte del trabajo, tuvo como objetivo conocer el pensamiento de algunos filósofos que he considerado importantes para comprender el posterior desarrollo de lo que se conoce como existencialismo o filosofía existencial y que aquí se trata en plural.

Como es de suponer, en esta consideración personal puede haber ausencias, pero, a tono con la bibliografía y la lectura utilizada para este escrito, si no están todos/as, están al menos los más importantes no solo por el caudal y la calidad de sus obras sino también porque se relacionan de alguna manera con el objetivo principal que es conocer la relación que existe entre existencia y curso de vida. De estos filósofos ninguno presenta claramente esta relación. En este aspecto, ya se ha mencionado a Alfred Schütz, discípulo de Husserl y fundador de la sociofenomenología que le dedica unas pocas líneas al tema del curso de la vida.

El tratamiento que se ha hecho de algunos conceptos claves no es estrictamente filosófico, sino que tienen una base conceptual orientada por las ciencias sociales y por ello es posible que, profesionales del campo de la filosofía no acuerden estrictamente con la apreciación subjetiva de estos términos. La lectura que he hecho de los autores mencionados no responde rigurosamente a la filosofía, sino que es una apreciación personal y un punto de vista desde las ciencias sociales, en especial la sociología. Como se dijo en la introducción, no se trata de “hacer” filosofía sino aprovecharnos de ella para comprender la relación entre el existencialismo y el curso de la vida.

Lo primero que surge del análisis de estos autores es que el tema de la existencia es abordable desde varios puntos de vista lo que me lleva a colegir que no se puede hablar de existencialismo, así en singular, sino de existencialismos, en plural.

El fenómeno de la vida, en principio como *bio*, como una serie de relaciones físico-químicas y fisiológicas que permiten que los organismos nazcan, crezcan, se alimenten, se reproduzcan y mueran, es de tal complejidad que es lógico que haya múltiples puntos de vista para su abordaje. La vida como *bío* es una especie de “accidente” cósmico habida cuenta de que no se conoce, al menos hasta ahora, ninguna forma de vida fuera del planeta tierra. Esta singularidad, en vez de facilitarnos su comprensión, nos la complica porque no tenemos otra vida en otro planeta para compararla con la nuestra. En este sentido, no tenemos un “norte” comparativo que nos permite conocer si hay otras *bíos* que también tengan conciencia.

Cuando abordamos el tema de la conciencia, la cuestión se complejiza de más porque la *bío* no se presenta uniforme en este tema.

El único ser vivo que posee una conciencia desarrollada, que puede comunicarse con un pensamiento abstracto, irreal, fantasioso y que, además, es capaz de realizar experimentos, proyectar al futuro, mentir, arrepentirse, etc., es el propio ser humano que porta una conciencia que, además, es capaz de pensarse a sí misma.

Si bien podemos aceptar que los animales más evolucionados poseen sentimientos, emociones y alguna especie de conciencia, sobre todo memoria, capacidad de aprendizaje, aprender de los errores y hasta cierto punto una planificación sobre un futuro cercano –un animal cazador es capaz de planificar su caza–, no se compara con la extrema problematicidad de la conciencia del ser. Esta es una diferencia que abona la complejidad del abordaje del estudio de la conciencia y, obviamente, de la existencia.

Debido a lo argumentado, es que es más preciso hablar de existencialismos que de existencialismo porque es esta misma complejidad la que nos obliga a dejar una puerta siempre abierta en esta cuestión y es la justificación, si se me permite, del criterio de asistematicidad y heterogeneidad en el abordaje sociológico y filosófico de esta cuestión. No significa que lo que se diga sobre la existencia, sobre el ser y sobre la conciencia, deba ser “cualquier cosa” más cercana a la fantasía que a la posibilidad de certeza, que incluso puede ser apodíctica. Lo que quiero decir es que, la búsqueda de una ciencia estricta, como postulaba Husserl, se transforma en una empresa cuyo fin no necesariamente es el deseado. Lo estricto del planteo no lleva a una conclusión certera que soporte las críticas y las impugnaciones, por el contrario, como bien sucede con la fenomenología, esta está siempre en crisis, como la filosofía y como las ciencias sociales.

No es entonces por este camino que llegaremos a un punto que nos deje satisfechos/as; por el contrario, la indagación sobre la conciencia, sobre el ser y sobre la existencia, supone un desafío permanente al intelecto de quien investiga porque apenas logramos algún convencimiento, debemos ponerlo en tela de juicio porque sus consecuencias nos pueden mostrar su contradicción que, como nos dice Unamuno, forma parte del propio saber.

Las indagaciones sobre la existencia y sobre las existencias son incómodas y abiertas hacia un planteamiento eterno; y cada certeza que tenemos, se desvanece con cada autor/a que nos muestra otro aspecto de la misma cuestión. Como la multiplicidad es inagotable, es, por esta razón, incognoscible.

La obra existencialista, en sus inicios, es una afrenta al racionalismo de cuño hegeliano.

El estudio de las *condiciones concretas* en que se desarrolla la vida de las personas, supone reconocer una singularidad que se opone a una totalización absolutizante que se sostiene en una razón que, basándose en abstracciones demostrables solo por criterios solipsísticos, y del tipo de las matemáticas, pretende ensalzarse como el *único* medio legítimo del conocer. El existencialismo, se nutre en este caso, de ciertos *criterios irracionales* y más ligado a la intuición directa de las cosas, que le permite abordar las cuestiones que le interesan por afuera de la

razón. Einstein dijo en su momento que “Dios no juega a los dados”, pero en realidad, es una frase que ningún existencialista puede aceptar primero porque puede dudar de ese Dios y segundo, si lo acepta, acepta también el misterio de existir (Marcel).

La razón no nos da las claves para comprender las emociones que están puestas en juego en la existencia del ser humano. Nuestras acciones pueden ser tan racionales como irracionales, y son estas últimas, las que nos suelen brindar las claves para comprender la existencia.

Como los existencialismos están preocupados por conocer cómo se presenta al conocimiento las contingencias que determinan la singularidad del ser, no reconoce al Absoluto hegeliano, como un camino idóneo para ello.

Los seres humanos nos vamos haciendo concretos en nuestro propio devenir; *no somos seres abstractos y mucho menos absolutos.* Hay un dicho que dice que, en cada ser humano, habita la humanidad entera, pero esta frase no es un argumento sino es una expresión más ligada a la poesía que a la ciencia. En cada ser humano habita la humanidad entera *en potencia, en abstracto y en teoría*, lo que son análisis secundarios a la primera cuestión que se presenta a la conciencia que es la “concretud” de ese ser del que hablamos.

En busca de la existencia concreta y no abstracta es que los existencialismos creerán más profundamente en la intuición que en la razón, y buscarán *comprender* qué es la existencia y como fluye en una temporalidad, *antes* que explicarla.

Es también esta pretensión y este llamado a la irracionalidad, la causa de cierta calificación desacreditadora de los existencialismos que son tratados de románticos, de premodernos, etc. La cuestión que se plantea entonces, queda definida de la siguiente manera a través de la siguiente interrogación ¿Cómo podemos asegurar que hay una totalidad y un absoluto cuando nunca podemos llegar a conocer *concretamente* el todo? El conocimiento humano solo puede conocer una *parte* de ese *todo absoluto* que siempre se nos aparece lejano. No es que se niegue la totalidad y lo absoluto, sino que lo que se plantea es que es una abstracción que nos *distrae* de nuestro objetivo que es conocer la existencia concreta de las personas. En este aspecto, como Todo y Absoluto son categorías metafísicas, quizás sea pertinente lo que nos dicen, en la pluma de Jorge Luis Borges, los sabios de Tlön:

Los metafísicos de Tlön no buscan la verdad ni siquiera la verosimilitud: buscan el asombro. Juzgan que la metafísica es una rama de la literatura fantástica. (Borges 1944)

Lo que se hará a continuación, será presentar algunas cuestiones básicas del existencialismo, para poder comprender a que nos referimos. Lo primero que se deberá hacer es, entonces,

esbozar un primer acercamiento a la problemática que enfrentaremos cuando hablamos de existencialismo.

Una definición amplia, es considerarlo como un esfuerzo analítico para pensar de modo *concreto y descriptivo* al ser humano, a sus *vivencias* y a sus *experiencias* para conocer, *si es posible*, el sentido que le adjudica este ser humano a esas experiencias-vivencias que acontecen *en la* duración de su existencia. Estas definirán el *modo* en que se despliega el fluir de su vida en *este* mundo y en *este* tiempo. El existencialismo así comprendido, trata de penetrar en la subjetividad de las personas, en su individualidad para comprender su existencia. Esta se presentará, de acuerdo a una perspectiva sociológica, bajo el formato de un curso de vida único y singular que incluirá transiciones normativas regladas por las instituciones sociales que todo ser socializado deberá cumplir *so pena* de ser castigado/a socialmente, y estará expuesto/a, al menos en términos de probabilidades, a puntos de inflexión cuya definición solo podrá ser posible *ex post* y nunca *ex ante*.

En este fluir temporal en uno o en unos lugares específicos, el existente estará expuesto a eventos que son la concreción de posibilidades –que se transformarán en posibilidades concretizadas– resultado de decisiones que ha tomado en su pasado y que son *potencia*, a la vez, de nuevas posibilidades que lo/a obligarán a decidir en base a la libertad intrínseca que posee por ser un existente humano. La existencia se desarrollará, entonces, no solo como un fluir temporal *hic et nunc* sino también como el “terreno”, si se me permite usar la metáfora, en donde emergen diversos acontecimientos que definen probabilidades que todos/as deberemos enfrentar y que nos obligarán a tomar decisiones que son las que definirán nuestra existencia y nuestro curso de vida.

Podemos pensar que la mayoría de los/as filósofos/as cristianos han sentado las primeras bases del existencialismo ya que estas ideas proponen que hay un *ser concreto* creado por una entidad divina que es Dios, y si bien consideran que hay una *esencia* divina devenida de la Creación, han puesto los primeros ladrillos en la filosofía existencial al reconocer la individualidad del ser. Posiblemente antes que ellos, están Sócrates, Platón y Aristóteles que, en sus devaneos pensativos, colocaron las primeras bases de los existencialismos. En este caso, es Aristóteles quien pudo discernir el problema planteado por los filósofos eleáticos que negaban el movimiento. Para estos filósofos presocráticos, el ente no podía admitir al no ente y, en consecuencia, negaban que hubiera movimiento negando, así, la existencia. Aristóteles, como

continuador de ellos, pero sobre todo de Platón, logra solucionar el hecho de que haya cosas y no cosas y que pertenezcan a lo mismo. La solución aristotélica se basa en la consideración del “paso” de la potencia al acto y que, como se acaba de ver, es útil a la consideración existencial.

Si bien los primeros autores/as cristianos/as no han sido filósofos/as en el sentido actual del término, sí son existencialistas, aunque sea en forma rudimentaria, porque no hacen especulaciones sobre la naturaleza de las cosas, de las categorías del conocimiento y de las esencias, sino que toman a las cosas *tal como son* porque han sido creadas por Dios. Ni siquiera intentan demostrar racionalmente la existencia de Dios, sino que la aceptan por *mor* de su fe. Tampoco construyen sistemas racionales que justifiquen su quehacer, su liturgia, sus ritos, etc., sencillamente aceptan la Palabra Divina que expresa la vida y se contentan con dar *testimonio* de lo que han visto y de lo que creen. Aceptan sin realizar una crítica, la realidad tal como se les presenta, y desde esa mirada, construyen su existencia.

Definen al ser humano como una *criatura divina*, creada por Dios, sometida a los rigores de una existencia pecaminosa, resultado del “pecado original” que obligará a los seres humanos a devenir en su existencia buscando las formas de expiar ese pecado mediante el cumplimiento de los preceptos que le indica su fe, su Dios, los profetas y los/as santos/as. Aquí no tenemos ningún sistema racional sino tan solo un *dogma* que se acepta tal como se lo conoce. Luego, ya avanzada la historia, surgirán algunas discordias. Algunas de estas discordias estarán expresadas por Santo Tomas de Aquino y en San Agustín, a quien no podemos definir como irracionalista sino todo lo contrario. Un evento de su vida, ya lo veremos, nos brindará la clave para entender el existencialismo de raíz religiosa.

San Agustín de Hipona sostiene que la razón es un don precioso otorgado por Dios para que lo adoremos. No hay ninguna pretensión racionalista del tipo hegeliano en la voz de San Agustín. El santo considera que la razón es un *don* que nos da Dios para que podamos comprender su Creación y que el culto a la razón, esto no lo dirá San Agustín, sino que lo digo yo, termina configurando una especie de “nuevo dios” ajena a las preceptivas dadas por el Original y Único Dios. El racionalismo, en su máxima expresión, –ya lo sabía Descartes– será combatido por la Iglesia.

La clave del existencialismo agustiniano está en el título de su obra: *Confesiones*. Aquí, Agustín, se confiesa, es decir, relata en primera persona, las experiencias de su vida tal como la experimentó. Debemos recordar que San Agustín tuvo una vida diferente de la que se piensa ya que no nació santo, sino que se hizo santo *en el curso* de su vida. La clave de la santidad de san

Agustín, como la de todos/as los/as santos/as esté en su existencia expresada en el curso de su vida. En ella se encuentran los puntos de inflexión que definirán la santidad.

Tuvo una vida que podemos definir como normal, incluso con algunos desvíos, hasta que encuentra la revelación. Una vez que decide salir de su ciudad natal, Tagaste, en el norte de África en lo que hoy es Argelia, deambula buscando verdades y cree encontrarla en la escuela Maniquea. Decide residir en Roma en donde su vida tomará un vuelco a partir de un suceso que podemos definir como un *punto de inflexión*.

No hay posibilidades de explicar la conversión de San Agustín sino es a través del concepto de *experiencia vivencial*, que es un particular acontecimiento que se inserta en la *cadena* de acontecimientos que suceden en su vida, pudiendo identificar uno en particular, ya veremos, que, según sus biógrafos, es el que le cambia la vida y por ello lo defino como un punto de inflexión. Veamos como relata el mismo Agustín, este punto de inflexión:

XII.28. Mas apenas una alta consideración sacó del profundo de su secreto y amontonó toda mi miseria a la vista de mi corazón, estalló en mi alma una tormenta enorme, que encerraba en sí copiosa lluvia de lágrimas. Y para descargarla toda con sus truenos correspondientes, me levanté de junto Alipio¹⁰⁸ –pues me pareció que para llorar era más a propósito la soledad– y me retiré lo más remotamente que pude, para que su presencia no me fuese estorbo. Tal era el estado en que me hallaba, del cual se dio él cuenta, pues no sé qué fue lo que dije al levantarme, que ya el tono de mi voz parecía cargado de lágrimas. Quedóse él en el lugar en que estábamos sentados sumamente estupefacto; más yo, tirándome debajo de una higuera, no sé cómo, solté la rienda a las lágrimas, brotando dos ríos de mis ojos, sacrificio tuyo aceptable. Y aunque no con estas palabras, pero sí con el mismo sentido, te dije muchas cosas como éstas: ¡Y tú, Señor, ¡hasta cuándo! ¡Hasta cuando, Señor, ¡has de estar irritado! No quieras más acordarte de nuestras iniquidades antiguas. Sentíame aún cautivo de ellas y lanzaba voces lastimeras: «¿Hasta cuándo, hasta cuándo, ¡mañana! ¡mañana! ¿Por qué no hoy? ¿Por qué no poner fin a mis torpezas en esta misma hora?»

29. Decía estas cosas y lloraba con amarguísima contrición de mi corazón. Mas he aquí que oigo de la casa vecina una voz, como de niño o niña, que decía cantando y repetía muchas veces: «Toma y lee, toma y lee». De repente, cambiando de semblante, me puse con toda la atención a considerar si por ventura había alguna especie de juego en que los niños soliesen cantar algo parecido, pero no recordaba haber oído jamás cosa semejante; y así, reprimiendo el ímpetu de las lágrimas, me levanté, interpretando esto como una orden divina de que abriese el código y leyese el primer capítulo que hallase. Porque había oído decir de Antonio (¿)¹⁰⁹ que, advertido por una lectura del Evangelio, a la cual había llegado por casualidad, y tomando como dicho para sí lo que se leía: “Vete, vende todas las cosas que tienes, dadas a los pobres y tendrás un tesoro en los cielos, y después ven y sígueme”, se había al punto convertido a ti con tal oráculo. Así que, apresurado, volví al lugar donde estaba sentado Alipio y yo había dejado el código del Apóstol al levantarme de allí. Toméle, pues; abríle y leí en silencio el primer capítulo que se me vino a los ojos, y decía: “No en

¹⁰⁸ San Alipio amigo de San Agustín y uno de sus discípulos. Nació en Tagaste en el año 354 y acompañó a Agustín en su largo recorrido hasta Roma. Junto con su amigo, formaron parte de la secta de los Maniqueos hasta que se convirtieron al cristianismo. Fue obispo de su ciudad. No se conoce la fecha de su fallecimiento. La aclaración me pertenece.

¹⁰⁹ No pude averiguar a qué Antonio se refiere.

comilonas y embriagueces, no en lechos y en liviandades, no en contiendas y emulaciones, sino revestíos de nuestro Señor Jesucristo y no cuidéis de la carne con demasiados deseos.” No quise leer más, ni era necesario tampoco, pues al punto que di fin a la sentencia, **como si se hubiera infiltrado en mi corazón una luz de seguridad, se disiparon todas las tinieblas de mis dudas.**¹¹⁰ (San Agustín s/d: 53)

Lo que podemos ver en forma clara, es que, en el relato de San Agustín, hay una experiencia que se vive como una experiencia vivencial que le cambia la vida.

Su curso de vida transcurría de una manera y *a posteriori* de esta vivencia cambia, y esta es la característica principal del paradigma del curso de vida. No hay aquí una transición normativa ni un cambio cualquiera, sino que es un punto de inflexión en la vida del santo y, tal como surge del relato, asistimos a una profunda descripción que ilumina el *sentido* de esa experiencia para quien lo relata y esto, tal como se viene diciendo, es lo que caracteriza la perspectiva existencial.

Lo que podemos extraer de la experiencia agustiniana son varias dimensiones; una dimensión existencial propiamente hablando que liga un momento de esa existencia con una dimensión particular del paradigma del curso de la vida como es la pertinencia de los puntos de inflexión. No hay acá ninguna racionalidad que pueda explicar esa visión del santo a partir del “llamado” que escucha o de la lectura de la Biblia. Luego, una descripción, que no es cualquier descripción, sino que ajusta con lo que nos dice Clifford Geertz con respecto a la *descripción densa*¹¹¹, que configura el método de exposición y de investigación propio del existencialismo ya que relata en primera persona, lo que no es obligado para el existencialismo, un evento *real* acontecido en una vida *concreta*.

Más allá de la veracidad del hecho, que podemos poner en duda desde la racionalidad más estricta, lo que nos interesa es destacar el impacto que tuvo ese evento en la vida, en la existencia y en el curso de vida de Agustín de Hipona, el *ex maniqueo*, que, a partir de ese punto de inflexión, comienza un nuevo curso de vida que culminará en su santificación y su incorporación como Doctor de la Iglesia.

Al contrario de San Agustín, el título de la obra de Santo Tomás de Aquino, sí pretende cierta racionalidad. Su *Suma Teológica*, es un tratado y configura un sistema, pero incluso en este texto, es posible encontrar algunos rasgos existenciales.

¹¹⁰ Las **negritas** me pertenecen.

¹¹¹ “El análisis consiste pues en desentrañar las estructuras de significación...y en determinar su campo social y su alcance” (Geertz 1992:24). Geertz toma este término de Ryley (Geertz 1992:21)

Obviamente que, por razones de pertinencia temática, no es posible desarrollar toda la escolástica cristiana y su relación con las posturas existencialistas del siglo XIX y del XX. Los/as interesados/as en este sendero, encontrarán algunas claves, como la angustia, tema predilecto del existencialismo de Heidegger y de Sartre en particular, en los textos de los/as autores/as cristianos/as de la época. En ellos/as encontrarán la inevitabilidad de la muerte, la perspectiva de una vida *auténtica* a partir de la aceptación de la Palabra, una vida *inauténtica* al no aceptarla y la responsabilidad singular de cada hecho que cometemos que son dimensiones y conceptos clásicos del existencialismo, sobre todo, del llamado existencialismo de derecha en la voz de Jaspers y Mauss.

Un tema que merece ser abordado en este epílogo, es el tema de la realidad.

Así como el existencialismo se preocupa en conocer cómo se presenta fenoménicamente la “concretud” contingente, es preciso que analice sobre la realidad porque toda la contingencia es real. Lo concreto, en este caso, abona la idea de la realidad.

No hay en los existencialismos modos virtuales porque, de haberlos, restaría a la búsqueda de lo concreto que es uno de sus núcleos principales.

La realidad es el “terreno” en donde se concretizan, mediante el curso de vida existencial, las contingencias que nos definen. Ellas nos hacen ser lo que somos mientras nos vamos haciendo, y todo “esto” sucede en realidad y no en forma virtual. El estudio de la realidad es un tema tanto de la fenomenología como de los existencialismos.

En la realidad no hay tipos ideales, sino tan solo hechos. Justamente, una de las justificaciones de la ciencia social, se sostiene en crear estas tipificaciones para poder comprenderlas no perdiendo de vista que son tipos ideales y no la realidad misma. El racionalismo más radical, pierde esta orientación y sostiene enfáticamente que son la realidad cuando no son más que la abstracción que el investigador/a ha dado de ella. Esto es lo que hay que tener en cuenta y que está en el fondo de la apelación que nos hacía Husserl: “ir a las cosas mismas”.

La pretensión racionalizadora hace abstracción de la realidad y de la individualidad licuándolas en un todo absoluto, sobre todo en el pensamiento de Hegel. Al aplicar la racionalidad, disuelve las particularidades del en-sí y las suplanta por una abstracción que deshace, por decir así, la singularidad de lo real. El racionalismo busca *esencias* que justifiquen esa abstracción y no la

realidad tal como se presenta al entendimiento humano. Cabe decir que el concepto de esencia es lo que hace que una cosa sea lo que es, y su origen es griego. En este punto, como en el origen de la ontología, creo encontrar alguna complicación incluso lógica.

Para los existencialismos *las cosas son porque llegan a ser*; no es que haya una esencia que “permita” que las cosas sean, sino que, sencillamente *son por que se han ido haciendo en virtud de un curso de acción* –que en nuestro caso es el curso de vida– *que las determina en lo que son*. Este argumento, sin embargo, no impugna la idea de esencia, aunque está muy cerca, sino que, muy pragmáticamente, nos dice que no tiene mucho sentido enfrascarnos en la búsqueda de cuestiones que le están vedadas al conocimiento humano. Esto lo podían hacer los filósofos griegos porque pensaban que *la vida contemplativa era la vida superior*, pero en la realidad social en que se desarrollan los existencialismos, recordemos que para algunos/as son filosofías de crisis, no hay vida contemplativa sino *vida activa*.

En definitiva, la búsqueda de la *ousía* (esencia, substancia) podía ser pertinente para una comunidad antigua esclavista que se despreocupaba de la producción de la realidad, pero para una sociedad como la europea de fines del siglo XIX y principios del XX, la búsqueda de esencias o substancias que permitan a las cosas ser lo que son, no pareció satisfactorio y se dieron a la tarea de encontrar mejores herramientas conceptuales para entender el misterio de vivir, de sobrevivir y de llevar adelante una existencia.

La abstracción explicativa, tal como se viene sosteniendo aquí, pretende someter la realidad a las categorías lógicas desconociendo que esa misma lógica también es una categoría de la conciencia. La lógica es *intemporal* y *universal* pretendiendo justificarse a sí misma para toda época y para todo terreno. Por el contrario, los individuos somos seres *contingentes* sometidos a los vaivenes de la realidad, y son estas contingencias las que nos singularizan. Las contingencias son las determinaciones que nos definen en nuestra singularidad; son más que los accidentes aristotélicos en la conocida dialéctica de la forma y la materia. Las contingencias-determinaciones que surgen en nuestro curso de vida existencia no solamente *definirán* los modos de existencia, sino que son la clave para entender como nos constituimos en seres singulares únicos e irrepetibles.

Permítaseme brindar el siguiente ejemplo.

Supongamos que somos investigadores/as y que queremos hacer un estudio transversal sobre la vida de los niños y niñas que han nacido hoy. Vamos a una maternidad y contamos a los niños y niñas que han nacido; para hacer sencillo el ejemplo, usemos números redondos: han nacido

diez individuos, seis varones y cuatro niñas; como se sabe, nacen en general más varones que mujeres.

Como buenos investigadores/as que somos, vamos munidos/as de nuestra libreta y anotamos en ella lo que observamos ¿Qué hacen estos niños y niñas? Beben X centímetros cúbicos de leche materna, algunos/as leche maternizada, hacen N gramos de sus deposiciones sólidas y líquidas, permanecen despiertos/as durante tantos minutos por hora, duermen aproximadamente el mismo tiempo, sus movimientos son similares, etc. Después de un par de días de observarlos/as, llegamos a la conclusión que son muy parecidos entre sí. Retornamos a ellos/as después de un año.

Observamos que hacen en su realidad y percibimos que ya hay algunos que comen sólido, otros/as que aún siguen con papilla, algunos/as ya caminan mientras otros/as siguen gateando, algunos/as ya expresan algunas palabras en forma muy clara mientras que otros/as solo balbucean. Notamos algunas diferencias y las anotamos en nuestra libreta de campo. Siguen siendo muy parecidos/as entre ellos/as pero ya advertimos diferencias. Volvemos a los cinco años.

Las diferencias se han profundizado. Hay niños y niñas que poseen un lenguaje abstracto, otros/as aprendieron a escribir, algunos manejan su cuerpo con mayor destreza, cantan, juegan con la computadora, se alimentan de diversas maneras, etc. Las diferencias son cada vez más apreciables. Volvemos a los diez años y encontramos más y más diferencias cada vez que tomemos datos de nuestro trabajo de campo. ¿Qué ha pasado? Ha pasado el tiempo y en él han aparecido las contingencias que han ido determinando, por múltiples causas que todos/as podemos colegir, la singularidad devenida de la existencia.

Cada uno/a de estos niños y niñas, han estado expuestos/as a las vicisitudes que el propio fluir temporal produce y en muchos casos, cuando han podido, han debido tomar decisiones en relación a las posibilidades que expresaron esas vicisitudes. Cada una de esas decisiones, sin ser puntos de inflexión o transiciones normativas, han ido singularizando su existencia pudiéndose decir que cada una de esas existencias es *única y singular, determinado que no haya ninguna existencia ni curso de vida igual a otro*. La existencia y el curso de vida impreso en ella, es como una huella dactilar, como las marcas en el iris; es *única e irrepitable*, y la forma en que ha sido captada esta singularidad, no ha sido mediante un pensamiento racional y abstracto sino describiendo su “concretud”.

Más allá de la aceptación de estos argumentos, que deben ser sometidos a crítica, se podría pensar que, de aceptarlos tal cual se presentan, no habría posibilidad de saber al ser; sin embargo, si bien hay un aspecto que es así, todavía queda espacio para su conocimiento. Aristóteles dio la solución a esta paradoja indicando que una cosa está en potencia y que se convierte en acto pudiendo ser nuevamente potencia afirmando que el ser es también el no ser, aunque no en el mismo momento. De esta manera, el filósofo nacido en la ciudad de Estagira, supera, por decir así, el planteamiento de Parménides de Elea y nos permite pensar que sí hay movimiento, y que ese movimiento temporal es clave para entender la existencia que se da bajo el formato de un curso de vida que, como ya hemos visto, suministra las claves para comprender los modos y las formas de existencia.

Una característica que se presenta como ineludible en el análisis, es la temporalidad en la que se inscribe la duración existencial del ser.

El ser del que nos habla el existencialismo, es un ser temporal que es *vivido* por el tiempo. La idea corriente nos dice que nosotros/as vivimos *en* el tiempo o *en* un tiempo como si nuestra existencia fuera independiente de ese tiempo cuando, lo que sucede, es todo lo contrario.

El tiempo existencial, que debemos diferenciar del tiempo cósmico, medible por la maquinaria de un reloj, no es el tiempo ni la temporalidad a la que me refiero.

Como somos seres temporales que fluimos en esa dimensión, no podemos separar nuestra existencia de ella misma; somos *tiempo encarnado* y el indicador de esa duración se hace presente a la conciencia por medio de los llamados “signos de la edad” que son las canas, las arrugas, el uso de ciertas prótesis incluso las cicatrices visibles e invisibles. En esta temporalidad, si no nos morimos, envejecemos.

El tiempo se presenta bajo el modo de temporalidad que significa devenir. El tiempo, así sustantivado, se reifica, se “cosifica” y se anula su devenir dinámico cuando lo que en realidad sucede es que, debido a su propio devenir, el tiempo es mucho más que la sucesión encadenada de los instantes. Hay una continuidad temporal que es indetenible y que, además, fija los eventos en una eternidad inalcanzable. Hay una *concatenación* temporal entre el pasado y el presente.

En esta temporalidad, lo único que puede captar la conciencia como dato de la realidad confiable, es el *eterno presente* de la existencia. El pasado es una elección de olvidos y, en este tema, refiero a lo ya dicho sobre el cuento de Borges titulado “Funes, el memorioso”.

Este personaje, al recordar todo lo que le ha acontecido, no olvida absolutamente nada y, en consecuencia, no posee memoria, sino que, al recordar la totalidad de sus experiencias, no puede vivir el presente porque está “ocupado” por ese pasado que se niega a ser olvidado. Por el contrario, y de acuerdo a la perspectiva que se está manejando en este texto, el pasado es lo que “elegimos” recordar y, al mismo tiempo, olvidar.

Por otro lado, el futuro no es porque cuando es deja de ser futuro para convertirse en presente. El futuro solo es una *esperanza del advenir* y, como toda esperanza, puede ser frustrante.

Lo que nos queda es la *omnipresencia del propio presente* que tiene la característica de que, cuando se consolida, en ese mismo momento deja de ser lo que era para convertirse en un pasado que debe cumplir con lo que ya se ha dicho.

La temporalidad en la que se desarrolla la existencia del ser, es de tal complejidad, que pocos análisis pueden dar cuenta de su totalidad porque, justamente, *cuando totalizamos el tiempo, lo cosificamos y lo detenemos*, lo que implica una contradicción.

El ser, entonces, es temporal y estamos temporalizados/as viviendo *por* el tiempo que, además, es *nuestro* tiempo que es diferente al tiempo de los/as otros/as. El uso y la significación que hacemos del tiempo nos singularizan.

El tiempo existencial asumirá un formato de curso, que es el curso de la vida, en donde se sucederán los eventos que nos singularizarán determinándonos en virtud de las contingencias – Ortega y Gasset diría las circunstancias– que nos acontecerán.

No podemos pensar en la existencia, sin un análisis de la temporalidad y los efectos que ella produce en nosotros/as.

Pero este orden temporal, que afecta nuestro existir carnal y biológico, tiene una finalización que es la muerte.

La conciencia del morir, que hasta que no nos toque siempre es la muerte del/a otro/a ya sea cercano o lejano, nos da la pauta que en algún momento los que moriremos seremos

nosotros/as y esta es una cuestión que refuerza muchos de los temas que son propios de la filosofía existencial.

La angustia ante la muerte y la nada que representa, no solo pueden abonar la idea sartreana del absurdo de la existencia, sino que son una carga muy difícil para llevar en aquellos/as que han devenido en un fluir existencial inauténtico sometido a los dictámenes de los/as demás o que se han abandonado –como dice Heidegger– al imperio de los entes.

La muerte es la última puerta que atravesaremos como existentes y es una experiencia que, mientras la vamos transitando, vamos finalizando toda la cadena de experiencias vivenciales de la que hemos sido actores y actrices. Es nuestro último acto existencial. Después de la muerte ¿hay algo o no hay nada más? En la respuesta a esta pregunta, se encuentra una de las claves que divide las aguas en los existencialismos. O la vida es un absurdo sin sentido y una chispa entre dos nada, la nada pre-nacimiento y la nada posmuerte, o hay una vida después de la muerte en forma de punición por nuestras acciones (*karma*, infierno, etc.) o de premio (*dharma*, paraíso) sostenida esta “otra-vida” por una Entidad Divina incomprensible para el intelecto humano que llamamos Dios y que tampoco es posible abordar por una analítica. Una nada, entonces, nos conduce al absurdo de la existencia y la otra nada nos conduce al “absurdo”¹¹² de la fe. Sea por el camino que elijamos, el tema de la muerte nos enfrenta a nosotros/as mismos/as y a esa náusea existencial de la que nos habla Roquentin el personaje de la novela de Sartre.

El análisis de la existencia no puede evitar incorporar el tema de la libertad a su larga lista de temas. ¿Podríamos concebir una existencia sin libertad? Difícilmente podamos desarrollar una existencia sin la capacidad libre de *decidir* ante las opciones, siempre en términos de probabilidad, que nos trae el curso de nuestra vida. Incluso, sabiendo que hay normas sociales que se deben cumplir y que hay transiciones que son articuladas por las diferentes normas que nos singularizan como seres sociales, incluso ante esta coacción social, siempre somos nosotros/as quienes decidimos que alternativa, de las que se nos presentan, elegiremos.

En el análisis de la libertad, empero, surgen algunas “contradicciones” que revelan no solo lo complejo de la existencia en sí misma sino de su análisis.

¹¹² El entrecomillado obedece a una cuestión de respeto por los/a creyentes.

En primer lugar, no podemos desembarazarnos de la libertad; no somos libres de dejar de ser libres y esta supuesta “contradicción” en realidad define una gran parte de nuestra existencia. Esta exigencia es la que lleva a Sartre decir que “estamos obligados a la libertad”.

El concepto de libertad tal como lo entienden los existencialismos, no es el concepto liberal de la libertad tal como nos dijo John Locke. No se trata de rebelarnos contra la imposición férrea de un monarca o del señor feudal; no es ese tipo de libertad el que manejan los existencialismos entendida como la ausencia de una coacción externa a nosotros/as que se nos impone por medio de un poder político principalmente. La libertad que pregonan los existencialismos se funda en la “concretud” del ser que fluye en su existencia. El sujeto, al ser concreto, debe cuidarse a sí mismo (*sorge*). Este cuidarse, tal como lo entiende Heidegger, supone procurar sus sustentos vitales ya sean materiales o simbólicos, y en esta procura ejerce su libertad porque nadie puede procurarse por nosotros/as; es una tarea estrictamente personal. Esa es la libertad que exige la existencia; la exigencia de decidir libremente entre las opciones que nos surgirán a lo largo del curso de nuestra vida. Cada decisión que tomamos, lo hacemos porque somos libres; incluso, siendo coaccionados por un sistema, siempre hay espacios propios de libertad ya que pueden aprisionar nuestro cuerpo, pero nuestra conciencia no puede ser atenazada.

Como se puede apreciar, y acordando con Unamuno, las contradicciones forman parte de un saber que es preciso resolver, y por eso revelan los misterios del existir.

Yo sé que no estamos muy acostumbrados/as a pensar la libertad desde esta mirada. Extremadamente influidos/as por la sociedad de consumo liberal, creemos que la libertad se restringe a la libertad de movimientos que garantizan los derechos civiles, pero esa libertad solo es una libertad exterior; viene de “afuera” nuestro en tanto que la libertad en el sentido existencial, es la libertad obligada que debemos ejercer para ser nosotros/as mismos/as. De esto se trata.

Por nuestra condición de yecto, nuestro ser es incondicionado, aunque reciba el influjo de las condiciones de existencia. Esta incondicionalidad, en términos de probabilidad, no solo niega que haya un destino prefijado –que anularía el concepto de libertad– sino que es la causa de que debemos ejercer nuestra libertad para poder seguir existiendo. La “concretud” del ser, es resultado del ejercicio de la libertad existencial.

La libertad no se declama, sino que es una acción, una *praxis*, y el resultado de esta *praxis* es nuestra propia existencia que se cristaliza en un curso de vida. En este curso, surgirán algunas cuestiones que nos pueden hacer dudar de que somos realmente libres. Los accidentes, por

ejemplo, pueden suponer un freno a nuestra libertad, pero en realidad no la obturan, sino que la obligan a ser creativa para que la vida pueda seguir su curso. No somos libres de evitar los accidentes, pero sí somos libres para hacer de ellos un insumo existencial y superar la contingencia que ha provocado.

El análisis que hace el existencialismo de la libertad contempla las *restricciones* que el mundo le impone al ser. La condición de yecto supone que habrá resistencias propias del mundo que tenderán a *limitar* las acciones que debe llevar adelante el existente para cumplir su proyecto existencial. Estas limitaciones que son del orden físico, cultural, normativo, etc., sin embargo, se configurarán como un *desafío* a esa libertad antes que impedimentos propiamente dichos. El existente tiene la obligación de ir superando esas restricciones hasta que por fin no las pueda superar más; es ese momento el que se denomina *memento mori* y que es el momento en que nuestra existencia acaba y con ella, todo proyecto existencial. *La muerte es la restricción máxima a la que nos enfrentamos.*

La libertad existencial, finalmente, se reduce a la cuestión de elegirse a uno/a mismo/a en aras de su proyecto existencial. El ejercicio de esta libertad es la base para el desarrollo de una existencia auténtica.

La fenomenología de Edmund Husserl, si bien no puede ser considerada un existencialismo, provee a este último, no solo de ideas fructíferas sino también de un método adecuado. La apelación a “ir a las cosas mismas” es una convocatoria a estudiar y analizar lo concreto que hay en el mundo, pero, para poder comprender y estudiar lo concreto, lo primero que hay que hacer es dudar no ya a la manera cartesiana sino a la manera fenomenológica que está representada por la *epoché*. Poner entre paréntesis a la realidad configura un método de investigación y posterior análisis que rescata lo que es concreto para, desde allí, realizar una comprensión y captar los significados.

La realidad que se le presenta —o es intencionada— por la conciencia del ser, reposa en los datos recogidos por los sentidos, y estos suelen cometer errores. Dentro de la corriente fenomenológica y existencial, si bien puede haber alguna apelación al racionalismo, también lo hay al empirismo. Desde esta mirada, la realidad se configura como una complejidad que debe de ser desentrañada y la conciencia, mediante la reducción trascendental, es la encargada de ello.

El curso de vida se desarrolla en una realidad y, como tal, le caben las de la ley. En este curso, puede haber situaciones que no responden *vis a vis* con lo concreto de la situación y este conflicto puede ser fuente de interrupciones incluso de puntos de inflexión. La búsqueda de la existencia auténtica debe imperiosamente separar los “engaños” de la realidad para, desde el ejercicio de la libertad, procurar las experiencias auténticas y concretas que harán cumplir el proyecto existencial atravesando las vicisitudes que puedan aparecer en el curso de esa vida.

Lo que se debe evitar es la caída en el nihilismo.

Si la realidad no es confiable, si nuestra conciencia tampoco lo es ¿Qué nos queda? Nos queda la reducción trascendental que nos permite confiar, siempre que vayamos a lo concreto, en que lo que intenciona la conciencia y lo que experimentamos/vivenciamos, poseen una certeza lógica asentada en una realidad que, después de la reducción a la que hice referencia, se constituye como una realidad original, de primer grado, no sujeta a equivocación y que es confirmada por la intuición.

Esta libertad, de la que es imposible huir, produce experiencia en el modo de vivencias. Todo lo que hacemos como existentes, es objeto de experiencia vivencial. Nuestro conocimiento del mundo, es un conocimiento basado en la *experiencia* que tenemos del mundo y, a partir de ella, estamos en condiciones de elaborar conocimiento. Retomamos aquí la idea de la practicidad y la “concretud” porque lo que experimentamos no son solamente cuestiones abstractas, aunque se debe decir que la abstracción puede producir experiencia vivencial –la amistad, el amor, las emociones, etc.–. El pensamiento es, entonces, un acto de conocer y, al ejercerlo, lo vivenciamos evadiendo, si se puede expresar así, esos elementos de la abstracción que la fenomenología y el existencialismo rechaza.

La sumatoria de nuestras experiencias vivenciales son las que *conferirán sentido* al curso de vida, si es que podemos plantear que la vida tiene uno o varios. El curso de la vida sin las experiencias no es nada más que un fluir que no logra adquirir sentido. Justamente, los sentidos que vamos dando a las experiencias que acontecen *durante* el fluir del curso de la vida, no solo nos singulariza, sino que son resultado de experiencias anteriores y la clave para el desarrollo de las experiencias del porvenir. Hay una especie de *enhebramiento de experiencias* que se van articulando en armonía y en tensión singularizando nuestro propio curso de vida.

Nuestro proyecto de existencia es la sumatoria de estos enhebramientos. Somos la acumulación de nuestras vivencias, y son ellas las que nos conectan con la realidad del mundo exterior y por ello, no son neutras, sino que contribuyen con la donación de significados. La experiencia

vivencial produce una significación que repetiremos a lo largo de nuestra existencia. Se da, de esta manera, un fenómeno de arrastre y de sedimentación de experiencias vivenciales que otorgan continuidad al curso de nuestra vida existencial contribuyendo con la asignación de sentido. Lo asombroso de este dispositivo es que nos indica que hay una *continuidad* entre las diversas vivencias que confirman la idea del flujo del existir.

Nuestras vivencias están, de alguna manera, enlazadas, articuladas *en el* curso de nuestra vida, y si bien cada una de ellas presenta cierta autonomía, por el imperio del curso que venimos analizando, funcionan como una *línea indivisa* continua que nos permite, empero, entender las complejidades y las alteraciones de ese curso que se nos presenta en su faz de continuidad, como una línea recta, y en su faz heterogénea, como una línea sinuosa.

La existencia así analizada, nos está indicando que hay una *unidad en la extrema diversidad*; que hay “algo” que tiene “sentido” en ese fluir del tiempo que se constituye en un curso. Justamente, la idea de curso es la clave porque este devenir no es un acontecer caótico y azaroso, sino que incorpora el caos y el azar de una existencia que aparece como absurda y sin significado, a una corriente en la duración que nos tiene como principales actores de nuestras experiencias que *a posteriori* y en virtud de las normativas sociales vigentes para un periodo, son las que, finalmente, le otorgan el significado.

Lo que hay que comprender es cómo las vivencias nos singularizan y pensar que los puntos de inflexión donan de sentido a esas experiencias. Si bien no se puede desatender el hecho en sí mismo que dará origen al punto de inflexión, por ejemplo, el accidente que nos deja inválidos/as, será el sentido que le demos a ese evento el que definirá al punto de inflexión y lo que él produzca. Si el sentido atribuido al evento es de una naturaleza negativa, probablemente el curso de nuestra vida se vea afectado negativamente, pero podría ser que, más allá de lo catastrófico del evento en sí, podríamos asignarle un sentido positivo por lo que ese punto de inflexión tendría otras consecuencias. Estoy pensando, aunque quizás pueda equivocarme, en la artista mexicana Frida Kahlo quien de joven sufriera un accidente vial que le dejó muchas cicatrices y dificultades físicas. Sin ese accidente y sin su significación ¿se hubiera convertido en la artista que fue? Emanuel Levinas fue un gran filósofo del siglo XX que, por su condición de judío, estuvo confinado en un campo de concentración; si no hubiera atravesado esta terrible situación ¿Hubiera escrito sus libros sobre el Otro?

La analítica de la experiencia y de la vivencia nos revelan que *la existencia es una práctica* dinámica que se trasciende a sí misma.

Existir significa llevar adelante actos que impactarán en el mundo-allí y en nosotros/as mismos/as. Debido al estado de yecto, estamos obligados/as a tomar decisiones ante los acontecimientos que nuestro curso de vida nos propone. Cada una de estas decisiones se transformarán en actos particulares que afectarán a nuestro entorno, incluidos los/as otros/as. Estas acciones serán receptadas por esos/as otros/as quienes a su vez deberán actuar en consecuencia y esos actos tendrán algún efecto en nosotros/as constituyendo una “cadena” de actos recíprocos que son el núcleo de la sociabilidad. Las prácticas que desarrollamos en nuestra actuación social, son el fundamento, junto con otras dimensiones más como las normativas, las tradiciones, etc., de la sociabilidad humana. La sociedad y la comunidad no son solo concepciones abstractas, sino que, mediante la *praxis* social, se transforman en *lo* concreto.

Otro tema que es medular en la filosofía existencial es el tema del *absurdo de la existencia* y el *pesimismo* que ese absurdo entraña. Creo encontrar aquí cierta contradicción lógica. Si, por un lado, el existencialismo admite cierto vitalismo en sus principios, por el otro no logra vincular ese vitalismo con el sentido que tiene el existir.

Vivir biológicamente supone, por la duración en el tiempo, algún modo de existencia; visto de otro modo, es imposible existir si no hay vida y si esta afirmación es correcta, podemos pensar que el sentido de la vida como *bio* se “reduce” a existir. Se podrá decir, empero, que no es una existencia que amerite ser definida como tal, pero, sea como sea, es una existencia sostenida en el principio generador de la vida.

El desarrollo del pensamiento en el ser humano, lo impulsa a buscar las justificaciones y el sentido de la existencia, y es aquí donde, a partir de los cambios sociales que devienen a partir de la instauración de la modernidad y todo lo que ella entraña, que las personas comienzan a preguntarse, de otro modo que en la antigüedad, por sí mismas. Los griegos se hicieron esta pregunta, pero, con el advenimiento del cristianismo, esta pregunta es respondida con la fe. Dios, el Creador, es la Respuesta a todas las preguntas; pero el hombre y la mujer modernos, dotados de razón, dudan y esa duda motoriza el pensamiento que llevará, no casualmente, a profundizar las dudas iniciales sobre el ser. ¿Quiénes somos? ¿Por qué estamos acá? ¿Hay verdaderamente un Dios creador?

Los avances de la ciencia, especialmente la Teoría Evolucionista de Darwin y de Lamarck, profundizaron estas dudas poniendo en tela de juicio la Verdad Revelada, al menos en lo que respecta a la vida en la Tierra.

Con el avance de las ideas en el campo de la filosofía, pero también en las nuevas ciencias sociales, se llegará a la idea de que el ser humano está solo/a en el cosmos y este tema está es magistralmente retratado por Nietzsche en el famoso párrafo 125 de *La gaya ciencia*:

Parágrafo 125. El loco. ¿No oísteis de aquel loco que en pleno día corría por la plaza pública con una linterna encendida, gritando sin cesar: ¡busco a Dios!? Como estaban presentes muchos que no creían en Dios, sus gritos provocaron risa. ¿Se te ha extraviado? –decía uno– ¿Se ha perdido como un niño? –preguntaba otro–. ¿Se ha escondido?, ¿tiene miedo de nosotros?, ¿se ha embarcado?, ¿ha emigrado? Y a estas preguntas acompañaban risas en el coro. El loco se encaró con ellos y, clavándoles la mirada, exclamó: "¿Dónde está Dios? Os lo voy a decir. Le hemos matado; vosotros y yo, todos nosotros somos sus asesinos. Pero ¿cómo hemos podido hacerlo? ¿Cómo pudimos vaciar el mar? ¿Quién nos dio la esponja para borrar el horizonte? ¿Qué hemos hecho después de desprender a la tierra de la caverna de su sol? ¿Dónde la conducen ahora sus movimientos? ¿Ahora la llevan los nuestros? ¿Es que caemos sin cesar? ¿Vamos hacia adelante, hacia atrás, hacia algún lado, erramos en todas direcciones? ¿Hay todavía un arriba y un abajo? ¿Flotamos en una nada infinita?¹¹³ ¿Nos persigue el vacío con su aliento? ¿No sentimos frío? ¿No veis de continuo acercarse la noche, cada vez más cerrada? ¿Necesitamos encender las linternas antes del mediodía? ¿No oís el rumor de sepultureros que entierran a Dios? ¿No percibimos aún nada de la descomposición divina?... Los dioses también se descomponen. ¡Dios ha muerto! ¡Dios permanece muerto! ¡Y nosotros le dimos muerte! ¿Cómo consolarnos, nosotros asesinos entre asesinos? Lo más sagrado, lo más poderoso que había hasta ahora en el mundo ha teñido con su sangre nuestro cuchillo. ¿Quién borrará esa mancha de sangre? ¿Qué agua servirá para purificarnos? ¿Qué expiaciones, qué ceremonias sagradas tendremos que inventar? La grandeza de este acto, ¿no es demasiado grande para nosotros? ¿Tendremos que convertirnos en dioses o al menos parecer dignos de los dioses? Jamás hubo acción más grandiosa, y los que nazcan después de nosotros pertenecerán, a causa de ella, a una historia más elevada que lo fue nunca historia alguna". Al llegar a este punto, calló el loco y volvió a mirar a sus oyentes; también ellos callaron, mirándole con asombro. Luego tiró al suelo la linterna, de modo que se apagó y se hizo pedazos. "Vine demasiado pronto -dijo él entonces-; mi tiempo no ha llegado. Ese acontecimiento inmenso está todavía en camino, viene andando; más aún no ha llegado a los oídos de los hombres. Ha menester tiempo el relámpago y el trueno, la luz de los astros ha menester tiempo; lo ha menester los actos, hasta después de realizados, para ser vistos y entendidos. Ese acto está todavía más lejos de los hombres que la estrella más lejana. ¡Y, sin embargo, ellos lo han ejecutado!". Se añade que el loco penetró el mismo día en muchas iglesias y entonó su *Requiem aeternam Deo*. Expulsado y preguntado por qué hacía, contestaba siempre lo mismo: "¿De qué sirven estas iglesias, si no son los sepulcros y los monumentos de Dios? (Nietzsche 1984: 109/110)

En las preguntas que se hace El Loco, estriba, es mi idea, la clave para entender el absurdo de la existencia humana en una tierra en donde las mismas personas mataron al Dios que otorgaba sentido:

¹¹³ Las latinas me corresponden. Quiero remarcar que ya en Nietzsche se pueden encontrar algunos atisbos existencialistas.

¿Cómo pudimos vaciar el mar? ¿Quién nos dio la esponja para borrar el horizonte? ¿Qué hemos hecho después de desprender a la tierra de la caverna de su sol? ¿Dónde la conducen ahora sus movimientos? ¿Ahora la llevan los nuestros? ¿Es que caemos sin cesar? ¿Vamos hacia adelante, hacia atrás, hacia algún lado, erramos en todas direcciones? ¿Hay todavía un arriba y un abajo? ¿Flotamos en una nada infinita? ¿Nos persigue el vacío con su aliento? ¿No sentimos frío? ¿No veis de continuo acercarse la noche, cada vez más cerrada? ¿Necesitamos encender las linternas antes del mediodía? ¿No oís el rumor de sepultureros que entierran a Dios? ¿No percibimos aún nada de la descomposición divina?

“¿Flotamos en una nada infinita?” es la gran pregunta que se hace el existencialismo y la responde por la afirmativa. Estamos “perseguidos” por el aliento de esa nada, que no puede ser otra cosa que infinita; vemos acercarse a la noche que es cada vez más cerrada justamente porque simboliza la muerte. Nos persigue un vacío con su aliento que nos congela. Caemos sin cesar; ¿adonde? Oímos el rumor de los sepultureros y conocemos el terror. Aquí tenemos, en palabras de un Loco en la letra de Nietzsche, la Náusea de Sartre escrita de una manera tan clara y tan poética que nos muestra que, en ocasiones, la filosofía se confunde con el arte, tal como proponen algunos existencialismos.

La racionalidad de la modernidad con sus dudas, aniquiló el sentido de la vida que venía siendo arrastrado por la tradición; sin un Dios que nos dé el sentido, la vida se transforma en una nada cósmica, infinita que es el abismo más profundo en el que vive el ser y del que no puede escapar salvo, como dice el mismo Nietzsche, por medio del arte:

Lo que es esencial en el arte es su perfeccionamiento de la existencia, su provocar, la perfección y la plenitud; el arte es esencialmente la afirmación, la bendición, la divinización de la existencia...el arte intenta siempre “que no perezcamos a causa de la verdad”¹¹⁴ (Nietzsche 2000:544/5)

El absurdo de la existencia y el pesimismo que entraña este mismo absurdo, solo es tolerable por el arte porque no solo expone la belleza– sino que evita que nos muramos a causa de la verdad; cuando accedemos a la verdad ¿accedemos también a la nada?

Lo que nos trae este planteo es que, si estamos solos/as en nuestra existencia porque o bien no hay Dios o lo hemos asesinado, somos *responsables* de nuestra existencia. No podemos descargar en nadie esta responsabilidad, y asumirla, significa enfrentarnos a nosotros/as mismos como sus “hacedores/as”. En este sentido retomo el concepto de *sorge* que nos trae Heidegger; la existencia supone un ocuparse. Ella misma no es un factor externo de nosotros/as. Somos existencia. *Ella es a nuestra causa*, es decir, somos nosotros/as los/as responsables de su

¹¹⁴ En el original.

hacer; no hay fuerzas sobrenaturales que la impriman en su devenir, sino que es nuestra acción la que la constituye porque, si no fuera así, se diluiría el concepto de libertad. Como ya se dijo, no se trata de negar los imponderables azarosos y el impacto tanto negativo como positivo que pueden traer a nuestro curso de vida existencial, sino que lo que se afirma es que *siempre* hay un factor humano que *decide* en esos imponderables.

La muerte, o el asesinato de Dios, deja al ser abandonado a su propia responsabilidad sin la esperanza de un porvenir venturoso. Con Dios, el ser humano podía esperar que hubiera un premio a su vida virtuosa, sin Dios, solo queda abandonado a sí mismo en una dinámica que no lo considera como Criatura divina sino tan solo como un objeto, único quizás, pero objeto al fin de cuentas.

Ante esta situación planteada por la racionalidad moderna, se alzaría el irracionalismo intentando rescatar, o suplantar, lo que ha perdido el ser.

La vida se confirma como una “herida absurda” porque todo es fugaz, como nos dice el tango. La existencia no solo es absurda en el ideario existencialista, sino que, además, es una herida que deja cicatrices que nos marcarán para toda la vida. Estas cicatrices serán los signos de nuestra existencia. Ellas nos indican que somos seres existenciales que vivimos vivenciando los acontecimientos de una manera integrada y completa; no “surfeamos” la vida como una pluma bailando en el viento como se presenta en la película “Forrest Gump”; somos capaces de sobreponernos, en virtud del cuidado, a las calamidades que nos trae el flujo del devenir, pero, sin embargo, no podemos evitar angustiarnos ante esta confirmación porque sabemos que hagamos lo que hagamos, nos enfrentaremos a un destino inexorable que es vivir y experimentar nuestra propia muerte. Esta es la contingencia máxima.

Para sumarle dramaticidad a la cuestión, nosotros/as no hemos elegido vivir, sino que somos consecuencia de una elección ajena a nosotros/as; es una decisión que tomaron nuestros padres y nuestras madres. Nuestro estado de yecto, no ha sido decisión propia. Nuestra libertad y nuestra existencia, es *conquistada* por nuestra *praxis*, no nos es otorgada por una Entidad Divina como libre albedrío

Esta dramaticidad le añade algún elemento *trágico* al estado de yecto de la que no nos podemos despegar. Somos la elección de otros/as y nos debemos hacer responsables de nuestros propios actos queramos o no queramos y no tenemos opción. De eso se trata existir.

Sin embargo, sobre todo en Nietzsche, hay una luz de esperanza. El autor de *Zaratustra* entiende que, de abandonar las ideas modernas y confiar en los aspectos dionisiacos presentes en el ser, es posible superar la tragedia del existir y por eso nos convoca a convertirnos en el *Übermensch*, el Superhombre capaz de hacerse cargo de su propia existencia asumiendo su futilidad y transformándola en algo positivo para una existencia que, finalmente, finiquitará.

Este Superhombre, no es un ser formidable al estilo Superman, sino que es aquel que está en condiciones de *sobreponerse* al absurdo de la existencia y asumir, incluso sabiendo de su muerte, su propia heroicidad. Acá, si bien no es muy claro que exista un sentido de la existencia, hay al menos, y según mi argumentación, un atisbo de sentido porque ¿Qué sentido tendría en el pensamiento nietzscheano la idea de un Superhombre sino hay un poco de confianza en el hombre que logra convertirse en él? Esta confianza es una superación del absurdo de la existencia.

La voluntad de poder es lo que le permite al ser desplegarse en su existencia. La voluntad de poder no es la voluntad propia de un superhéroe o de un/a tirano/a sino que es la posibilidad de poder ser lo que elijamos ser o, en términos menos esperanzados, la posibilidad de ser lo que la existencia nos exige.

Existimos no solo porque estamos vivos/as fluyendo en un devenir temporal y espacial sino también porque somos sujetos activos de una Voluntad, así en mayúsculas como le hubiera gustado a Schopenhauer, que nos intima a existir. Acá, entonces, es pertinente analizar la idea del *elan vital* de Bergson o la *entelequia* que menciona Driesch como esa especie de “fuerza” o “energía” que hace que las cosas que poseen vida crezcan o fallezcan. Hay, entonces, una *inercia vital* que poseen todas las formas de la vida que tienden hacia su fin; crecer, reproducirse si es dable y morir, y este ciclo es posible porque existe lo que Nietzsche, muchas veces mal interpretado, ha definido como la voluntad de poder. Esta misma idea del *elan vital* abona la otra idea indicada por el absurdo del existir ¿Qué sentido puede tener el tremendo desgaste que hace la vida para seguir siendo vida si, al final de cuentas, moriremos? Otra vez se nos plantea la náusea y la angustia ante una existencia que carece de sentido.

El *elan vital* como la voluntad de poder, se expresan en un curso de vida. Este le prodiga una “excusa” para que puedan expresarse. El curso de la vida, con todas sus manifestaciones, vueltas y contra vueltas, le ofrece la posibilidad a estos dos conceptos para que se expresen. Tanto uno como el otro no son sino son acción, y para que sean acción, debe haber una “plataforma” en donde se puedan expresar, y esa plataforma es el curso de la vida. En él se expresan cada uno a

su manera con la particularidad que será el curso de la vida de un existente concreto, el modo en que se expresan estas generalidades. El *elan vital* y la voluntad de poder son abstracciones que se concretarán en casos concretos *en* el curso de una vida.

Lo que le interesa al existencialismo es el conocimiento de lo que se manifiesta *tal cual es*, y encontrará en Martín Heidegger uno de sus mejores exponentes. La búsqueda del ser *tal cual es*, es confirmada por su *aparecer-se* al ser cognoscente inhibiendo, de alguna manera, la distinción kantiana entre fenómeno y cosa-en-sí.

La búsqueda de la cosa-en-sí traslada la cuestión a un plano que desconsidera lo evidente del aparecerse del fenómeno y lo abstrae de su "concretud" por lo que se puede pensar, que no hay ganancia en esta búsqueda de lo que es inhallable. No es que se impugne la esencia o la cosa-en-sí, sino que, en base a la evidencia recogida por los sentidos y la empíria, la conciencia se debería satisfacer con lo que ella puede intencionar y no animarse a perderse en devaneos que pueden quedar inconclusos o incluso ser fantasiosos. Heidegger, como todos/as los/as fenomenólogos/as y los/as existencialistas, abogan por ir a los hechos y datos concretos. Como un idealista existencial, Heidegger despoja a la ontología de sus aspectos metafísicos y la vuelve más concreta, más fenomenológica, más óptica.

Si bien nadie puede negar el aporte de este filósofo, su analítica idealismo existencial no logra perforar su techo cuasi metafísico. El análisis que hace del *dasein* no incorpora su *estar*. La filosofía del ser obvia el *estar del ser*, y esta desconsideración no le hace ningún bien.

La ventaja que presenta la filosofía del estar por sobre la filosofía del ser es que lo ubica en un lugar que es lo mismo que decir que lo ubica en un tiempo. Estar significa ocupar un espacio en un tiempo en tanto que ser obvia estas dos dimensiones, aunque las incluya de manera tácita.

Estar, a la vez, combina la estática porque se refiere a una ocupación permanente del espacio, como una montaña, por ejemplo, pero también alude a una dinámica ya que, al contrario de lo que indica la paradoja de la flecha de Zenón, sí existe el movimiento y un objeto puede estar recorriendo un espacio determinado.

Pero lo más atractivo de la filosofía del estar, radica en que, al estar en un tiempo, se está en la historia lo que la filosofía del ser apenas insinúa. Heidegger resuelve este problema con el *dasein* que se comprende como el ser-allí y que indica que, si está allí, ocupa un lugar transformando la analítica del *dasein* en una filosofía del estar; sin embargo, es evidente que la connotación estar es mucho más abarcativa que la del allí. Lo que nos queda después de este análisis, es que

tanto una filosofía como la otra se sintetizan en el estar-allí combinando los modos dinámicos del estar con la estática del allí.

Estar allí, en el mundo, refiere a una *mundanidad* que es lo característico de la existencia, y esta mundanidad adoptará, si le sumamos la dimensión temporal, la cotidianeidad. Tenemos ahora que estamos en el mundo bajo el modo mundano, pero también cotidiano.

De estas dos dimensiones, la que me interesa destacar es la *cotidianeidad* por que la mundanidad posiblemente pueda existir sin el curso de vida, pero me cuesta comprender la cotidianeidad sin la participación del curso de vida y viceversa. Una como el otro se influyen mutuamente porque la cotidianeidad puede suministrarle al curso de vida ciertas normas, ciertos rasgos permanentes o semipermanentes que refuerzan la idea del curso y, a la vez, este curso, impacta en ella, y si bien podemos analizar estas dos dimensiones en forma autónoma e independiente, debemos notar que se imbrican mutuamente.

La cotidianeidad, por su parte, suministra a la existencia los insumos materiales, y quizás también simbólicos, para que ella se despliegue. Sin estos insumos, no habría existencia material. La vida cotidiana no solo es la dimensión en donde nos producimos y nos reproducimos como seres humanos sino también donde existimos lo que equivale a decir que existimos en una cotidianeidad que tiene la particularidad de combinar una dimensión temporal con una dimensión material. Todos los seres humanos tenemos una vida cotidiana y es gracias a ella que podemos desplegarlos y fluir en un tiempo mientras existimos y, como se dijo previamente, en esta cotidianeidad se institucionalizan normas no escritas y costumbres que son hechos sociales con poder coactivo que se imponen a las personas. El desayuno, el almuerzo, la higiene, la ida al trabajo, los descansos, las vacaciones, etc., son todos hechos sociales cotidianos que tienen la particularidad de repetirse casi todos los días. Pero también la cotidianeidad acepta los eventos que no son diarios como los cumpleaños, las fiestas de fin de año, las vacaciones, etc. que no necesitan producirse todos los días y no pierde, por ello, su carácter cotidiano.

Los acontecimientos normados instauran un ritmo en el curso de vida que ayuda a concretizarlo aún más. Este ritmo se impone en el curso de vida en virtud de las normas institucionalizadas que tienen cierto poder de coacción; no acatar este ritmo, puede suponer algunas sanciones socialmente aceptadas, pero, a la vez, la no aceptación de ese ritmo, contribuye al cambio social.

Con el modelo tripartito de la vida –niñez, adultez, vejez– este ritmo se hacía particularmente severo porque no solo ritualizaba las transiciones etarias y todo lo que ellas significaban, sino que hacían más predecible el curso de vida. Con el cambio hacia el modelo cuaternario –niñeces,

adulceces, maduritud, vejezes– este ritmo, sin desaparecer, se ve afectado modificando las transiciones etarias y los roles que cada sujeto debe cumplir de acuerdo a su adscripción cronológica. La educación, por ejemplo, no finaliza necesariamente con la obtención del mayor grado académico, sino que es para toda la vida diluyendo la idea de que hay una edad para estudiar, otra para producir y otra para descansar. Las transformaciones sociales que han acontecido en la vida social en las últimas décadas del siglo XX y en las primeras del siglo XXI, han ido determinando cambios en los ritmos del curso de la vida y en las transiciones etarias fragmentando más las identidades sociales produciendo un fenómeno complejo y cambiante. Si bien es posible advertir fragmentación social cada vez más profunda y más concreta, por otro lado, esas fragmentaciones son capaces de enlazarse en grupos sociales que se sienten identificados en la fragmentación reforzando esa identidad que se ha desprendido, por decir así, del conjunto social. La emergencia de grupos sociales, “tribus”, bandas, las mal llamadas “subculturas” sobre todo en los grupos juveniles, pero también en los grupos de adultos/as, son un indicador del fenómeno al que se hace referencia. Se da, en consecuencia, un fenómeno complejo y que presenta dos caras; una cara es la fragmentación del “todo” social y la otra es la agrupación de esas fragmentaciones en una unidad que retoma ese “todo” social. La sociedad se diversifica sin perder su carácter social.

Sartre trae al análisis existencial, una especie de radicalización de la “concretud”. Para el autor francés, no hay nada más que fenómenos lo que nos indica varias cosas que son interesantes para nosotros/as.

En primer lugar, si solo hay fenómeno, toda la filosofía del ser y de la existencia tiene una base que es una *analítica filosófica del aparecer, del exhibirse, del mostrarse*. Las cosas, entonces, no son solo cosas, sino cosas que tienen la *capacidad de exhibirse* lo que nos lleva a la siguiente pregunta; si las cosas se exhiben *¿Para quién/es se exhiben?* Y aún más *¿Quién tiene la capacidad de percibir esa exhibición?*

Solo los seres existentes dotados de un aparato sensitivo son capaces de captar esa exhibición lo que nos lleva a relacionar, de forma estrecha, al existencialismo con alguna forma radical de empirismo y fortalecer la máxima que expreso oportunamente el obispo Berkeley: “Ser es ser percibido”.

En segundo lugar, si lo que es dable a conocer al ser lo es por medio de sus sentidos en virtud de la capacidad que tienen las cosas de exhibirse, eso quiere decir que la *percepción define una*

estética –acá es importante el pensamiento de Aristóteles–, pero no hay que entender que esta estética se refiere a lo bello o a lo feo, sino que hace referencia a la capacidad de percepción de algo que se exhibe y que tiene una forma *vg.* un *eidos*.

Las dos dimensiones aluden a lo que en griego se define como *hyle* y que designaba, originalmente, a madera, bosque, tierra forestal, para designar a la “materia prima” de la que están hechas las cosas materiales.

Toda cosa susceptible de exhibirse presenta, entonces, dos dimensiones que son irreductibles: por un lado, su capacidad *hylética* y *eidética* y un/a sujeto con la capacidad de captar/percibir esas capacidades retornando ahora, pero por otro camino, a la senda de un idealismo del que el existencialismo y a toda la analítica que se desprende de él, le cuesta mucho desprenderse.

Más allá de estas consideraciones, lo cierto es que las cosas que habitan el mundo son susceptibles de ser captadas o intencionadas por el ser percipiente, y que, mediante el *uso* que hace de esas cosas para producirse y reproducirse como ser humano, le otorga un sentido (Wittgenstein s/d: 16).

Lo que podemos pensar es si la exhibición de la cosa es la cosa o es solo su manifestación *hylética* y si la comprensión/intención de ella es completa o incompleta.

El proceso del conocimiento no nos da muchas más claves para agotar el saber de la cosa, y siempre existe el peligro del solipsismo que se refuerza *desde* el idealismo. La experiencia no logra acceder a la totalidad de la cosa, siempre y cuando haya tal totalidad.

Se nos plantea aquí una cuestión: o la cosa es su manifestación fenoménica, lo que implicaría que no hay una reducción a esa manifestación, o el saber solo puede acceder a la exhibición de la cosa y se reduce a ese saber dejando en la incógnita o en la ignorancia, algunos aspectos de ella.

Si la cosa solo aparece a la conciencia a través de su manifestación, no hay mucho más para decir y solo nos queda aceptar este hecho y aprovecharnos de él, pero si la experiencia no es capaz de alcanzar la comprensión/conocimiento/saber de todo lo que es ella, quedamos atrapados otra vez en el esquema platoniano y kantiano sobre el *noúmeno* y la cosa-en-sí de la que ya se ha dicho algo.

Un problema que se nos plantea, estriba en que, de aceptar que la cosa es su manifestación, lo que no nos deja muchas dudas, sería aceptar que solo captamos a estas cosas en su *existencia*

bruta que son las que están determinadas por las contingencias que las hacen ser lo que son, y en esta apreciación, se diluyen los cambios que afectan a las cosas. Estas se “estancan” en su manifestación impidiendo que podamos prever sus cambios, pero, no obstante, como el ser es capaz de captar la transición temporal, sabemos que esa cosa en su manifestación bruta, concreta y contingente, es susceptible de ser transformada por la experiencia aplicada a ella y por la afectación temporal lo que nos indica que debe haber algún “elemento”, por decir así, o alguna dimensión que funcione como *plus* que se le añade a la cosa y que la hace modificarse en su existencia en bruto, y ese *plus*, para Sartre, es el ser para-sí.

Este análisis pone de manifiesto que el ser precisa de un soporte material que es el que le permite existir. Si bien podemos aceptar, como lo fundamentará Souiriau (2017) que hay modos de existencia virtuales, es indiscutible que lo material, lo *hylético* que asume una forma (*eidos*) es, y si es, es porque *asume una forma*¹¹⁵, y, al asumirla, confirma su materialidad que, para el tema que nos interesa, está definido por la corporalidad.

Los seres humanos somos seres cárnicos y no somos solamente una materia inerte como la roca. Somos un cuerpo de andar automático que es la encarnación de una conciencia situada que sabe que es una conciencia y que sabe, demás, que porta un cuerpo.

Este cuerpo es el vehículo que nos permite transitar y habitar un tiempo y fluir en él definiendo a la existencia como una compleja práctica que admite la carnalidad. El cuerpo, además, es la *sede* de las contingencias que nos marcan como temporalidad, y las edades y el sistema estratificado de edades, es el indicador social que nos permite entender y significar estas cuestiones.

En la inserción en el mundo, mi cuerpo se relaciona, a veces enfrentándose a veces solidarizándose, con otros cuerpos definiendo un mundo intercorporal, y como cada cuerpo porta una conciencia encarnada particular, concreta y singular, el mundo que habitamos es un mundo intersubjetivo.

Las relaciones que se establecerán en el mundo intersubjetivo son las claves para entender la sociabilidad y los procesos de producción y reproducción social. Ahora tenemos no solamente la confirmación de que somos seres concretos dotados de cuerpos que experimentan el mundo y que adquieren una experticia particular en su fluir temporal aprendiendo a manejar los utensilios y los recursos del mundo que confirman una mundanidad, sino que ahora, sabemos

¹¹⁵ Aristóteles fundará, por decir así, el camino que analiza materia y forma.

que *compartimos* el mismo mundo con otros y otras que son como yo, pero sin ser yo. Esta “yoidad” compartida, que puede ser fuente de empatía o de enfrentamiento, es la clave para entender como la “concretud” devenida de la experiencia del mundo y de las contingencias que nos forman y nos definen, constituyen e instituyen la sociedad como una dimensión trascendental al individuo concreto sin por ello anularlo como tal. La “concretud” de cada uno/a de nosotros/as se inserta en este mundo intersubjetivo reclamándose a sí misma sin perder por ella su individualidad y su singularidad y haciendo un aporte a la intersubjetividad del mundo *desde* esta individualidad.

Retomando lo que se dijera oportunamente en relación a la filosofía del estar, cada cuerpo que fluye en este mundo intersubjetivo, posee una condición especial que es la ipseidad, su mismidad que deviene de la articulación y entrecruzamiento de múltiples dimensiones del estar. Esta articulación se define por el estar inmerso *en* un contexto que es el que ayuda a definir a la existencia en el formato del curso de vida. La *inmersión contextual* es otro nombre para reconocer las contingencias y las circunstancias de las que ha hablado Ortega y Gasset. Cabría pensar, en este aspecto, si, debido a esta inserción se resiente o se fortalece, mediante la superación de las contingencias, nuestra libertad existencial.

La clave para entender a la existencia desde el pensamiento de Sartre se funda en su analítica del ser para-sí. El ser en-sí es un ser en estado brutal, opaco en tanto que, al “deslizarse” hacia el para-sí, habilita las posibilidades existenciales en su modo auténtico.

El deslizamiento del en-sí al para-sí nos ilumina en el sentido de que sabemos que somos seres dotados de conciencia y que somos capaces de pensarnos a nosotros/as mismos/as y, en este planteo, o bien se integra a la existencia o se pierde en la angustia del existir.

Lo que le permitirá tanto al ser en-sí como al ser para-sí su integración o su pérdida existencial es el curso de la vida ya que este es el *modo práctico y concreto* en que fluye la existencia. El curso de la vida no puede pensarse sin la temporalidad, pero no es ella. El curso de la vida es una función o una propuesta que le permite a la existencia fluir en procura (*sorge*) de su proyecto.

Esta capacidad de la conciencia para pensarse a sí misma supone un desdoblamiento del ser que no llega a quebrar la unidad del mismo ser. Una conciencia que se piensa a sí misma supone la conciencia como motor y receptor y el pensamiento propiamente dicho. Hay dos momentos en esta trama; conciencia y pensamiento.

Esta dualidad a la que me refiero se sintetizará en la idea del Otro, de la otredad, de la alteridad, de las diferencias. La conciencia pensándose a sí misma, abre la posibilidad, por la dualidad reseñada, de permitir el ingreso del Otro, de lo extraño, de lo diferente a sí misma que es la clave para entender el desarrollo de la sociabilidad.

Al escindirse en dos dimensiones (pensar y lo pensado) comprendemos que no estamos solos/as en este mundo habilitando el mundo social. El Otro “ingresa” a *mí* mundo transformándolo en *nuestro* mundo configurándolo como un mundo intersubjetivo en donde la existencia, sin perder su “concretud” y su singularidad, se convierte ahora en un mundo intersubjetivo.

He puesto entre comillas el término “ingresa” porque en realidad no es un ingreso pleno como ingresa el aire a mis pulmones o yo ingreso en un ambiente por medio de una puerta. El Otro, en este caso, se *hace en mí* sin diluir su en-sí, su existencia bruta. Pero se *hace en mí* de un modo incompleto porque nunca seré capaz de comprenderlo en su integralidad y en su singularidad porque la integración social tiene sus límites marcados por esto mismo que estoy diciendo. Yo *nunca* puedo ser el otro ni la otra; yo no puedo desplegar me en otros/as; sigo conservando mi unidad y los/as otros/as también.

Sin embargo, que esta integración no sea total, no implica que no pueda existir empatía y cariño entre diversas personas. Los seres humanos hemos desarrollado dispositivos y mecanismos de acercamiento y articulación que promueven y facilitan las relaciones sociales tendientes a garantizar y aminorar la vulnerabilidad física posibilitando nuestra evolución social. Estos dispositivos y mecanismos están mediados por la cultura, la política, lo social, etc.

La comprobación de la existencia de los/as demás, también nos indica que hay posibilidades de desencuentro, de tensión social lo que, a su vez, aumenta nuestra angustia. Saber que no estamos solos/as en el mundo, no implica necesariamente tranquilidad y sosiego, sino que esta otredad puede ser fuente de conflictos. Para Sartre, los/as otros/as son el “infierno” pero no por lo que me puedan hacer, aunque en última instancia sí me afecta directamente, sino porque esos/as otros/as, con su presencia, afectan mi existir tan solo mirándome, caminando al lado mío, obligándome a que deba esperar mi turno en la hilera, compitiendo por los mismos recursos. La existencia se convierte en un fenómeno social porque hay otros/as que comparten conmigo este mundo intersubjetivo. En algunas ocasiones, que todos/as hemos vivido, la otredad se convierte en conflicto, algunos de los cuales, son muy cruentos.

La analítica existencial, al optar por el estudio de la “concretud” del ser, se aleja de las proposiciones totalizantes y universales. Su origen vitalista, idealista y un poco irracional y romántico, conduce a una mirada más centrada en los sujetos y sus condiciones de existencia que en teorías justificatorias que, en un extremo, invisibilizan los hechos concretos y reales. El “peligro” de las miradas totalizadoras al estilo Hegel es que en su afán de comprender un todo que no es más que una categoría de la conciencia que precisa del sentido para “navegar” en este mundo de dudas y perplejidades, se priva de lo real expresado en la “concretud”.

La filosofía existencial busca lo concreto que es una de las *evidencias* de la realidad. Podemos dudar de nuestros sentidos y del modo en que captamos lo concreto, pero si dudamos de ello y de su realidad, también debemos dudar de la posibilidad de conocer el todo. Solo tenemos un aparato cognitivo que se puede dividir en varios modos de conocimiento, pero si negamos o ponemos una duda extrema sobre esta capacidad, solo nos resta el nihilismo y el descreer de ese mismo todo.

La propuesta existencialista, en este caso, se transforma en una propuesta metodológica. Al buscar el dato concreto, el hecho concreto y entender que los seres humanos nos caracterizamos por nuestra singularidad, la investigación social, biológica, histórica, etc., encuentra en esos datos, una clave real que puede ser utilizada como insumo confiable y certero de la investigación.

Las teorías totalizadoras, universalizantes, sistémicas, etc., nos pueden servir como teorías integradoras siempre y cuando su abstracción no nos haga perder la situación concreta que estamos estudiando. No hay aquí una competencia entre “concretud” y abstracción sino tan solo ponderar lo que es más confiable para utilizar en cada momento sabiendo que el estudio de lo concreto es, de alguna manera, más viable con los instrumentos metodológicos con que contamos. El lenguaje, la posibilidad de observar y de entrevistar a los sujetos, de escuchar de su propia voz sus vivencias, etc., son técnicas de recolección de datos muy confiables.

La búsqueda del existencialismo de lo que he denominado “concretud” tiene algunas consecuencias que son interesantes remarcar.

La primera de ella es que lo concreto se percibe más claramente que lo abstracto. En general, todo lo que es concreto recibe un nombre proveniente de un pasado sedimentado que está en el mundo antes de que nosotros/as advengamos; es como que está “esperando” que se lo use para designar lo que siempre designó. Esta facilidad es una ventaja metodológica.

En segundo lugar, lo concreto habilita formas y modos de saber más sencillos y directos como la intuición y nos vincula de modo más inmediato con la experiencia existencial. Intuición e inmediatez son dos dimensiones ligadas directamente con el saber experiencial.

El problema que se plantea en los existencialismos, pero que ha sido resuelto por Gabriel Marcel es que, si solo hay lo concreto ¿Por qué debo angustiarme y sentir náusea? Si lo concreto es inmediato y accedo a su conocimiento gracias a la intuición ¿Por qué tengo esa sensación de angustia ante la muerte y ante la imposición de la libertad? Estas preguntas no logran ser respondidas con los filósofos que analizamos, pero es con Marcel que comenzamos a entender esta cuestión.

La existencia no es un problema, no es una cuestión que podamos plantear sistémicamente y buscar un resultado. Como el planteamiento y análisis de la existencia sucede mientras *estamos involucrados existiendo* y cumpliendo nuestro proyecto, más que un problema como lo estoy definiendo, la existencia es un *misterio*.

Los problemas suscitan en nosotros desafíos que podemos resolver; se plantean desde un “exterior” nuestro o al menos así lo consideramos.

Los problemas, por esta característica, no poseen una ontología fuera de duda y aceptable por todos/as. Lo que para mí es —esta palabra define su ontología— un problema, no necesariamente lo es para mi vecino, mi amiga o mi pariente. Hay una apreciación individual y singular en la definición de problema, pero lo que me interesa recalcar es que el problema, cuando logra plantearse, habilita la “puerta” para su resolución.

El misterio es mucho más complejo que el problema porque no lo sabemos ni lo podemos plantear de modo tan directo y concreto. El problema se deja abordar, pero el misterio se nos escapa. Mientras el problema ilumina una parte de nuestra ignorancia, el misterio la profundiza. La lógica nos sirve para resolver el problema porque todo problema se plantea de una forma lógica, pero el misterio no se resuelve nunca y se lo acepta, de modo resignado, con la fe o con la desesperación siendo esta última, una fuente más de angustia. El misterio no es lógico.

El misterio muchas veces adviene a nosotros/as por la intuición y no por la razón y, debido a ello, siempre se reserva cierta oscuridad, cierta invisibilidad que impide desentrañarlo. Este “espacio” de invisibilidad y de oscuridad, foguea nuestra angustia que solo es resuelta, en el caso de los creyentes, por la fe. Justamente, la misma fe también es un misterio.

El hecho de considerar a la existencia como un misterio, es la causa de que los seres humanos conciban e ideen sistemas irracionales, pero vestidos con el ropaje de la razón, que aminore la angustia del existir develada por la conciencia de lo misterioso de la vida. La religión, las creencias, los mitos, las mitologías, la magia, incluso el arte, pueden ser algunos de estos dispositivos anti misterio que buscan rellenar ese vacío que nos deja la ausencia de sentido. Todos estos sistemas de ideas y de creencias que conforman un sistema integrado de representación social y colectiva, nos permiten reconocernos como formando parte de un colectivo que nos integra y que, al hacerlo, disminuye la ansiedad y la angustia ante la nada. Esa es la *función* que cumple el misterio más allá de su propia ontología. Incluso, reconociendo el misterio del ser, no lo develamos.

El misterio se transforma en drama porque no llegamos a comprender porque nosotros/as, seres vivientes, no podemos ser todo lo felices que nos propone la razón. Para los/as creyentes, la idea del Pecado Original y el no cumplimiento del dogma cristiano y la existencia del Diablo, puede ser la causa de esa infelicidad; para los/as no creyentes, el drama de existir no tiene respuesta.

La concreta posibilidad de la muerte es la puerta de salida, como ese cartel que dice *exit*, de la vida y, antes de llegar a esa puerta, ya hemos pasado por varias circunstancias dramáticas como la desesperación, el dolor, la muerte de amigos/as y parientes, la depresión incluso, quizás, hemos fantaseado con nuestra propia muerte y con nuestro suicidio. Dentro de todas estas dimensiones, el misterio más profundo y recóndito, está representado por *mi* muerte; no solo por *la* muerte sino *mi propia* muerte.

El misterio del existir, y todo lo que conlleva esta consideración, es el núcleo de la *fatalidad existencial* en el sentido de que lo inevitable no está necesariamente atado a un destino. La existencia es fatal sencillamente porque tiene un final que es el óbito.

Así como la existencia es un misterio insondable, todos los existenciaros como la libertad, la angustia, la desesperación, etc., también son misterios que abonan ese gran misterio que es existir.

No hay forma, entonces, de superar este misterio, pero sí de integrarlo en nuestra existencia, y el camino no solo puede ser el desarrollo de un fluir existencial auténtico sino, y siguiendo a los maestros estoicos y a los cínicos, comprendiendo que la única salida es el compromiso de

hacerme a mí mismo/a. El estoicismo nos brinda las herramientas para no “pedir” más nada de lo que puedo tener; es Diógenes comprobando que no necesita siquiera la escudilla de cerámica en donde recibía sus alimentos. Cuando Diógenes vio que un niño podía tomar agua cuando juntaba sus manos, tiró su plato de cerámica porque se dio cuenta que ese utensilio era innecesario. Y el cinismo nos indica que no hay nada más que esta vida; que no sirve de nada procurar lo imposible. Estoicismo y cinismo pueden ser las claves no solo para la concreción de una existencia auténtica sino, también, para convivir con los misterios de la existencia; el misterio del ser, el misterio del otro, el misterio del yo, etc.

Uno de los temas en que los existencialismos se profundizan, es en el estado de yecto que asume varios matices.

Básicamente el ser es arrojado a su existencia –Heidegger lo llama “la caída”– conformando lo que llama el estado de yecto. En este “arrojamiento” a la existencia, el ser debe no solo esbozar un proyecto de existencia sino llevarlo adelante desconociendo las circunstancias que deberá enfrentar. El estado de yecto nos indica que, mientras fluyamos existiendo, estamos cumpliendo más o menos como queremos, nuestro proyecto existencial, y, como lo vamos haciendo, siempre estamos en un estado de incompletud. El estado de yecto, la “caída”, es el indicador de que no solo estamos vivos/as y existiendo, sino que somos seres incompletos que *aún* no ha cumplido su proyecto existencial. Aquí cobra relevancia el tra-yecto antes que el pro-yecto y se refuerza la preminencia de la filosofía del estar por sobre la filosofía del ser.

Heidegger se “queda corto” en su analítica del ser porque a este autor le preocupa más la característica general de la ontología que su particularidad. Gabriel Marcel y en menor medida Karl Jaspers, no estarán tan interesados en la generalidad sino en la particularidad y singularidad concreta del ser. Desde esta mirada, el proyecto siempre es una especie de “sueño esperanzador” –no necesariamente valorado como positivo– en que el advenir advendrá inexorablemente. Todo proyecto, se proyecta *hacia* un futuro.

El trayecto, en cambio, hace hincapié en el aquí y ahora, y si bien no se despreocupa del advenir, está mucho más “ocupado” (*sorge*) en el presente.

La existencia auténtica como la filosofía del estar, son filosofías del trayecto antes que del proyecto y recupera la singularidad concreta del ser porque es un ser ubicado en un tiempo y en un lugar el que recorre su trayecto de existencia mediante un curso que es el curso de vida.

Es justamente este último la clave para entender cómo se recorre ese trayecto, y tan unidos están estos dos conceptos, que podemos sintetizarlos en uno solo; el trayecto del curso de la vida.

En este trayecto cumplimos nuestro proyecto existencial mediante las acciones, la *praxis* que, debido a la voluntad y al *elan vital*, estamos obligados ¿condenados? a llevar. Las acciones que llevamos adelante, indican la importancia del instrumento para llevarlas a cabo, y ese instrumento es el cuerpo, la encarnadura de la conciencia. Estas mismas acciones nos hacen dar cuenta de que estamos expuestos/as a determinadas contingencias azarosas y normadas que se imponen, como un hecho social, a nosotros/as y que no solo imponen un ritmo (*timing*) sino que todas ellas son posibilidades abiertas. Esta apertura nos impone la obligación de decidir qué opción tomaremos lo que aumenta nuestra responsabilidad para con nosotros/as mismos/as y, de esta manera, también aumenta nuestra angustia y nuestra posible desesperación. No he incluido en esta frase la responsabilidad para con los/as demás, porque, en esta instancia tan individual y concreta de nuestro trayecto existencial, la preminencia siempre es del Uno, pero, como al fin y al cabo este escrito se escribe desde la sociología, no se puede desconsiderar tan simplemente a los/as demás.

Este trayecto, es un trayecto real en el sentido de material. Como es un recorrido en la duración, precisamos de un artefacto, un dispositivo, un vehículo que nos permita transitarlo realmente, y ese vehículo es nuestro cuerpo.

El trayecto iniciado desde nuestro nacimiento, tiene a un cuerpo que estará sometido a un proceso de crecimiento y desarrollo para, posteriormente, morir, lo que significa que la conciencia del ser habita un cuerpo sujeto a cambios. Quedará por clarificar si esos cambios son impulsados por la evolución propia del organismo y los efectos de las experiencias y del tiempo sobre él, y de qué manera la conciencia se adapta o no a esos cambios.

Muchas veces, sobre todo cuando envejecemos, creemos que nuestro cuerpo nos “traiciona” porque nuestra conciencia cree que es fuerte e inmune al paso del tiempo, pero nuestro cuerpo ha receptado ¿pasivamente? el paso del tiempo y, sometido a un plan biológico único en el universo debido a la originalidad de esta vida en un cosmos inerte, se va desmoronando diariamente cumpliendo el programa inscripto en su genoma. Si había algo que se podía sumarle a la analítica existencial que no había sido detectado por los/as autores/as clásicos, es el genoma humano y su relación con el fin de la vida. Si existe un destino, ese destino es físico. Nuestro cuerpo es el que debe cumplir el destino de morir.

El cuerpo, especialmente *mi* cuerpo, es el vehículo que me permite fluir en el tiempo de mi existencia; él transporta a mi conciencia.

En este viaje *en la* duración, el cuerpo y la conciencia serán acompañados de un tercer pasajero que es el yo. El yo no es ni cuerpo ni conciencia, pero no puede existir sin el concurso de esas dos dimensiones. El cuerpo es el cuerpo de *mi* yo y la conciencia es la conciencia de *mi* yo.

Esta escisión entre cuerpo, conciencia y yo, impide la totalización del ser y es un indicador más de su incompletud y de la imposibilidad de aislar a cualquiera de estos conceptos en una unidad independiente. La particularidad que me interesa resaltar es que la conciencia y el yo no precisan de nada más que de existir. Son, en cierta manera, autónomas del mundo exterior y su dependencia, si la puedo llamar así, es mínima, en cambio el cuerpo es totalmente dependiente del exterior. Precisamos el oxígeno para respirar y que se cumplan las funciones neumáticas, debemos inexorablemente alimentarnos para que ingrese la energía que nos posibilite movernos independientemente. Asociado a la respiración y a la alimentación, precisamos del movimiento para poder acceder a los nutrientes básicos. El cuerpo, entonces, es una dimensión dependiente de un exterior que lo condiciona a lo que hay que sumarle el tiempo y sus efectos que, como se dijo, se relacionan directamente con el genoma humano.

Nuestro cuerpo, por todas estas consideraciones, es lo que nos *ancla* en el mundo real siendo la sede tanto de dolor como del placer. Los epicúreos se dieron a la tarea de pensar en estas cuestiones.

Nuestro cuerpo como nuestra conciencia, son capaces de aprender. La conciencia madura en virtud de las experiencias y las vivencias por las que atraviesa y al cuerpo le pasa lo mismo, pero no ya mediado por un conocimiento intelectual sino por medio de lo que se conoce como “inteligencia cristalizada” que es la inteligencia del “saber hacer”.

Nuestra mano “no sabe” como se utiliza un martillo para clavar un clavo, pero esa misma mano “aprende”, gracias a la experiencia y a la vivencia asociada, a clavarlo y, una vez que lo aprendió, de no mediar un accidente o alguna enfermedad, se atesora en la memoria cárnica y no necesariamente intelectual. El cuerpo, entonces, “sabe” pero de una manera diferente al intelecto.

Todos estos saberes, que son resultado del fluir en la existencia, sin embargo, quedan atesorados en los registros históricos que serán utilizados por nuestros/a sucesores/as pues se mueren con nosotros/as lo que profundiza nuestra angustia; es como si nos preguntáramos ¿de qué sirve tanto sacrificio para aprender a usar el mundo si igualmente vamos a morir? Lo que “funciona” mal en esta pregunta, que bien se la pudieron haber formulado nuestros/as autores/as, es que ese “sacrificio” no es tal, sino que es la existencia porque ella es, a su manera, un desarrollo material que tiene al cuerpo como instrumento junto con la conciencia. La experiencia de la existencia es la que posibilita que podamos superar las contingencias a la que nos somete el proceso de existir vehiculizado por el curso de nuestra vida.

Pero el cuerpo, también es un misterio porque alude a la incógnita de la presencia y de la ausencia.

Todo cuerpo, por su sola definición, está presente pero no solamente debido a su temporalidad –no me refiero exclusivamente al presente temporal– sino que está allí, en el mundo, compartiendo con los/as demás, un espacio y un tiempo en común. Esta presencialidad es una faceta más del misterio del yo *con* el Otro y de yo y el otro. Es este misterio de la presencialidad el que quizás le hizo decir a Sartre que “el infierno son los otros”.

Al mismo tiempo que el cuerpo nos devela la presencialidad también nos indica la ausencia que, desde una mirada más trascendente y más profunda, es también una especie de presencia de lo que no hay, de lo que falta, de lo que se fue.

La ausencia al indicarnos una falta, una privación, nos está diciendo que eso que falta, *es algo* que puede o que ya estuvo presente. La ausencia, aunque sea un poco poético, nos indica la omisión de una presencia.

Por un lado, la ausencia nos indica la nada sartreana, pero otro lado, nos indica que algo *existió* y que ya no está. Hay una especie de “huella” que ha dejado la presencia en nuestra experiencia y en nuestra vivencia que forma parte de nuestra “concretud” porque somos, también, nuestras ausencias, y tanto la presencia como la ausencia, junto con el cuerpo, la existencia, la muerte, la conciencia, el yo, etc., son misterios con los que convivimos. Nuestro intelecto, entonces, y todo nuestro potencial cognitivo, descubre sus limitaciones en virtud de todos estos misterios. Anclarnos en ellos, como resultado del raciocinio que cree en su omnipotencia que puede resolverlos, no solo es confundirlo con los problemas, como nos indica Gabriel Marcel, sino, es quedar atrapados/as en un laberinto imposible de descifrar que aumenta nuestra angustia. Aquí, entonces, se vuelve trascendente para nuestra existencia, la mirada estoica, la mirada

cínica y la mirada pragmática. La existencia auténtica, se debe hacer cargo de la “misteriosidad” de la existencia como un insumo de su autenticidad.

Pero mi cuerpo no es el único cuerpo que habita el mundo, también están los cuerpos de los/as demás.

La comprobación de que vivimos –llamo la atención del plural– es la clave para entender al Otro como generalidad artificial pero también el Tú como singularidad. Vivimos en un mundo donde habitan otros y otras que sabemos que están, pero no establecemos ninguna relación más allá de las buenas normas sociales, pero esos otros y otras se transforman en un Tú, en un Vos, que son nuestros/as relaciones significantes. Esta relación, como ya estamos suponiendo, también es un misterio porque la mayoría de nosotros/as hemos tenido experiencias con los/as demás que nos han sorprendido para bien y para mal. Las traiciones, por ejemplo, siempre nos sorprenden porque nunca habiéramos esperado que *esa* –he aquí el Tú, el Vos– persona, nos hiciera lo que nos hizo.

La relación yo-tú define una coexistencia que refuerza el misterio del que se está hablando. Yo sé que él o ella no son yo, pero sé que son un yo diferente al mí, son un *alter ego* que comparten conmigo mi presente y un espacio en común, pero sé también, que hay otros y otras que ya no están en esta presencialidad y espacialidad y que influyen en mi existencia ya como próceres, como antepasados/as que han dejado un legado que debo obedecer y actualizar o funcionan como especies de “faros” morales que me guían en mi duración existencial. Si formo parte de un mundo intersubjetivo, *coexisto* con los/as demás.

La coexistencia enfrenta a la analítica del ser-allí porque nos desafía a plantear la analítica del ser-nosotros/as que puede encontrar un punto de resolución en el ser para-sí.

El ser-allí, es la existencia en bruto y no hay lugar para los/as demás en tanto ellos/as no solo son competidores/as de los mismos recursos que necesito, sino que son, también, el infierno. Pero el ser para-sí, desde su propia ontogénesis, no puede “escapar” de su encuentro con los demás lo que añade un ingrediente más a la angustia de existir. Ahora no solo sé que soy un ser destinado/predestinado a la muerte, sino que tengo que compartir y convivir con los otros y las otras en un mundo único a veces compitiendo y otras veces armonizando solidariamente.

La analítica del nosotros nos indica que el ser es no solo yo, sino que es un yo en relación, y el yo y el tú son solo aspectos de esa misma relación. Esto, sin embargo, no significa una anulación y una impugnación del yo y del tú, sino que, lo que aclara, y *no mucho*, es el misterio de ser en sociedad, de ser en comunidad, de ser en-nosotros/as.

Lo que nos trae esta reflexión, es la comprobación no solo de que habitamos un mundo intersubjetivo y que vivimos en relación sino la importancia del contexto en donde se desarrolla la existencia. Este contexto, al ser temporal, es histórico.

Nuestras ideas, creencias y representaciones sobre *este* mundo y sobre nosotros/as mismos/as son resultado de un proceso de arrastre y sedimentación histórica que nos comunica con el pasado en donde han habitado nuestros/as predecesores/as.

El presente, como ya se ha dicho, no surge *ex nihilo*, sino que es una *consecuencia* concreta del pasado. Nuestro pensar y algunas de nuestras conductas más formales y más institucionalizadas, son resultado de nuestra educación social, y como el ser humano ha evolucionado –este es un concepto también “muy” existencial– en diferentes contextos, las conductas, aunque tengan el mismo objetivo, se pueden presentar de variadas maneras.

La higiene corporal, la forma de preparar los alimentos, el lenguaje, los protocolos sociales, la organización familiar, las normas, etc., si bien pueden tener el mismo objetivo que es asegurar la vida en sociedad de una manera que permita que las tensiones que surgen en su interior no la deshagan, se presentan fenomenológicamente de manera diversa. Esta extrema heterogeneidad de las formas culturales, sociales, lingüísticas, políticas, económicas, etc., dan cuenta de la capacidad de adaptación del ser humano y de la inexistencia de una *única* razón o de un *único* sistema para resolver los problemas que debemos enfrentar en nuestra vida cotidiana y en nuestro curso de vida. Debido a esta particularidad, la vida social se resiste a ser *explicada* como puede ser explicado el mecanismo del cosmos, la rotación de la tierra o incluso los fenómenos físicos y químicos. Como cada comunidad y cada sociedad, pero también sus miembros, somos capaces de *adaptarnos* a las contingencias que nos trae la vida y resolver estas cuestiones con los recursos con que contamos, la explicación termina estrellándose contra esta realidad y siempre se queda un poco “más acá”; surge entonces, la comprensión como herramienta del saber.

Los existencialismos, en su faz irracional y hasta romántica, se van a oponer a cualquier explicación racional de la realidad y propondrán a la comprensión (*verstehen*) que es la captación o conocimiento del significado de las acciones sociales. Lo que se busca con la comprensión, es lograr una identificación si se quiere subjetiva, pero no por ello errada, de la situación o acción que se quiere conocer en tanto que la explicación busca conocer esta situación o acción desde “afuera” creyendo que, de esta manera, alcanza la objetividad legitimadora. El problema que se plantea entre comprensión y explicación, desborda los límites de este escrito y se funden en el debate de los modos del saber y del conocer. Una gran parte de la filosofía, se ha dedicado a este tema con el desarrollo de la gnoseología.

Ya se había dicho que las categorías totalizadoras, absolutistas y universalizantes no forman parte de la realidad, sino que son categorías de *una* conciencia preocupada y angustiada por explicar un mundo inexplicable.

Como la vida se desarrolla primeramente en forma individual, cada vida es, entonces, única, y es esta singularidad la puerta infranqueable de una explicación total y universal de la vida. Cada uno/a de nosotros/as, si bien vivenciaremos acontecimientos similares –naceremos, trabajaremos, nos enamoraremos, nos enfermaremos, etc.– los significaremos de manera diferencial. Es justamente el curso de nuestra vida la clave para entender cómo, desde nuestra propia subjetividad, le asignamos significación al mismo evento.

Las regularidades empíricas que el/a investigador/a recoge en su trabajo, es *su propia consideración* y no *la consideración* única y valedera para todos los hechos que sean más o menos similares; incluso, con una mirada mucho más profunda, es posible que notemos que esa similitud se diluye a medida que profundizamos nuestro análisis. La conciencia del ser cognoscente, se ocupa, en este caso, de simplificar y hacer sencillo el conocimiento del mundo, y será tarea de la filosofía y las ciencias, en este caso las ciencias sociales, desentrañar la complejidad y la heterogeneidad de este mundo.

Lo que se plantea con este tema no solo es el tema del conocimiento y el saber sino su confiabilidad.

El conocimiento puede ser definido como la capacidad de conocer que significa adquirir información sobre lo que pretendemos enterarnos, y el saber es el conjunto más o menos amplio y lo más profundo que nos permita nuestro aparato cognoscitivo del asunto que queremos

conocer. La confiabilidad de nuestros saberes no lo da la posesión de la verdad, pues esta finalmente, se impone por múltiples mecanismos –en este aspecto cabe volver siempre a Nietzsche quien nos dice que la verdad “es la chispa que surge del entrecruzamiento de dos espadas”– sino la certeza que, de acuerdo con Wittgenstein (2009), es una cuestión lógica.

Con el advenimiento de la modernidad y los logros científicos técnicos que se dan en occidente a partir de Galileo y de Copérnico, la cultura europea sobredimensiona a la razón como la única herramienta idónea para desentrañar el enigma del universo y de todo lo que hay en él.

La fe y el dogma católico, sucumbían ante la falta de respuesta a las dudas que se estaban planteando con el descubrimiento de América, las nuevas culturas, los nuevos alimentos, la fauna, etc. La necesidad de la economía de adquirir dispositivos, artefactos y herramientas técnicas confiables que le permitieran el despliegue marítimo, el acopio de mercaderías, el procesamiento de las materias primas, etc., encontró en la razón, una herramienta idónea y confiable para cumplir esos fines, pero, al hacerlo, *sacrificó* la comprensión de lo que estaba conociendo. Optó, con un criterio mercantilista y militar, por *someter* (Foucault 1980:64) a los “otros” saberes que no tenían por objetivo la relevancia técnica instrumental.

Los existencialismos *desconfían* de este tipo de razón instrumental porque no la encuentran idónea para el esclarecimiento de la realidad porque esta, finalmente, no se resuelve técnicamente lo que entraña otra paradoja.

Si los existencialismos promueven el conocimiento concreto, se podría suponer que la razón, entendida como esa capacidad de establecer relaciones entre diversas ideas, sería apta para develar el conocimiento concreto, pero hay que decir que la sola mención a la relación entre las ideas es también una capacidad de la conciencia enmarcada y contextualizada por lo que su certeza no es tan lógica como quisiera Wittgenstein sino resultado de una tradición. Es tan racional creer que el relámpago es producto de la furia de los dioses como de una reacción física y las dos posturas tienen sus propias formas de demostración. Aceptamos la “verdad” del laboratorio porque hemos sido educados en esa forma de comprobación, pero para el que no acepta la prueba del laboratorio, la confirmación de su pensar, puede estar escondida en los arcanos de un libro, en las vísceras de un animal o en el lenguaje de las estrellas.

Para los existencialismos, entonces, no se trata de explicar la realidad, la existencia o la vida, sino tan solo *comprenderla* y ahí cobra relevancia la fenomenología y el pragmatismo que

brindan algunas claves no tan racionales, en el sentido copernicano, para develar lo que es inexplicable¹¹⁶.

Como los existencialismos consideran que la realidad y la existencia misma son absurdas, le adjudican a la razón, la capacidad de transformar este absurdo en un “elemento” de confiabilidad invisibilizando su arbitrariedad. El dato más claro de esta arbitrariedad, está representado por la racionalidad cartesiana y su escisión entre el cuerpo y la conciencia, entre el cuerpo y el alma, entre el cuerpo y el espíritu. Es con Descartes, con Galileo y con Copérnico, que el ser, que es una entidad única, aparece dividido.

La imposición de estos modos de conocer, basados en la matemática y en una lógica alejada de la realidad, serán excelentes en la producción de datos y, a partir de ellos, de la elaboración de teorías explicativas desconsiderando que estas teorías son también construcciones de la conciencia y que, como afirmó oportunamente Thomas Khun (2004), muchas veces solo responden a modas y se niegan entre sí. Si la razón fuera todo lo que los racionalistas dicen que es ¿Por qué hay teorías, todas racionales, que se contradicen sobre un mismo tema?

Los existencialismos, no se preocupan por estos temas porque aceptan la contradicción de sus ideas, pero no por ello hay que negarles su capacidad para comprender *algunas*, y no todas, las cuestiones que nos incumben como seres preocupados y ocupados en el saber del mundo y de lo que habita en él.

Es quizás por este irracionalismo que muchos de los/as pensadores/as existenciales se hayan sentido atraídos/as por las llamadas filosofías orientales principalmente las originarias de la India como el hinduismo y el budismo. Han encontrado en ellas, algunas claves que confluyen en su mismo pensar.

Estas filosofías, no aceptan la definición racional que separa cuerpo de conciencia sino, por el contrario, sostienen que hay una unidad cuerpo-conciencia-alma. Schopenhauer y Nietzsche son, en este caso, dos de estos filósofos que han abrevado en esas filosofías.

El problema que se le plantea al racionalismo cartesiano principalmente, es la búsqueda de un sentido ya que la razón, sin el sentido, se deshilacha. Los existencialismos, no se preocupan por esta búsqueda.

¹¹⁶ Para una profundización sobre este tema Cfr. Husserl 2013.

Como se viene viendo, no es posible abordar la vida y sus consecuencias *solo* con la razón porque el concepto de vida la trasciende. Quizás podemos abordar la vida como *bío*, como fenómeno fisiológico susceptible de ser repetidos en un laboratorio, pero la vida no es solo este fenómeno fisiológico-químico, sino que es vitalidad y es fluir en el tiempo. Los griegos acuñaron el término *zoé* para designar esta “forma” de vida como *nuda vida*¹¹⁷ ya presente en la filosofía de Aristóteles.

Más allá de la controversia filosófica que se suscita entre algunos filósofos sobre *bío* y *zoé*, lo que queda claro es que la vida, tal como la estamos entendiendo y encarando aquí, es más que ese complejo fisiológico o esa *nuda vida* excusa de una dominación política (Agamben). La vida es también vitalidad sustentada en una especie de energía que Bergson definía como *elan vital* y Driesch como *entelequia*, y esta forma de entender a la vida, no se deja atrapar tan fácilmente por la razón¹¹⁸.

Lo que nos debe quedar claro es que la vida es una *dinámica* que *transcurre* en el tiempo de la duración. Todos los intentos de ocultar o desconocer esta dinámica, termina reificándola e impidiendo comprenderla como lo que es; duración en el tiempo.

Al aceptar que la vida es dinámica, se nos hace más comprensible la temporalidad. Los seres humanos vivimos/existimos habitando un tiempo que, al mismo tiempo, nos habita. Somos seres temporales e históricos en virtud de la duración. No podemos evitar esta cuestión.

La comprensión física del tiempo, no nos permite entender muy cabalmente la temporalidad a la que me refiero.

La concepción física no contempla la concepción personal del tiempo.

El tiempo físico, es susceptible de ser medido por la maquinaria de un reloj y, desde esta medición, se desvirtúa *qua* temporalidad y no puede captar las apreciaciones personales de *ese* tiempo. Por el contrario, cada ser humano posee propias concepciones personales del tiempo que no se ajustan a lo que dice el reloj o el calendario. A veces no “tenemos” tiempo para

¹¹⁷ Cfr. Agamben (2003). Foucault (2001), por su parte, negará esta distinción.

¹¹⁸ Para una profundización entre *bio* y *zoé* Cfr. Borisonik y Beresňak (2012)

dedicarlo a algo que nos gusta –que en realidad no nos gusta tanto porque si no sí tendríamos tiempo– y otras veces nos “sobra” el tiempo.

Estas diferentes apreciaciones del tiempo dan cuenta de que lo significamos de modo autónomo a como lo *mide* la física. El concepto que mejor sintetiza y relaciona la temporalidad con el curso de vida es el concepto de ritmo (*timing*).

El ritmo alude a un orden en la sucesión de las cosas que habitan el tiempo; desde este orden, y para el tema que estamos analizando, significa una imposición muchas veces normadas. El curso de vida existencial está sujeto a ritmos *ya institucionalizados* y susceptibles de modificación de acuerdo a la dinámica histórica.

Justamente la idea de curso, alude a cambios que suceden en una carrera que es otra representación del devenir, pero ahora ya no librado al azar o a las contingencias, sino que carrera remite a pasos institucionalizados más o menos formalmente en procura de un objetivo final. Desde esta mirada curso es también decurso.

El curso de la vida siempre se da en un contexto social y de allí proviene sus normas. Como este curso de la vida coincide con la evolución biológica-corporal de cada uno/a de nosotros/as, va de suyo que las transformaciones corporales, cognitivas y sociales que devienen de ellas, serán susceptibles de significación social atentas al orden y al ritmo que proponen estas normas.

Asistimos así, a una nueva complejidad en nuestro análisis representada en este caso por la relación, y si se quiere la síntesis, entre la temporalidad de la existencia –la duración– y el ritmo al que estamos obligados/as a seguir por la instauración de normas que emanan de un poder social que, a partir de ellas, hacen más predecibles las conductas sociales/socializadas. Esta es una de las funciones, no la única, que posee el curso de vida para la existencia.

Estamos obligados/as a cursar la vida de acuerdo a un ritmo que se nos impone desde afuera de nosotros/as, y ese ritmo se nos introyecta como un mandato social. Pero no debemos creer que ese mandato es único, universal y omnímodo, sino que, por el contrario, es sensible a los cambios que el mismo devenir nos trae.

Estos cambios se relacionan con las transformaciones sociohistóricas inevitables asociadas a la evolución social. Lo que ayer era obligado, hoy no lo es. El o los ritmos que institucionalizan las normas prevalentes en el curso de la vida, se van cambiando a medida que cambia la sociedad. EL sistema estratificado de edades, por ejemplo, es un indicador de ello. Si en un momento de

la historia de nuestra sociedad, las sociedades se dividían en tres campos perfectamente delimitados –niñez, adultez, vejez–, cada una de ellas con una expectativa de rol, hoy, debido a las profundas y rápidas transformaciones sociales, productivas, ambientales, etc., asistimos a la emergencia de nuevos campos- edades que portan su propia expectativa de rol. Como se dijo oportunamente, hemos pasado de un modelo ternario a un modelo cuaternario de la vida.

Antes, el ritmo del curso de vida obligaba a estudiar de joven y descansar con la jubilación, hoy, en virtud de la longevidad, se puede estudiar hasta bien entrado en años, viajar por el mundo, continuar con las tareas laborales, etc. Si bien sigue existiendo un ritmo impuesto, ya no tiene la prevalencia normativa de antaño, pero, sin embargo, sus consecuencias aún pueden ser observadas: ingresar al mercado de trabajo demasiado tarde, ingresar al sistema educativo “fuera” de ritmo, postergar la paternidad/maternidad, etc., suelen traer aparejada algunas “complicaciones” sociales.

Lo que nos trae el análisis de la temporalidad y el ritmo del curso de vida es que no hay ninguna estática y la conclusión a la que se llega es que la vida como la existencia están en permanente cambio, en permanente transformación; pero el cambio no es solamente la transformación de una situación, sino que esta transformación lo es en “busca” de un o de unos objetivos finales; el primero de ellos, es cambiar *adaptándose* a las transformaciones de nuestro cuerpo y de nuestro complejo entorno y el segundo, es “ir” hacia nuestro destino final. Sea como sea que abordemos esta cuestión, notaremos que, en el recorrido de la duración de la existencia, los cambios siempre son evolutivos en el sentido de transformaciones continuas con un fin; este fin, para la vida, no puede ser otro que continuar viviendo hasta la muerte. Los cambios que acontecen en nuestro curso de vida, no nos retrotraen al pasado, sino que siempre nos impulsan al futuro, incluso cuando esos cambios son negativos.

Los cambios y la capacidad de adaptación son resultado de esa energía que Bergson llamaba *elan vital* y Driesch *entelequia*. Estas energías tienen al cambio y a la adaptación como método vital que posibilita que la vida exista en el derrotero de la duración. En este aspecto, cabe considerar que todas las formas conocidas de la vida, en su inmensa variedad, no son nada más que *adaptación* al entorno y a las circunstancias que ese entorno produce. De las formas de vida que más nos enseña sobre la adaptación, no es, como se pudiera suponer, las formas más evolucionadas como los mamíferos, sino que son las plantas y las bacterias.

Las plantas se reproducen *adaptándose* al medio ambiente. Su programa genético les permite “esperar” a que se den las condiciones propicias para florecer y producir las semillas y luego

“esperan” que las condiciones climáticas y del suelo sean adecuadas para su germinación. Son capaces de adaptarse a temporadas de sequía, de humedad, de incendio, a insectos, etc. Ellas siempre están allí adaptándose al entorno.

La adaptación si bien es unidireccional en el sentido que “sirve” para que el organismo con vida logre persistir, tiene un origen multidireccional; son múltiples las causas que obligan al organismo con vida a modificarse adaptándose. El resultado de esta adaptación es la sobrevivencia y la evolución hasta cumplir, de no mediar accidentes, con el programa inscripto en el genoma.

La adaptación supone una acción, una *praxis* que el ser debe realizar para que ella se cumpla. Los existencialismos, le dan mucha importancia a la acción por sobre la contemplación pura entendiendo, no obstante, que incluso en la contemplación del tipo meditativa, hay acción. Para la filosofía existencial, la vida es un tipo especial de acción que produce un obrar, y son estas obras, y la forma de obrar, lo que define la “concretud” del ser. No solo nos definimos por lo que creemos y los/as demás creen de nosotros/as sino por lo que hacemos; Miguel Ángel no habría trascendido, sino hubiera sido escultor y pintor, San Martín no sería recordado sino hubiera luchado por la independencia de Sudamérica y no hubiera obrado como militar. Son nuestras acciones quienes nos definen y nos concretizan.

Como podemos observar, toda la existencia se puede presentar o bien como una “concretud” que se va haciendo a sí misma o como los modos en que esa “concretud” se concreta. Todo lo que existe, existe bajo un modo de ser lo que implica que, si hay muchos seres existentes, habrá, en consecuencia, muchos modos de ser que, más allá de esta complejidad, admiten ser tipificados. Hay tantos modos de ser como seres existen. En este aspecto, cabe rescatar la filosofía de Heráclito que anunció, antes que Aristóteles, que el ser es y no es en el tiempo porque lo que existe es un devenir: todo fluye y todo cambia. Estos modos de ser, que ya hemos analizado en el cuerpo principal del escrito, abarca toda la existencia del ser. Cada ser “posee” un modo que, si bien puede ir cambiando en el fluir existencial, se transforma, con cambios y todo, *en el modo de ser* de ese ser existencial.

Como todos los modos de ser tienden a un mismo fin, cumplir con el proyecto existencial, cabe la pena dudar de que haya existencias superiores y existencias inferiores incluso, como ya se dijo, que se pueda discernir entre existencias auténticas y existencias inauténticas como plantearon Heidegger y Sartre. Si la existencia es en su unicidad que fluye en la temporalidad

¿Por qué habría de haber autenticidad o inautenticidad solo ligado al en-sí o al para-sí? Este es un tema que los existencialismos adeudan.

Si las existencias admiten ser valoradas, perderían parte de su “concretud” y serían otra cosa de lo que son. Todas las existencias, incluso las del pasado, si tienen un valor, tienen el mismo porque su fin es darle al ser un modo de ser para que pueda ser haciéndose mediante una *praxis* desplegada en el o en un tiempo.

Los modos de existencia no están fijados de antemano, sino que son *resultado* de un proceso, de un *hacer* que se despliega a lo largo del curso de la vida en virtud del modo en que resolvemos algunas cuestiones que se nos presentan, pero también del tipo de vida que llevamos. El modo de existencia urbano se concreta, casi en forma general, en las ciudades, el modo de existencia rural, en el campo, etc.

Los modos de existencia están anclados en el mundo de vida (*lebenswelt*) y como cada ser habita su propio mundo de vida, podemos entender a la sociedad y a las relaciones sociales como articulaciones de los diferentes mundos de vida que, en conjunto, forman el mundo intersubjetivo.

Los modos de existencia son un *recurso táctico* que posibilitan el despliegue existencial en estos mundos de vida.

Si bien hay diferentes mundos de vida y diferentes cursos de vida, esta diferencia, no es un obstáculo para que todos/as compartan una territorialidad y un tiempo colectivo que los relaciona determinando algunos efectos: de cohorte, de generación, de nación, de barrio, etc. Lo que quiero decir es que la autonomía e individualidad de cada mundo de vida y de cada curso de vida, se insertan en una articulación *supra* que los cohesiona en una entidad que llamamos sociedad, nación, comunidad universal, barrio, etc.

El *compartir* es, entonces, un atributo común entre las personas.

En el mundo de vida se inserta una cotidianeidad que es la base para que la existencia, en su aspecto material, pueda desarrollarse. En esta cotidianeidad se desarrollan rutinas que tienen por función agilizar el tiempo y permitir que el ser disponga de más tiempo para dedicarle a su producción y reproducción. Cotidianeidad y rutinización de actividades domésticas/cotidianas permiten la producción y reproducción del mundo de vida.

Cabría analizar de qué manera se interrelaciona la cotidianeidad con los modos de existencia y que reciprocidad se establecen entre estas dos dimensiones. A primera vista no parece ser sencillo establecer jerarquías entre ellas y saber quién influye a quien; tiendo a pensar que la cotidianeidad, como se establece primero que el modo, puede tener cierta prevalencia ya que, de niño, aunque no seamos conscientes, ya tenemos una cotidianeidad, aunque esta dependa principalmente de nuestra madre; pero también es lícito decir que también tenemos una existencia. Sea como sea, tiendo a pensar que, como la cotidianeidad nos suministra la “logística” necesaria para la existencia, es posible que sea prevalente.

Lo que nos interesa a nosotros/as es que la existencia se da de un modo cotidiano, es decir, hay una existencia cotidiana que confirma el *continuum* existencial del que se viene hablando a lo largo de este escrito. Tanto una como la otra –existencia y cotidianeidad– son continuas en la duración; no hay “sobresaltos” ni rupturas porque incluso, lo que puede parecer una ruptura como una internación debido a un accidente, forma parte de esa cotidianeidad, pero ahora adaptada a las circunstancias especiales por la que debemos atravesar.

La cotidianeidad también se da de una manera organizada. Esta organización, responde a una sedimentación histórica particular propio de cada sujeto que posee la característica de que se adapta a las nuevas circunstancias que la existencia, también individual, le trae lo que fortalece la relación entre ellas. Lo que llama particularmente la atención, y que confirma el concepto de libertad que estamos manejando, es que, incluso con el “peso” de la organización de la cotidianeidad, el ser logra encontrar caminos de creatividad, autonomía y rebeldía que, sin impugnarla, la transforman actualizándola en su beneficio. Los horarios de la comida, por ejemplo, pueden modificarse si el modo de existencia lo exige, y esto es una característica de la movilidad social en relación a las nuevas temporalidades que se incrustan en la cotidianeidad debido a, por ejemplo, los cambios en el mercado de trabajo, en la educación, en las relaciones sociales afectivas, etc. La cotidianeidad no desaparece, sino que se transforma, y esta transformación debe ser estudiada por las ciencias sociales para poder captar los cambios que se están implementando en la actualidad.

Si bien los existencialismos son reacios a creer en el destino, se debe decir que existe una especie de “teleología”, aunque quizás esta denominación sea un poco exagerada, en el existir. Lo que quiero decir es que la existencia persigue un fin que es su despliegue en el tiempo. La existencia puede ser considerada como un “impulso” hacia su concreción y que finaliza con la muerte del existente. A esto me refiero cuando aludo a que es “teleológica”.

Todo existir tiende hacia sí mismo, y esta tendencia fluye hacia su concreción. Pero no hay que creer que hay un destino prefijado o un albur, sino que la existencia es un encadenamiento de sucesos que tienden inexorablemente hacia su propio fin. Como no hay eternidad, al menos para los/as existentes, toda existencia llega inexorablemente hacia un fin que se concreta con la muerte.

Sin embargo, ese fin teleológico al que hago referencia, es desconocido por el ser. La única certeza que tenemos es que vamos a fallecer, pero no sabemos cómo ni cuándo.

El fin al que me refiero es un poco indefinido en su fenomenología porque no sabemos qué pasará en nuestro futuro. Lo que sí sabemos es que, de no mediar ninguna catástrofe, y las catástrofes suceden, mañana seguramente seguiremos con nuestras rutinas cotidianas, pero nada nos asegura que esas rutinas se mantengan tal cual son en la actualidad ya que, como la vida es adaptación circunstancial, lo más probable es que cambien al compás del cambio existencial, sin embargo, estos cambios vitales y existenciales, no impedirán que se cumpla el fin al que todos/as llegaremos.

La conciencia de que moriremos indica, de alguna manera, cierta “madurez intelectual” del ser. Lo interesante es que, una vez que somos conscientes de que somos mortales, no nos desprenderemos de ese sentimiento nunca más y la muerte, quizás fetichizada, ingresa a nuestra conciencia para no irse nunca más.

En una sociedad y en una cultura como la actual, la muerte hay dejado de ser lo que era para convertirse en muchas cosas, algunas ya han sido descritas en este trabajo, pero, más allá de que no la tengamos conscientemente en nuestra vida, ella está presente por otros medios lo que conforma una paradoja.

En un pasado reciente, digamos unos cien años, la muerte formaba parte de la vida, sin embargo, su presencia, no tenía el “peso” que hoy se le adjudica. Hoy en día, “parece” que ella no forma parte de nuestra vida, pero su presencia es continua sobre todo en los medios de comunicación. No hay día que no aparezca en las pantallas de la TV en noticias sobre accidentes de tránsito y homicidios principalmente. La muerte violenta se ha transformado en el tipo de muerte más específica invisibilizando los otros tipos de muerte.

Presentar este hecho de la manera que se presenta en los medios masivos de comunicación, es desconsiderarla y, al hacerlo, es posible que se profundice nuestra angustia existencial por que la muerte violenta suplanta a la muerte en general y, de esta manera, impide que tomemos conciencia de ella.

Los avances tecnológicos, sobre todo en medicina, han hecho creer al ser humano moderno que posee un poder que no es. El hecho de que hayamos desplazado el morir en el tiempo, nos puede hacer creer que hemos derrotado a la muerte, pero no es así. Ella estará allí, en espera, hasta que por fin sobrevendrá, y nosotros/as no podemos hacer nada para evitar que suceda contentándonos tan solo con mitigar los dolores que las enfermedades pueden provocar en nuestro cuerpo.

La longevidad que está alcanzando la humanidad, nos debe hacer reflexionar sobre estos temas porque el mundo está cambiando aceleradamente. Las categorías con las que las personas comprendían el mundo en los años pasado, ya no son muy útiles para entender el mundo presente, y este desajuste, pesa mucho más en las generaciones envejecidas que en las actuales que tienen, como tenían las otras generaciones del pasado, otras preocupaciones. El presente, entonces, está cobrando un peso diferencial según la edad que tengamos y, sobre todo, la edad que nos queda por vivir.

Palabras finales

El presente trabajo consistió, originalmente, en realizar una analítica de la relación entre la existencia del ser y el curso de vida de ese mismo ser. Comenzamos esta tarea sin un planteo sistemático ni un plan pre establecido, sino que, a tono con el espíritu de los existencialismos, nos dejamos llevar no solo por el placer de leer y de escribir sobre estos temas, sino abordando la problemática del modo más concreto que se pudo.

El modo en que se ha escrito este trabajo nos permitió un ir y venir, rodear circularmente los conceptos para retomarlos desde otra perspectiva. Este modo puede llevarnos a contradicciones que solo se resuelven en cada lector/a, si es que se resuelven.

El riesgo de ser asistemático es también un desafío a la comprensión racional y cómoda. Como se pudo apreciar, nada de esto ha sucedido aquí. Sin embargo, hay un hilo conductor que otorga sentido a este trabajo de análisis.

Algunos temas ya habían sido previamente estudiados en ocasión de presentar ponencias en jornadas, congresos, artículos para revistas y material de clases, pero, al revisarlos, se los ha recreado en parte. Cada relectura y cada corrección realizada, han abierto nuevos interrogantes, nuevas dudas y han confirmado algunas pocas certezas sobre el tema que nos convoca.

La existencia se *concreta* en el curso de la vida, pero no de LA vida en un formato general, sino en la vida en el formato particular y concreto que cada uno/a de nosotros/as llevamos a cabo en el fluir temporal con la particularidad de que cada segundo que vivimos es un segundo menos que viviremos.

La existencia puede ser entendida como un viaje hacia su propio fin, y para algunos/as esto puede ser fuente de angustia y producirnos náuseas que nos hacen cursarla de una manera un poco dolorosa, pero, si asumimos que es así y que no hay mucho que podamos hacer para cambiarla –como nos enseñaron los estoicos y los cínicos de Grecia– quizás podamos encontrar modos de cursarla de manera más armónica y menos conflictivas.

Llegamos así al final de este escrito, al final del proyecto y al final del trayecto. En él, hemos podido asomarnos al pensar de algunos filósofos clásicos y modernos que se han dado a la tarea de conocer al ser humano concreto, atado a sus circunstancias y que no puede evitar existir en su curso de vida; en este curso, está obligado/a a tomar decisiones en virtud de las posibilidades que es mismo curso le propone, y, de acuerdo a las decisiones que tome, su existencia cursará de un modo o de otro la vida que vida. Mientras vamos viviendo, vamos envejeciendo lo que confirma que la vejez, entonces, no es lo contrario de la vida y de la existencia, sino que es el resultado lógico de la eficacia del existir.

No se ha pretendido en consecuencia, develar ningún secreto, ningún arcano escondido en la filosofía ni en las ciencias sociales, sino tan solo analizar qué es esto de existir mientras cursamos nuestra vida.

Buenos Aires, noviembre 2021.-

Bibliografía:

- Adorno, Theodore (2015). *Filosofía y Sociología*. Dimópulos. Mariana.
- Agamben, Giorgio (2003). *Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida*. Pretextos.
- Astrada, Carlos (2021). *Nietzsche. Profeta de una edad trágica*. Meridión.
- Baudelaire, Charles (s/d). *El spleen de Paris*. http://web.seducoahuila.gob.mx/biblioweb/upload/El_Spleen_de_Paris-Baudelaire_Charles.pdf. Agosto 2021.
- Badiou, Alain (2013): *La filosofía y el acontecimiento*. Amorrortu.
- Barrena, Sara y Nubiola, Jaime (s/d). Charles Sanders Peirce. *Philosophica. Enciclopedia filosófica on line*. <https://www.philosophica.info/voces/peirce/Peirce.html>. Setiembre 2021.
- Berardi, Franco (2017). *Fenomenología del fin*. Caja Negra.
- Berger, Peter y Lucmann Thomas (1986). *La construcción social de la realidad*. Amorrortu.
- Bergson, Henri (1973). *La evolución creadora*. Espasa-Calpe.
- Borges, Jorge Luis (1944). Tlön, Uqbar, Orbis Tertius en *Ficciones*. EMECE.
- Borisonik, Hernán y Beresñak, Fernando (2012). Bíos y Zoé: una discusión en torno a las prácticas de dominación y a la política. *Astrolabio. Revista internacional de filosofía* Año 2012 Núm. 13. pp. 82-90.
- Bourdieu, Pierre (2007): *El sentido práctico*. Siglo XXI.
- Bunge, Mario (2000). *La relación entre la sociología y la filosofía*. EDAF.
- Cabot, Mateu (2014): *SOBRE LOS MEDIOS TÉCNICOS Y LA RENOVACIÓN DE TRADICIONES. Walter Benjamin y el concepto de "experiencia", pensado desde la Estética*. http://www.mateucabot.net/pdf/cabot_benjamin_tradicion.pdf. Diciembre 2014.
- Cañez Cota, Antonio (2020). Activismo e integración: recuperando el concepto de neutralidad valorativa en la formación de tipos ideales. En *Revista Latinoamericana de Metodología de las Ciencias Sociales*. 10(2), e077. <https://www.relmecs.fahce.unlp.edu.ar/article/view/Relmecse077/13353>.
- Carassai, Sebastián (2013): *Los años setenta de la gente común. La naturalización de la violencia*. Siglo XXI.
- Cicerón, Marcos T (s/d). *De la vejez*. P.M.T
- D´Athayde, Tristán (1949). *El existencialismo. Filosofía de nuestro tiempo*. EMECE.
- Delfgaauw, Bernard (1965). *La filosofía del siglo XX*. Ediciones Carlos Lohlé.
- Dewey, John (2008): *El arte como experiencia*. Paidós.
- Di Camillo, Silvana (2016). *Eidos. La teoría platónica de las ideas*. La Plata. EDULP. En Memoria Académica disponible en <https://memoria.fahce.unlp.edu.ar/libros/pm.438/pm.438.pdf> Setiembre 2021.
- Dickens, Charles (s/d): *Oliver Twist*. <http://www.suneo.mx/literatura/subidas/Charles%20Dickens%20Aventuras%20de%20Oliver%20Twist%20Espa%C3%B1ol.pdf>. Agosto 2021.
- Di Gregori, María C y López, Federico (2014): *Regreso a la experiencia. Lecturas de Peirce, James, Dewey y Lewis*. Biblos. Bs. As.
- Dilthey, Wilhelm (2014). *Psicología y teoría del conocimiento*. FCE.
- Durkheim, Émile (2004). *El suicidio*. Losada.
- (2006). *Sociología y Filosofía*. Comares.
- Elías. Norbert (1987). *El proceso de la civilización*. FCE.
- Erikson, Erik (1993). Ocho edades del hombre. En *Infancia y sociedad*. Ediciones Hormé.
- Feinmann, José Pablo (2010). *La filosofía y el barro de la historia*. Planeta.
- Feuerbach, Ludwig (1993): *Pensamiento sobre muerte e inmortalidad*. Alianza
- Foucault, Michel (2001). *Hermenéutica del sujeto*. FCE.

- (2002). *Vigilar y castigar*. Siglo XXI.
- (2009). *Microfísica del poder*. Ediciones La Piqueta.
- Geertz, Clifford (1992). *La interpretación de las culturas*. Gedisa.
 - Grimson, Alejandro (2011). *Los límites de la cultura*. Siglo XXI. sss
 - Hareven, T (1993). El Transcurso de la vida en J. Birren (Ed) *Encyclopedia of gerontology*. Academic Press.
 - Heller, Agnes (1994): *Sociología de la vida cotidiana*. Ediciones Península. 144.
 - Husserl, Edmund (1979). *Meditaciones cartesianas*. Ediciones Paulinas.
 - (2013). *La filosofía como ciencia estricta*. Prometeo.
 - Kierkegaard, Soren (1957). *Etapas del camino de la vida*. Santiago Rueda Editor.
 - (2006). *O lo uno o lo otro*. Trotta.
 - Kogan, Jacobo (1996): *Temas de filosofía. La belleza, el bien, el hombre, la realidad*. Biblos. Bs. As.
https://books.google.com.ar/books?id=mgmSfv6L9_IC&pg=PA219&lpg=PA219&dq=heidegger+y+su+concepto+de+experiencia&source=bl&ots=XzG5h3Pgri&sig=QDA0pN0kcgHdFvJbRZKVsO4pRYo&hl=es&sa=X&ei=-UWUVIKdOcS1ggSj14HICg&ved=0CBwQ6AEwAA#v=onepage&q=heidegger%20y%20su%20concepto%20de%20experiencia&f=false. Diciembre 2014. sss
 - Hans Küng, Walter Jung (1997). *Morir con dignidad. Un Alegato a favor de la responsabilidad*. Ed. Trotta. Madrid.
 - Kusch, Rodolfo (1999). *América profunda*. Biblos.
 - Lapoujade, David (2018). *Las existencias menores*. Cactus.
 - Levinas, Emmanuel (2004). *La teoría fenomenológica de la intuición*. Sígueme.
 - (2013) *Humanismo del otro hombre*. FCE.
 - Lifszyc, Sara (Comp.) (2001): *Sociología. Unidad 1: Vida cotidiana*. Cbc Común. UBA. Gran Aldea editores.
 - Malinowski, Bronislaw (1982). *Crimen y costumbre en las sociedades salvajes*. Ariel.
 - Manheim, Karl (1990). *Le probleme des générations*. Nathan.
 - Mannoni, Maud (1997). *Lo nombrado y lo innombrable. La última palabra de la vida*. Nueva Visión..
 - Marco Aurelio (1977). *Meditaciones*. Gredos.
 - Marías, Julián (1960). *Historia de la filosofía*. Manuales de la Revista de Occidente.
 - Mariluz, Gustavo (2013). EL CURSO DE LA VIDA. Una mirada desde la Filosofía Fenomenológica y la Sociología del envejecimiento. Ponencia presentada en las X Jornadas de Sociología. Universidad de Buenos Aires. Facultad de Ciencias Sociales.
<https://cdsa.aacademica.org/000-038/545.pdf?view>.
 - Marradi, Alberto (2011). Medición, experimento, ley: el silogismo cientificista. En *Revista Latinoamericana de las Ciencias Sociales*. Vol. 1 Nº1.
 - Marx, Karl (1974). *La ideología alemana*. Cultura popular.
 - (1978). *Sociología y Filosofía Social*. Latinoamericana de Ediciones.
 - (2008). *Contribución a la crítica de la economía política*. Siglo XXI.
 - Müller, Moira Anne (2015). "Moira. Destino y libertad en el pensamiento antiguo". Universidad de Barcelona. Tesis.
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/tesis?codigo=114430>.
 - Nadeau, Maurice (2008). *Historia del surrealismo*. Terramar.
 - Nietzsche, Friedrich (1984). *La gaya ciencia*. SARPE.
 - (2000). *La voluntad de poder*. EDAF.
 - Oddone, María Julieta y Gastron Liliana B (2008). Reflexiones en torno al tiempo y el paradigma del curso de vida. *Perspectivas en Psicología. Revista de Psicología y Ciencias Afines*. Volumen 5. Nº 2 Número especial. El envejecimiento y la vejez: otras perspectivas. Facultad de Psicología. Universidad Nacional de Mar del Plata.

- Oddone, María Julieta y Lynch, Gloria (2008): Las memorias de los hechos socio-históricos en el curso de la vida en *Revista Argentina de Sociología*. Año VI. N° 10. Mayo-Junio 2008.
- Platón (1986). *República*. Gredos.
- Eduardo Keegan (1998)., Algunas reflexiones sobre el suicidio, en revista *Actualidad Psicológica*. Nro. 255 julio 1998, Pág. 11-15
- Kuhn, Thomas (2004). *La estructura de las revoluciones científicas*. FCE.
- Ryder, N (1965). The cohort as a concept in the study of social change. *American Sociological Review*. 30 (6).
- Romano, Claude (2016). La ipseidad: un intento de reformulación. *Revista del Centro de Investigación. Universidad La Salle*, vol. 12, núm. 46, julio-diciembre, 2016, pp. 11-38 Universidad La Salle Distrito Federal, México.
- Safranski, Rüdiger (2008). *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. Tusquets. (2019). *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*. Tusquets.
- San Agustín (s/d). *Confesiones*. Libro Dot.
- Sánchez Salgado, Carmen Delia (2000). *Gerontología Social*. Espacio.
- Sartre, Jean Paul (1947). *La náusea*. Losada (2008). *El ser y la nada*. Losada.
- Scheler, Max (2001). *Muerte y supervivencia*. Opúscula Philosophica. 3. Ediciones Encuentro.
- Schopenhauer, Arthur (s/d): *El mundo como voluntad y representación*. <http://juango.es/files/Arthur-Schopenhauer---El-mundo-como-voluntad-y-representacion.pdf>
- Schütz, Alfred (1995): *El problema de la realidad social*. Amorrortu. Bs. As.
- Schütz, Alfred y Luckmann, Thomas (2003): *Las estructuras del mundo de la vida*. Amorrortu.
- Séneca (1986). *Cartas a Lucilo*. Gredos.
- Simmel, Georg (2015). *Sociología: Estudio sobre las formas de socialización*. FCE.
- Sófocles (2001). *Antígona*. Pehuen.
- Souriau, Etienne (2017). *Los diferentes modos de existencia*. Cactus.
- Verneux, Roger (s/d): *Lecciones sobre existencialismo*. Club de Lectores.
- Weber, Max (1984). *Economía y Sociedad*. FCE.
- Wittgenstein, Ludwig (s/d). *Investigaciones filosóficas*. <https://www.uv.mx/rmipe/files/2015/05/Investigaciones-filosoficas.pdf>. (2009). *Investigaciones filosóficas sobre la certeza*. Gredos.
- Wolf, Mauro (1994): *Sociologías de la vida cotidiana*. Cátedra.
- Wright, Pablo (2008). *Ser-En-El-Sueño. Crónicas de historia y vida toba*. Ed. Biblos/Culturalia.