

**LA VIDA.**  
**Una analítica filosófica y sociológica**

Gustavo Mariluz.  
UBA

**PRIMERA PARTE:** La vida como *zoé*, la vida como *bío*. Los vitalismos I. Fascismos. Un modo de entender la vida. Mecanicismo. Crítica al mecanicismo. Los vitalismos II. Borges y *El emporio celestial de conocimientos*. Materia. Afinidad. Newton y la física. Modelar e insuflar. Criaturas. Cuerpo, cuidados, grados de vitalidad. Fuerza vital. La filosofía vitalista. *Lebensphilosophie*. Vida y política. Salud pública. Mismidad. Modos. El vitalismo de Schopenhauer y Nietzsche. Vida y tiempo (duración). Salud y Enfermedad. Otro dualismo. La vida como misterio. Devenir, cambio y adaptación. Repetición-remedo. El Eterno Retorno. El tiempo y la vida. La *duréé*. Ubicuidad. *La vida como metáfora*. Epílogo I.

**SEGUNDA PARTE:** La idea de la vida en Dilthey. Experiencia. Las categorías de la vida según Dilthey. Transparencia. Las concepciones del mundo, de la vida y del ser humano. Hacia una superación de la *Weltanschauung*. Arte. Religión. Filosofía y metafísica. Heterogeneidad y singularidad. *Hylé*. Sentido y misterio. Cuerpo. Vida y Mundo. Dilthey y Husserl. Epílogo II. La vida desde Giorgio Agamben. Misterio y arte. Proximidad. Decadencia. Nietzsche. Dispositivos y *antitipia*. Biopolítica. Escisión familia y sociedad. Vida y política. Epílogo III. Georg Simmel y la intuición de la vida. Libertad. Epílogo IV.

**TERCERA PARTE:** Fenomenología de la vida. Diferencialidad. Cotidianeidad. Fenomenalidad. Donación. Continuidad. Epílogo V.

**CUARTA PARTE:** Longevidad. Vulnerabilidad. Esperanza de vida. La conciencia de la longevidad. Expectativas. Inmortalidad.

**EPÍLOGO FINAL**

**Bibliografía**

## Introducción y marco teórico

*La vida es una noción muy vaga  
de múltiples significaciones.*

Michel Henry

No me estaría arriesgando mucho si afirmo que los seres humanos desde que tenemos conciencia nos venimos preguntando no solo qué es la vida, sino qué es vivir. Esta es una cuestión que, como veremos, aún no está resuelta y posiblemente no pueda resolverse nunca contando solo con nuestro pensamiento. Las limitaciones de nuestro aparato cognitivo, se ponen de manifiesto al abordar la cuestión de la vida y lo que se desprende de esta cuestión.

El análisis sobre la vida comienza, en nuestra cultura, como la mayoría de las cuestiones, con los planteamientos griegos en donde uno de los filósofos que más desarrolló una idea sobre ella ha sido Aristóteles; sin embargo, que haya sido este filósofo el que más ahondó correctamente en esta cuestión –según la mayoría de los/as divulgadores/as filosóficos/as– no implica que haya sido el/a único/a. Leyendo la historia de la filosofía y profundizando lo que han dicho los/as filósofos/as sobre la mayoría de las cuestiones, por no decir todas, es posible afirmar que las cuestiones filosóficas se vinculan de alguna manera con el tema de la vida porque ella es la *realidad radical*. A lo largo de este escrito, entenderemos no solo el uso de latinas como recurso de la escritura, sino qué quiero decir con *realidad radical*.

El tema de la vida ha sido abordado por múltiples investigadores/as, analistas, pensadores/as y filósofos/as, incluso no es errado decir que artistas como pintores/as, escultores/as, músicos/as, etc. han percibido e intuido la vida en sus obras. Es tanto el material sobre el tema que es prácticamente imposible hacer un estudio del arte porque siempre estaría incompleto porque incluso al momento de escribirlo, seguramente ya habrá salido o publicado alguna novedad. Por este motivo, casi todo lo que se lea en este trabajo, es resultado de muchas lecturas realizadas que se basan a su vez en múltiples lecturas que se remontan hasta la antigüedad. Mucho de lo que se dice aquí, ya ha sido dicho, pero de otra manera y atento a otras circunstancias.

Este trabajo no busca respuestas, sino que se plantea como una “máquina de preguntas” o como un tablero de herramientas que están a disposición para armar o desarmar lo que se presente. Es como un juego de Lego en donde se disponen los diversos encastrados de varios colores para armar lo que se quiera armar.

La idea que sustenta este escrito se sostiene en considerar la vida como un *misterio* y por ello no se responderán preguntas del tipo “¿qué es la vida?”, “¿Cuál es el *sentido* de la vida?” o

similares. Se adoptará, en consecuencia, una posición epistemológica y metodológica muy influenciada, en este aspecto, por el filósofo y lógico austriaco Ludwig Wittgenstein

...el filosofar wittgensteiniano no solo no es idéntico al clásico, sino que es el antídoto natural para la ponzoñosa lingüística de la filosofía convencional. (Tomasini Bassols 2015:39)

Este autor nos invita a entender la comunicación humana –y este trabajo es un ejemplo– como un *juego del lenguaje* lo que indica que, para comprendernos, debemos conocer previamente las reglas que ordenan y hacen posible este juego que solo lo pueden jugar jugadores que lo conozcan. De tal manera que, siguiendo el espíritu de Wittgenstein, debemos *aceptar* jugar este juego porque conocemos sus reglas que, desde esta argumentación, serán las del campo filosófico –con la aclaración realizada por Tomasini Bassols– y el de las ciencias sociales modificadas por la propia percepción de quien escribe y de quienes lo leen que no necesariamente coincidirán. Cada jugador/a juega desde una posición que es singular y única, pero esto no es obstáculo para que se desarrolle la comprensión. A eso apelo.

Se comprende, entonces, que no se postularán verdades ni certezas, sino que solo se describirán pensamientos –muchos de ellos sostenidos en pensamientos de autores conocidos– pero también se plantearán algunas críticas y algunas dudas.

Una clave que es preciso identificar, reside en que no abogaremos ni nos sostendremos en posiciones abstractas cercanas a la metafísica clásica, sino que, por el contrario, nos apoyaremos en una concepción particular y *concreta* que nos permita *comprender una vida antes que la vida*. A tono con el pensar de nuestro autor, no podemos elaborar argumentaciones filosóficas, sociológicas o antropológicas sin relacionarla con *la vida* y su “concretud” *en una vida*.

Un punto importante que tomaremos de Wittgenstein y que se relaciona con nuestro tema pero también con el modo en que se abordará, es que las ideas que se sostendrán aquí, *no pueden ser demostradas de la misma manera que se demuestra la matemática o los axiomas de las llamadas ciencias exactas* porque el juego del lenguaje filosófico y el de las ciencias sociales es totalmente diferente y por ello, antes que explicar, buscamos no solo comprender sino aprovechar las herramientas del tablero o los encastres del Lego para ir armando nuestras propias ideas con respecto a lo que analizaremos que se plantea como una filosofía y una sociología de *la vida* que se concreta en *una vida*. Más adelante, veremos si esta apreciación puede sostenerse, por ahora me conformo con dejarla planteada.

Algunos –o todos– los temas que se abordarán, responden a creencias y dudas que ya se han asentado en la cosmovisión de quien escribe como de los autores que me han influenciado.

Aceptamos estas creencias y las dudas que pueden surgir de una manera que no es racional sino como resultado de formar parte de una *comunidad de hablantes* y por un proceso de *arrastré* de representaciones, ideas, creencias e imágenes que es propio de toda comunidad. Este escrito, entonces, no pretende una universalidad ya que sujetos socializados en otros contextos, pueden disentir con lo que aquí se argumente y eso no quiere decir que estén equivocados/as sino que, sencillamente, juegan con otras reglas y con otras herramientas. Este juego, nos dice Wittgenstein, es “imprevisible” y no está fundamentado y no es ni racional ni irracional, sino que *está allí*, como nuestra vida. En su texto *Investigaciones Filosóficas* (2001) nos dice

¿De modo que dices que el acuerdo entre los hombres decide qué es verdadero y lo que es falso? Lo que es verdadero o falso es lo que los hombres *dicen*<sup>1</sup>; y en lo que concuerdan es en el *lenguaje*<sup>2</sup>. Esta no es ninguna concordancia de opiniones sino una forma de vida. (Wittgenstein 2001:241)

Lo que aceptamos, al decir de Wittgenstein como verdad, “...depende de nuestra forma de vida” (Sanfeliu Vidarte 2015:68) que es un tema que desarrollaremos a lo largo de este escrito.

No buscaremos, entonces, verdades y mucho menos esencias, y tampoco sostendremos argumentaciones metafísicas y/o ontológicas, al menos no lo haremos de la manera clásica, porque, tal como señala Ludwig Wittgenstein, las creencias que se sostienen, son *previas* a sus resultados lo que no implica desdeñar la metafísica o la ontología sino abordarlas, cuando sea preciso, teniendo en cuenta las apreciaciones del filósofo austriaco. El interés, entonces, estará puesto en como *la vida*, desde su aspecto más general y si se quiere metafísico y ontológico, se concreta en *una vida* que se expresa como resultado de un *fluir* en un *tiempo* que asume el formato de *un curso de vida*.

...mientras haya un verbo “ser” que parezca funcionar igual que “comer” o “beber”; mientras haya adjetivos como “idéntico”, “verdadero”, “falso”, “posible<sup>3</sup>”; mientras se hable acerca del *fluir* del tiempo y de la extensión del espacio, etcétera, tropezarán los hombres una y otra vez con las mismas enigmáticas dificultades y mirarán fijamente aquello que ninguna explicación parece poder disipar. (Wittgenstein 1992:27)

Lo que se plantea a partir de la argumentación de Wittgenstein es que *nuestro pensar* se corresponde con nuestro *modo de vida* y con apreciaciones sostenidas por medio de lo que aprendimos y que no están fundadas, sino que solamente las aceptamos como verdaderas y no las cuestionamos; y esta argumentación es válida incluso para nuestras creencias científicas. Pensamos de tal manera y utilizamos las categorías del lenguaje que se expresa por medio de las palabras en virtud de como los hemos aprendido en nuestro proceso de socialización, pero,

---

<sup>1</sup> En el original.

<sup>2</sup> Ídem.

<sup>3</sup> Todas las comillas pertenecen al original.

sobre todo, del *uso* que hemos hecho y hacemos de ellas. Soy consciente, al escribir estas líneas, que me caben las de la ley y que no puedo pretender que se coincida *in toto* con mis argumentos, y por esta razón es que este escrito es una invitación a un juego no solo del lenguaje sino de ideas que están amontonadas en la caja de los encastres del Lego.

El sentido que portan algunas de las palabras que se usarán aquí, están sostenido en esa mezcla que tan bien describió nuestro autor en sus obras, especialmente en *Investigaciones Filosóficas* y que podemos sintetizar en la metáfora del juego y en el uso que hacemos de ellas en nuestra cotidianidad concreta<sup>4</sup>.

La filosofía no tiene la finalidad de llegar a la “verdad objetiva”<sup>5</sup> sino de llegar a ver un nuevo aspecto, un nuevo reordenamiento que disipe la perplejidad o confusión filosófica. (Reinoso 2015:87/8)

El análisis sobre la vida, no puede escapar a esta cuestión y veremos porqué, entonces, la vida, antes que un problema filosófico, es un *misterio*.

\* \* \*

La filosofía de la vida, en su faz moderna, tiene su origen en el siglo XVIII cuando se da una reacción contra el racionalismo y, sobre todo, contra toda formalización abstracta de las cuestiones que atañen al conocimiento de todo lo que involucra al ser humano. Esta mirada abstracta, desconsidera todo planteamiento que tome a la persona concreta, al vivir, a los sentimientos, la voluntad, etc., sosteniendo un marco de racionalidad que pretende explicar lo que es inexplicable. En aquellos años del siglo XVIII, la vida hacía su irrupción de una manera que traería algunas consecuencias para el futuro porque ponía en duda la racionalidad cartesiana y hegeliana. Lo que veían estos autores era que la razón no podía dar cuenta de toda la complejidad humana incluida la vida. Algunos de estos autores fueron Arthur Schopenhauer, Nietzsche, Dilthey, Simmel, Bergson, Heidegger y Ortega y Gasset y Giorgio Agamben para nombrar los autores clásicos.

La originalidad de este trabajo, si la posee, es la de relacionar lo dicho por algunos pensadores sobre el tema de la vida, con el devenir existencial y el curso de la vida, porque el *interés principal* de este trabajo, es comprender *de qué vida estamos hablando cuando nos referimos al curso de la vida y de que se trata el envejecer cursando nuestra existencia en un curso de vida que no es cualquier curso sino el nuestro*. El punto está centrado en como la vida, lejos de ser una

---

<sup>4</sup> Para una profundización sobre esta cuestión nodular, se recomienda enfáticamente la lectura de las obras de Ludwig Wittgenstein.

<sup>5</sup> En el original.

generalidad, es, en realidad, una particularidad que se *concreta* en el ser viviente determinándolo. Veremos algunas consecuencias de esta consideración.

El estudio de la vida se enfrenta a cuestiones que parecen insuperables. Si bien los filósofos griegos dieron cuenta a su modo de este tema, muchas de sus apreciaciones no podrían ser sostenidas hoy en día. Lo mismo sucederá con las ideas de la Edad Media.

Estos abordajes de la vida se nutren o bien de los mitos ancestrales o de la fe; será con el advenimiento de la Modernidad y, sobre todo, con el uso indiscriminado de la razón, que Occidente sentará las bases de lo que hoy llamamos ciencia que, como no podía ser de otra manera, abordará el análisis de la vida con sus artefactos racionales.

La Ilustración comenzó a indagar qué es la vida *desde* esquemas heredados de la antigüedad y usando la razón como método. El imponer el método racional, trajo sus consecuencias, veamos algunas:

1. Consideró a la vida como algo externo al ser y, por consiguiente, al saber.
2. Creyó, y aún cree, que la razón omnipotente es lo suficientemente poderosa para desentrañar explicando, todo lo que se propone. Para el racionalismo más radical, “*Todo tiene una razón*”.
3. Al plantearse la pregunta por la vida, la transforma en un *problema* que puede ser resuelto mediante el método experimental no pudiendo ver que la vida no es un problema sino un *misterio*. En esta última frase, presentamos una cuestión que se desplegará en forma transversal en todo este trabajo.
4. El plantear tan vasta pregunta, no puede menos que producir paradojas y, para superarlas, crea metáforas como el mecanicismo, la “fuerza vital” y hasta el vitalismo. La física por un lado y el animismo vital por el otro.
5. El estudio científico y racional de la vida, intenta explicarla “desde afuera” como si fuera una cosa, impidiendo conocer la relación que se establece entre la vida y su conocimiento porque, finalmente, quien estudia la vida, es un ser viviente y está involucrado/a con ella misma. Lo que falta discernir, es si su condición de viviente afecta su saber y, si respondemos por la positiva, deberíamos determinar en qué medida lo afecta y como es este tipo de afectación.

En definitiva, cabe preguntarnos si ha sido útil estudiar la vida con el método científico ya que si bien sabemos mucho como nos reproducimos, como nos alimentamos, como respiramos, como nos enfermamos, etc., no podemos decir lo mismo del cómo vivimos y como morimos. Aún

quedan muchas preguntas sin respuestas. En este trabajo se intentará trascender esta mirada problemática y dicotómica, aunque no podamos asegurar que lleguemos a feliz destino.

Los abordajes históricos que se han hecho sobre la vida, han comenzado para occidente, en la Grecia Antigua y son tan numerosos y variados que su profundización desborda el interés específico de este trabajo.

Las complejidades que se han dado a lo largo de más de dos mil quinientos años entre vida, *bío*, *zoé*, *pneuma*, *ánima*, *organikon*, *entelechia*, *logos*, *psyché*, *ousía*, etc. disparan, por decir así, múltiples e intrincadas especulaciones tanto ontológicas como fenoménicas que nos desbordan; no obstante, no es lícito desconsiderarlos por este mismo desborde porque ellas, como sedimentos semánticos arrastrados por la historia de las ideas, llegan hasta nuestro presente conservando parte de su sentido pero permitiendo, por su ambigüedad y su porosidad, su actualización.

El tema de la vida es un tema que viene preocupando desde antaño, y su abordaje ha sido polémico y contradictorio como tendremos oportunidad de ver, constituyendo un desafío a un *logos* que solo en los siglos XVIII y XIX logrará desembarazarse de esta historia para inaugurar una nueva.

\*\*\*

Esta introducción no es una simple, formal y tradicional introducción a lo que se leerá, aunque también lo será, sino que tiene por objetivo indicar un marco teórico y metodológico que nos permita aprovechar, si lo puedo expresar así, el planteo sobre la vida y el vivir que es uno de sus objetivos; en este contexto, cabe hacer una definiciones/precisiones: la vida es inabarcable por la razón en tanto que el vivir, que implica *estar* vivo, es la suma de las transiciones por la que el ser viviente deberá *obligatoriamente* transitar.

La vida se *expresará* en el vivir que asumirá *modos* que hemos denominado existencias; a partir de esta afirmación, es posible decir que vivir es existir de alguna manera, pero esta afirmación no nos permite avanzar demasiado sobre qué es la vida en sí misma.

Antes de continuar con esta introducción, es conveniente que nos pongamos de acuerdo en el modo en que me expresaré porque el abordaje del tema que me he planteado, obliga a algunas precisiones.

En primer lugar, este no pretende ser un trabajo de corte académico porque la academia no puede analizar la vida con la precisión que analiza la órbita de un planeta, el comportamiento

de los átomos o la cantidad de lluvia caída en un determinado espacio por una cantidad finita de tiempo. La ciencia moderna nacida en el siglo XVII y en el siglo XVIII ha adoptado una mirada *racional* sobre la vida y, al hacerlo, la ha ocultado transformándola en solo un aspecto de ella. Es debido a esta cuestión que la razón, y más precisamente la razón instrumental, con toda la potencialidad que posee, no parece ser la herramienta más idónea para resolver nuestra cuestión analítica, por este motivo, no parece ser conveniente repetir lo que ya se dijo sobre ella sino mencionar, cuando sea preciso, algún pensamiento y análisis de quienes me han precedido en este sendero y reconsiderarlos cuando lo he creído pertinente. En este sentido, se presentará un *análisis a-sistemático y profundamente irracional*, tal como han hecho algunos autores de la talla de Nietzsche, quizás Dilthey, Simmel, seguramente Ortega y Gasset entre otros/as. La decisión de la utilización de este método se funda en que, si la razón no logra captar la profundidad y la complejidad de la vida y se queda husmeando por sus bordes ¿Por qué repetir lo que no nos conduce a ningún puerto?

La vida no es abordable por la razón porque quien razona lo hace *desde* la vida y este es un hecho que condiciona el producto del pensar sobre ella; aquí, en consecuencia, podemos comenzar a comprender aquello de *realidad radical*. Todo lo que podamos decir sobre la vida está *condicionado* por el hecho de que estamos vivos/as encerrándonos en un solipsismo del que nos es muy difícil escapar.

A esta altura del escrito, y al haber dicho ya dos veces que la vida es la *realidad radical*, es preciso aclarar, ya que esta es una introducción y un marco teórico, que la vida *es* radical porque de ella *salen* todas las demás cuestiones. Aquí *radical*, según el Diccionario de la Real Academia Española en línea (<https://dle.rae.es/>) es un adjetivo que refiere a “pertenciente o relativo a la raíz”, pero también es “fundamental o esencial”.

El artículo femenino que se antepone a vida es “la” porque pretende abarcar una *generalidad* que es la que está contenida en su definición como *realidad radical*, pero la vida, así en general, solo es posible captarla en una *abstracción obnubiladora* lo que nos vuelve a llevar a ciertas explicaciones racionales que son las que aquí se pondrán en duda; en este sentido, prefiero abordar mi análisis desde lo concreto de *una* vida en particular sin desmerecer la generalidad implícita en el artículo femenino “la”. En este sentido, el análisis de *la* vida se nos presenta como un desafío que pretende dar cuenta de un fenómeno que, cada vez que creemos que lo hemos atrapado, se nos escurre con una facilidad pasmosa. El arte pictórico, la música, la escultura, la fotografía y la poesía son las que, intuitivamente, están más cerca de saber qué es la vida que la ciencia. En las próximas páginas, tendremos la oportunidad de confirmarlo, o no.



Al decir que la vida es *realidad radical* quiero manifestar que, como radícula, ella es la que posibilita que *todo* se desarrolle; ella contiene, por decir así, los vasos nutrientes que llevarán el alimento a toda la planta; si bien la planta es un organismo complejo que precisa de todos sus órganos para vivir, sabemos que la germinación comienza por una raíz de la que se desprenderá todo lo demás.

También podemos observar que estoy utilizando *latinas* y comillas (""") y esto se debe a que el lenguaje es limitado para designar la totalidad de un pensamiento; debido a esta cuestión he optado por el uso de *latinas* para *resaltar* algún término, alguna palabra que designa una o unas cuestiones que me han parecido importante y, con respecto a las comillas, es para significar que no hay un claro sentido de la palabra entrecomillada y que se apela, en estos casos, a la subjetiva interpretación del lector/a; los otros usos de las comillas son los corrientes.

Tenemos entonces hasta aquí dos ideas rectoras que deben permitirnos acercarnos al núcleo de este trabajo analítico; la definición de vida como *realidad radical*, su abordaje irracional y asistemático y la descripción de un modo de escritura que nos permita comprendernos. A esta complejidad se le sumará otra más.

Como el abordaje que se pretende es asistemático e irracional, será difícil trazar un sendero lineal y consecuente ya que la misma complejidad del tema abordado no nos lo permite. Así como la vida se puede representar como una línea recta, en este trabajo iremos y volveremos sobre un mismo tema en varias páginas siguiendo el pensamiento propio, pero también el de autores/as que lo han inaugurado, por ello, he optado por el uso numerado de párrafos precedido por el signo § aunque podamos titular algunos de ellos para ordenarnos un poco y disimular cierto caos que pudiera sugerir este estilo de presentación de las ideas.

\*\*\*

Desde los inicios de la tradición cultural, los seres humanos somos hablados por la lengua y el lenguaje. Venimos a un mundo que posee las palabras que designan los conceptos con lo que nos enfrentaremos a lo largo del curso de nuestra vida, y no sabemos si ellos se acomodan a las palabras o son estas las que los crean (Dios), piensan (Kant) o los intencionan (Brentano).

Lo cierto es que creamos/pensamos/intencionamos el mundo con las palabras. Es la estructura del lenguaje quien constituye, quizás como reflejo, el mundo. Esta es una cuestión muy importante en la filosofía y en las ciencias sociales porque muchas veces el sentido que portan las palabras, no llega a corresponder *vis a vis* con lo que pretende quien escribe que, no obstante, las elige, por una proximidad semántica; pero aquí no termina la cuestión.

El/a lector/a, que también posee su autonomía interpretativa conectada con su concepción del mundo (*weltanschauung*) y de la vida, aplica su propia interpretación a la palabra leída. Tenemos, entonces, tres cuestiones que se deberían fundir en una sola que es la comprensión.

La primera cuestión es la que nos indica que somos usuarios/as de una lengua que también nos usa. Esta lengua es un producto histórico que nos es legada por nuestros/as antecesores/as y que llega a la actualidad por un mecanismo de arrastre y fijación objetivada. Nosotros/as la usamos y en este uso, como dice Wittgenstein<sup>6</sup> (2009), radica el sentido que debe estar relacionado, al menos en parte y como consecuencia, del sentido que le han otorgado nuestros/as antecesores/as. En este aspecto, hay que destacar que el sentido actual de cada palabra, responde en términos generales y muy amplios, al sentido dado por nuestros ancestros pudiéndose notar ciertos cambios. Ante esta cuestión, surge la hermenéutica en el sentido que le ha dado Schleiermacher (2019). Esta primera cuestión es la de la *creación legada* mucho más cercana a una dimensión teológica ya que las palabras han sido creadas por los dioses para designar lo que Ellos/as han creado<sup>7</sup>.

La segunda cuestión, se relaciona con el pensamiento y la palabra que representa la idea –o la imagen– de la “cosa”. Acá se nota particularmente la cuestión planteada por Sócrates y, sobre todo, Platón.

Hay un mundo de ideas y uno fenoménico; uno es el reino de la Verdad, con mayúsculas, solo accesible a ciertas personas privilegiadas, y el otro es un mundo de apariencias. Esta dicotomía, que se vigorizará con Aristóteles, es la responsable, quizás, de la separación entre substancia y forma, entre sujeto y predicado, origen probable de la dicotomía y bipolaridad con que se entiende el mundo.

La forma de armar una oración, en dónde hay un predicado sobre un/os sujeto/s, nos lleva a considerar a este sujeto como distinto de la acción que ese mismo sujeto realiza; en este modo de composición comunicacional, es posible advertir que puede haber un sacrificio de interpretación ya que, al distanciar acción del accionar y de quien realiza la acción, separamos los “ingredientes” –podría decir, también, las “partes”– de la relación. La oración: “la casa es

---

<sup>6</sup> En el parágrafo §43 de *Investigaciones Filosóficas*, en la traducción de Gredos, Wittgenstein nos dice “Y el significado de un nombre se explica a veces señalando su *portador*”. Las latinas constan en el original. En otras traducciones no tan rigurosas como la de Gredos, el mismo parágrafo se traduce como “el significado está en el uso”.

<sup>7</sup> Para una profundización sobre la filosofía del lenguaje Cfr. Dauzat, Albert (1947): *Filosofía del Lenguaje*. Ateneo. Bs. As, y Zaborowski (1884): *El origen del lenguaje*. Imprenta de Medardo Rivas. Bogotá. 1884.

azul”, nos obliga a pensar que hay cierta autonomía entre el término “casa”, que puede ser un chalet, una mansión, etc., y el azul puede ser azul Francia, azul profundo, etc. cuando lo que vemos, en realidad, es *una* casa que es *esa* casa que está ahí, en *ese* momento y que tiene la *particularidad* de ser azul. Si bien hay por un lado el concepto/imagen “casa” y el concepto/imagen “azul”, en la oración se encuentran relacionados dándole el sentido. Esta cuestión llegará a su clímax, si se me permite, con el idealismo kantiano.

La tercera cuestión es la que plantea Brentano con su idea de la intencionalidad que entendemos como esa capacidad de la conciencia de “salir de sí” hacia *su* exterior e impregnar el mundo con un concepto. También es la capacidad de la cosa que está allí *qua* fenómeno que permite que la intencionen bajo el modo de su presentación *hylética*. Cabe pensar si lo que intenciona la conciencia no estará, como dice Schopenhauer, cubierto por el Velo de Maya.

En conclusión, tenemos tres cuestiones, aunque pueden haber más, que impiden una correcta y transparente comunicación de lo que pensamos y/o intencionamos, y el mundo de vida (*lebenswelt*) no puede escapar a esta dificultad que se nos presenta a esa intencionalidad y que forma parte de nuestro tema. El análisis de la vida, desde una perspectiva filosófica y sociológica, debe enfrentar estas dificultades y lo primero que hay que hacer es mencionarla.

Este trabajo, no puede escapar de este *laberinto* un poco tramposo del lenguaje y solo podemos aminorar los efectos distorsionantes del habla con ciertas triquiñuelas, ciertas manipulaciones y ciertos desvíos, incluso hasta metafóricos y poéticos, con la intención de ser mejor comprendidos/as renunciando al alcance perfecto y acabado. Esta posición, alejada de la racionalidad, supone un desafío para el/a lector/a que debe esforzarse un poco más para poder comprender lo que se va a leer. Si bien Ortega y Gasset (1983) nos dijo magistralmente que “la claridad es la cortesía del filósofo” cabe decir, después de leerlo, que fue más bien una buena intención antes que un hecho.

El lenguaje, entonces, tiene sus límites y esto fue captado por Ludwig Wittgenstein cuando nos convocaba a hablar y escribir sin adjetivos para que la comprensión del predicado no estuviera enturbiada<sup>8</sup>. Junto con su mentor Bertrand Russel, se dedicaron a crear un idioma lógico que evitara la falta de comprensión; como se puede suponer, el intento fue un fracaso ya que nadie,

---

<sup>8</sup> Wittgenstein era un ingeniero y estaba muy interesado en la arquitectura. A pedido de su hermana Margarethe Stonborough-Wittgenstein, construye la *Strasser House* en la ciudad de Viena entre los años 1926-1928. Siguiendo las ideas de su amigo Adolf Loos, más allá de la elección de los colores y los amplios espacios, esta casa no contenía ningún ornamento, fiel a la idea de no utilizar adjetivos en la comunicación humana y no ornamentar la construcción de esa vivienda. La casa fue declarada patrimonio de la ciudad de Viena.

salvo los/as formados/as en lógica, lograron comprender lo que se decía por medio de ese tecnolenguaje.

Finalmente, con el objeto de instaurar desde el inicio una clave que tiene como objetivo preanunciar lo que se leerá, cabe decir que la realidad es múltiple y se presenta siempre de manera compleja y muchas veces confusa en tanto que los conceptos son únicos por lo que es difícil que se correspondan con la realidad concreta.

No obstante estas dificultades del orden comunicacional, el ser humano como autor/a o lector/a, encuentra el rastro en los laberínticos senderos del lenguaje y comprende, en gran medida, lo suficiente como para saber de qué se trata cada cuestión y le añade algo de sí mismo/a lo que permite que el fuego del saber filosófico y sociológico no se apague, al menos por un rato.

Lo dicho hasta aquí supone una especie de guía para la lectura de este trabajo ya que, debido a lo argumentado, resigno el ideal de claridad y pureza que se pueda esperar de un texto de estas características; pero si bien soy consciente de esta resignación, no por ello deba abandonar la cortesía, de tal manera que este texto al que van a ingresar es también, a su manera, un laberinto con la salvedad de que no contamos con la bella Ariadna y su ovillo de oro que nos permita, una vez ingresado, encontrar la salida. Este laberinto, solo puede ser solucionado por cada uno/a de los/as lectores/as.

\*\*\*

Este trabajo de análisis sobre la vida y el vivir, no se escribe desde la filosofía más pura, sino que es el resultado de relaciones cruzadas entre la filosofía y las ciencias sociales siendo estas últimas, las que pretenden imprimir su sentido. No es que la filosofía no pueda hacerlo, de hecho, ya las ha hecho, sino que mi interés radica en conocer como la vida se concretiza en *una* vida que tiene la particularidad de expresarse en modos existenciales que la dotan de singularidad irreplicable permitiendo la identificación de una vida con una persona concreta habitante de un tiempo y un lugar preciso y que, además, es sujeto de una historia.

El contexto general desde donde escribo es la sociología del envejecimiento y la sociología del envejecer porque mi interés principal radica en comprender a qué vida nos dirigimos cuando estudiamos el curso de vida de las personas que envejecen; para ser más preciso; como la vida es un devenir *en el tiempo*, somos seres actores de una temporalidad –que es nuestra temporalidad– y en ella, de no mediar inconvenientes, envejeceremos. La vida que se expresa material y fácticamente en *una* vida concreta está “preñada” de envejecimiento salvo que deje

de ser vida lo que, en algún momento de su devenir, sucederá. He aquí, en consecuencia, una de las paradojas a las que nos llevará el sendero de la investigación analítica; la vida que es una generalidad que se concreta en *una* vida, persistirá como vida en *otra* particularidad y así sucesivamente hasta el fin de los tiempos. El punto paradójico de esta cuestión es que la vida como generalidad al persistir en su devenir, implica obligatoriamente la transformación del viviente que se transforma en viejo/a que es la antesala de la muerte. Vida y muerte, entonces, no son sencillamente los dos extremos de una línea imaginaria, sino que una es el corolario inevitable de la otra. Así como la vida genera vida, también genera la muerte para generar *otra* vida.

Hay algunos aspectos o algunos momentos del acto noético en que nos enfrentamos al abismo del absurdo o al abismo de la obviedad que quizás compartan la misma entrada a un abismo que los desborde. La reflexión filosófica sobre la vida, no escapa a esta posibilidad.

Muchas veces nuestro pensar, generado por el modo en que lo hacemos, nos lleva muy cerca de ese abismo; sin embargo, aunque parezca paradójico, así como llegamos al abismo podemos sustraernos de él tan solo si comprendemos, a veces intuitivamente, que el absurdo y la obviedad, no son tales sino que, debido al modo racional de la *noesis* que deviene del racionalismo de las ciencias exactas y naturales y la búsqueda del sentido, no nos percatamos de otros modos de saber que no precisan de la confirmación empírica, sino que alcanza con la certeza intuitiva, corolario de un modo de pensar y de resolver las cuestiones que el mismo pensar nos propone. Este es el caso de la afirmación que dice que la vida solo se expresa en el viviente en donde nos aparece la siguiente dimensión que podemos “abrir” para analizarla: expresión y viviente.

Decir que la vida se concreta en el viviente es una obviedad, pero es una obviedad necesaria porque hay que decirlo. No se puede dejar en una suposición tácita.

La vida se “hace” vida en un cuerpo que vive lo que nos permite, *a posteriori*, desplegar todo nuestro pensar analítico sobre *qué significa vivir*, ahora ya no como el sustantivo “la vida” sino como un verbo que es vivir. En este paso del sustantivo al verbo es que pasamos de un concepto estático, el sustantivo, a un concepto dinámico que implica acción que es el verbo vivir.

\*\*\*

Con la Primera Guerra Mundial, el mundo que se define a sí mismo como civilizado, emprendió una carnicería en virtud de la aplicación de la tecnología bélica. Galípoli y Verdún fueron el comienzo de una *desvalorización* de la vida que llevaría a replantearla. Con la Segunda Guerra

Mundial, pero sobre todo con Auschwitz e Hiroshima, la vida pasó a no ser tenida en cuenta en tanto era la vida de los/as enemigos/as o los/as indeseables. A consecuencia de estas conflagraciones terribles, en donde se perdieron millones de vida y otros millones se vieron afectados en toda su integridad, surgen nuevos modos de analizar y filosofar la vida que se asentará en la filosofía del siglo XIX como la de Giorgio Agamben.

Como se viene diciendo en esta introducción y marco teórico, no pretendo realizar un trabajo de corte académico sino presentar una reflexión fundada en la lectura y en algunos testimonios que he recogido en trabajos de campos, conversaciones ocasionales y experiencia de vida de tal manera que, como nos dijera Macedonio Fernández (1996) con su *Museo de la Novela Eterna*, todo escrito no se termina sino que se abandona y este será, seguramente, el caso no por que no haya más para decir sino porque lo que falta por decir es demasiado.

Se presenta una reflexión más orientada por la intuición que por el razonamiento no carente de argumentación la que se puede aceptar o rechazar. No se trata en este lugar de fundar certezas sostenidas en una lógica sino de ingresar a un laberinto cuya intención es perderse y disfrutar con ello.

El análisis reflexivo sobre la vida está abierto sencillamente porque la vida es un *misterio* que aún no hemos podido dilucidar, de tal manera que, si bien no es poco lo que se puede hacer con él, debemos aceptar que solo iniciaremos el recorrido por este laberinto creyendo que nos encontramos muchas veces cerca de una salida cuando en realidad nos abismamos en la sorpresa que encierran las palabras y los pensamientos. La idea, entonces, es la de reflexionar y preguntarnos qué es esto que llamamos vida y que es mucho más que respirar.

La primera sorpresa con la que nos encontramos al iniciar la reflexión es que, casi todo lo que existe o bien está dotado de vida o le sirve a la vida para su despliegue temporal y, en el caso de la vida evolucionada, en su despliegue existencial. Donde posamos nuestra conciencia, está, de alguna manera, relacionado con la vida o con el uso que hace ella del mundo. Incluso una montaña es el origen de la piedra que se transformará en la punta de una flecha, en la rueda de un molino, en el contrapeso de una balanza, etc. Casi todo, porque no es recomendable generalizar, se relaciona con la vida. El ingreso al laberinto contiene ya, a la vida.

La vida es entonces, pues, un *misterio* antes que un problema, y este trabajo de corte descriptivo, analítico y exploratorio, tiene por objeto ordenar, por decir así, algunas ideas sobre la vida que nos sirvan para entender de qué vida hablamos cuando hablamos de vidas que envejecen y cuál es la vida que se expresa en el curso de la vida.

Tres ideas rectoras inspiran este trabajo: vida, envejecimiento y curso de la vida.

### **Plan de obra**

La obra se presenta ordenada en cuatro partes. La primera de ella, consiste en una continuación de la introducción y del marco teórico basado, sobre todo, en algunas consideraciones analíticas sostenidas en una visión muy particular que se ejemplifica en los vitalismos. Si bien, esta idea siempre se enunció en singular, considero que, a partir de lo que se leerá, debemos considerarlos como varios tipos de mirada vitalista. Como tendremos oportunidad de ver, desde el primer abordaje moderno de la vida, ha sido tamizado, por decir así, por subjetividades no exentas de apreciaciones ideológicas; es el caso de la utilización que han hecho los fascismos de una concepción de la vida pareada con la idea de raza y de territorio. También veremos algunas apreciaciones influenciadas por el paradigma de las ciencias sociales, especialmente la física y la biología cuando nos comparan a la vida como una “fuerza” y al organismo como una “máquina”. En esta primera parte, se distinguen dos formas de entender a la vida; una como *zoé* y otra como *bío* que serán analizadas por el filósofo italiano Giorgio Agamben de quien hablaremos en la segunda parte. Estas dos ideas, se presentarán, dada su importancia, a lo largo de todo el escrito.

No podían estar ausente, filósofos de la talla de Schopenhauer, Nietzsche, Kierkegaard, etc., quienes, con su pluma, han imprimido una gran influencia en la filosofía y ciencias sociales del siglo XIX que se proyectan al siglo XX y al siglo XXI. Finalmente, lo que me interesa destacar en esta primera parte, es la consideración de la vida como un *misterio* insondable antes que un problema.

En la segunda parte, se abordarán los pensamientos de autores que se preocuparon específicamente de analizar y estudiar la vida. Entre estos autores, se deben destacar particularmente a Wilhelm Dilthey, la mirada de Ortega y Gasset sobre este autor, Giorgio Agamben y Georg Simmel. Estos autores analizarán la vida desde perspectivas originales desarrollando conceptos como *weltanschauung*, que ampliaremos a concepción del mundo, de la vida y del ser humano, *homo sacer*, la capacidad de expresarse que tiene la vida, su *hylé*, la relación que se establece entre mundo y vida y, aprovechando el pensamiento de Agamben, la relación de la vida con la política mediante los conceptos de anatomopolítica y biopolítica.

La tercera parte, se preocupa por entender a *la* vida que se manifiesta en *una* vida desde la fenomenología. La diferencialidad, la cotidianidad y la fenomenalidad, son las dimensiones que atraviesan toda la tercera parte junto con la donación y la continuidad.

Ya terminando el escrito, se presenta la cuarta parte dando cuenta de un fenómeno novedoso en la historia debido a su masividad y que está definido por la longevidad. Veremos de qué se trata esta cuestión y el impacto que nos trae a la reflexión y a la vida en el mundo. El aumento en la esperanza de vida, la conciencia de la longevidad y, sobre todo, las expectativas más o menos fundadas en un concepto de ¿inmortalidad? forman parte de esta cuarta parte.

Finalmente, se ofrece en forma de epílogo y no como conclusión, un epílogo final.

La presentación de la bibliografía, es una condición de seriedad académica.



## PRIMERA PARTE

### La vida como *zoé*, la vida como *bío*

§ 001 Los griegos tenían dos términos para designar la vida; uno era *zoé* y el otro era *bío*. El primer término se refiere a la vida natural, a la vida en estado *puro* que, en nuestro esquema de interpretación, es la vida sin el vivir, es un concepto de vida separado de su “concretud”<sup>9</sup>. Por otro lado, la vida como *bío* es la vida vivida, la vida que se vive. Llamo la atención en este aspecto a la palabra *biografía* que podemos entender como la narración hecha por un extraño de nuestra vida; si nosotros/as la escribiéramos, sería una *autobiografía*<sup>10</sup>. La vida como *zoé* es la vida entendida de manera sencilla sin ningún atributo existencial en tanto que *bío* comprende mucho más que la sumatoria de las funciones que nos permiten vivir.

La vida como *zoé* es el vivir en general en tanto que la vida *bío* es el vivir en singular, particular y concreto. Para los griegos, el espacio de la *zoé* era la casa propia en tanto que la *polis* era el lugar privilegiado para el desarrollo de la *bío*. Hoy podríamos decir, con cierto recaudo, que el espacio de la *zoé* es la naturaleza. Esta distinción será apreciada por Aristóteles en su clásico texto *Política* cuando refiere que el hombre –en aquella época no había un lenguaje específico para distinguir géneros– es un *zoon politikon* lo que significa que es un animal “viviente” sujeto y objeto político originando un debate que encontrará en Michel Foucault y en Giorgio Agamben dos exponentes. El primero nos dice en este aspecto que:

El hombre occidental aprende poco a poco en qué consiste ser una especie viviente en un mundo viviente, tener un cuerpo, condiciones de existencia, probabilidades de vida, salud individual o colectiva, fuerzas que es posible modificar y un espacio donde repartirlas de manera óptima. Por primera vez en la historia, sin duda, lo biológico se refleja en lo político; el hecho de vivir ya no es un basamento inaccesible que sólo emerge de tiempo en tiempo, en el azar de la muerte y su fatalidad; pasa en parte al campo de control del saber y de intervención del poder (Foucault 2007:172)

Agamben, por su parte, dedica todo su libro *Homo Sacer*, a este tema y nos dice:

La pareja categorial fundamental de la política occidental no es la de amigo-enemigo, sino la de nuda vida-existencia política, *zoé-bíos*, exclusión-inclusión. (Agamben 2006:18)

Para Foucault, el ser humano consistirá en ser una “especie viviente” en un mundo que es también viviente. Para poder cumplir con este “fin” –ya analizaremos este tema– posee o se le ha dado un cuerpo como encarnación de la *zoé-bío*. Lo que sucede con la modernidad es que

---

<sup>9</sup> Este es un término que no es aceptado por la RAE y por ello el entrecomillado. 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. Este término, con esta aclaración, será utilizado a lo largo de este escrito.

<sup>10</sup> El concepto de *biopolítica*, también comparte esta raíz.

este ser humano, por primera vez en la historia, toma conciencia de que está vivo/a y que esta condición no solo entraña una responsabilidad sino también derechos reforzando la idea aristotélica ya planteada antiguamente en Grecia. Agamben, un poco más acá en la historia reciente, fortalece la idea de Foucault, al plantear que incluso como *zoé*, la vida es una categoría mucho más compleja de lo que puede suponer la biología, no por desmerecer este abordaje sino porque tanto Aristóteles como Foucault y Agamben, han puesto de manifiesto las relación de la *nuda vida* con el vivir existencial lo que nos lleva directamente al campo de la política que, obviamente por pertinencia temática, no será abordado directamente en este trabajo, pero su importancia es tal, que es una obligación mencionarlo por todo lo que entraña. Agamben y Foucault son los que se han dedicado a analizar este tema. Más adelante, veremos con mayor detenimiento al filósofo italiano Giorgio Agamben.

La vida *zoé*, por otro lado, tampoco es fácilmente abordable por el conocimiento humano. La ciencia moderna, con la razón como emblema, cree que alcanza con el método científico para conocerla con exactitud, pero, ya lo veremos, se enfrenta también a problemas que le cuesta resolver. Si bien en los últimos doscientos o trescientos años se han hecho avances muy importantes sobre la vida, en realidad más se han hecho sobre las enfermedades que afectan a la vida quedando todavía un poco oscuro, sus orígenes y, sobre todo, el fenómeno de la muerte.

Con el avance de la química y de la bioquímica, de la genética, etc., es mucho lo que sabemos sobre la enfermedad y sobre la cura de la enfermedad, pero aún tenemos algunos misterios –quiero recalcar esta palabra– que resolver porque la vida, y acá ya voy fundando un punto importante en mi reflexión, desborda el conocimiento científico y racional. Cuando analicemos el pensamiento de Dilthey y Ortega, daremos cuenta de esta cuestión, por ahora solo lo menciono.

§002 Como uno de los intereses de este trabajo es analizar la vida en su fluir existencial, no podemos dejar de mencionar que esta se vinculará con otros aspectos que los exclusivamente biológicos, físicos y químicos, y si bien recurriremos en alguna ocasión a ellos, es preciso mencionar que siempre los vincularemos con la vida como *bío*, con el vivir que, en definitiva, nos brindará la clave para comprender como existimos mientras vamos cursando nuestro propio curso de vida mientras envejecemos.

### **Los Vitalismos I**

§003 Lo primero que surge en la palabra vitalismo es el sufijo *ismo*.

Al consultar con la Real Academia Española qué significa, nos dice que es un sufijo que forma sustantivos que suelen significar “doctrina”, “sistema”, “escuela” o “movimiento” y nos

brinda los ejemplos de socialismo, platonismo e impresionismo (<https://dle.rae.es/-ismo> 1/2022).

El vitalismo o los vitalismos, ya que al realizar mi investigación sobre esta cuestión pude encontrar que no todos/as los/as autores/as coinciden en sus apreciaciones, designan un *conjunto de ideas* tendientes a formar una doctrina o una escuela que tiene a un particular concepto de la vida como núcleo principal. Hay tres autores que conforman el llamado “triángulo vitalista” que son Baruch de Spinoza, Federico Nietzsche y Henri Bergson. Sobre este triángulo, se sostiene la filosofía de Giles Deleuze, también considerado un vitalista (Gutiérrez Urquijo 2016:9)

Podemos ubicar un probable origen de la filosofía de la vida, en su visión moderna, en el siglo XVIII, pero será en el siglo XIX y principalmente en el XX en donde establecerá vinculaciones con la filosofía de la existencia. Hacia fines del siglo XVIII y principalmente en Alemania, el concepto de vida no solo se desprenda de sus acepciones clásicas, influidas por la teología, y se irá acercando a lo que hoy pretendemos conocer. Será con las ciencias del espíritu, tal como las define Dilthey, que se desarrollará nuevas conceptualizaciones sobre este concepto. En sus orígenes, debemos reconocer la importancia del movimiento Tormenta e Ímpetu (*Sturm und Drang*) con autores tan importantes como Schiller, Goethe, Jacobi y Herder que buscaron un nuevo origen y medio para la exteriorización del ser y que, como se verá en este trabajo, conforma un núcleo para la comprensión filosófica y sociológica de la vida. La crítica de este movimiento literario con proyección filosófica, es un modo de entender la cultura sostenida exclusivamente en la razón despreciando, por decir así, las emociones. Para comprender bien este argumento, hay que situarse en el contexto histórico alemán en particular y europeo en general.

Mientras esto sucedía en Alemania, el Gran Ginebrino Jean-Jacques Rousseau proponía ideas similares a la de *Sturm und Drang*. Tanto unos como el otro, planteaban la preminencia de la existencia para la comprensión de la vida, aunque no llegaron a la profundidad que tendrán pensadores como Kierkegaard y ya en el siglo XX, Husserl, Heidegger y Sartre solo para nombrar los más conocidos y los más publicados, con excepción de Husserl quien no ha sido traducido completamente al castellano. De lo que se trataba, era de encontrar la fuerza y el sentimiento que “llena el Ser” encontrándose en la humanidad y en lo humano, esta premisa; había que buscar el origen de la naturaleza humana –nótese la deuda con el naturalismo– no tanto en el exterior sino en el interior del ser. Esta naturaleza de las cosas corresponderá con el principio de la vida y, de esta forma, se establecerán los orígenes de la filosofía de la vida.

La palabra vida conllevaba filosóficamente todo lo que la vida en sí misma suponía, entre otras cosas, la contradicción, el juego, la lucha, resaltando así el carácter vivo de la vida, la

acción...la fuerza de lo humano, la voluntad; en ello intervenían también las fuerzas irracionales de la vida, el sentimiento, la pasión, entendidas como fuerzas dominantes, también como razón. (Silveira Laguna 2008:154)

Algo de este pensar, encontraremos en Nietzsche y en los/as románticos/as.

§005 Será hacia fin del siglo XIX, que se configurará lo que hoy conocemos como filosofía de vida a partir de la conformación de un pensamiento irracionalista en contra del ideal de ciencia, que sin embargo no desaparecerá, principalmente en la voz de Husserl. Este autor postulaba nuevos impulsos y nuevos caminos de indagación en la filosofía y en las ciencias del espíritu. Esta ruptura será manifiesta cuando Federico Nietzsche haga sus intempestivos planteos y se anime a filosofar a martillazos. En este mismo camino, incluimos a Dilthey que, junto con el filósofo mencionado, debemos considerarlos enrolados en las filas de los vitalismos. Deberíamos nombrar también a Simmel, a Splenger, a Blondel, a Baroja, a Valle Inclán, incluso a Machado.

A partir de lo dicho, la filosofía de la vida no puede no desembocar en los existencialismos porque la más mínima aproximación al concepto vida comprende una dinámica que se explayará en un tiempo y en un contexto espacial; estos dos últimos conceptos son claves para entender a la vida y a la existencia.

§006 Estos primeros conceptos originados en los vitalismos, partían del estudio de los procesos que tienen lugar en los organismos vivos que no podían explicarse solamente a partir de los procesos físico-químicos, sino que creyeron que había algo así como una “fuerza” o “energía” que se llamaba, de acuerdo a quien la enunciara *entelequia* (Driesch), *elan vital* (Bergson), etc., esta “fuerza” debía organizar la vida en sí misma en la individualidad, en su orden interno. Lo que se buscaba, era la individualidad.

La vida tiene la particularidad de no reducirse ni a lo colectivo ni a lo individual; impregna a estas dos dimensiones potenciándose de acuerdo a su afectación. En el orden individual, se profundiza en la conciencia del ser que es autoconciencia y preocupación (*sorge*) de sí mismo/a, y en el orden social, cubriendo a todos los individuos de la comunidad o de la sociedad. Todo individuo está vivo y todo ser social, también. La sociedad no podría existir sin el ser viviente.

§007 Cuando nos referimos a los vitalismos, hay que entender que lo vital no es algo meramente vivo, de esto se encarga la biología. *Lo vital es lo vivo porque afecta a una individualidad que es lo propio y característico de la vida humana porque este es el único modo de expresión de la vida que posee o desarrolla una conciencia que se comprende a sí misma y al mundo en donde se desarrolla; esta es la clave que marca la diferencia con el estudio de la vida desde la biología.* En los últimos años, empero, y gracias a una humanización de esta disciplina que sin embargo no llega a ser universal, es que la biología comienza a animarse a incluir la individualidad como

un rasgo central de los organismos vivientes. Es a partir del concepto de adaptación que la biología logra captar la “concretud”.

§008 La propuesta vitalista debe llamarnos la atención en principio, porque en realidad, los/as diferentes vitalistas, no coinciden en el mismo sentido que le otorgan al concepto vida; esta es una diferencia muy importante. Para Gutiérrez Urquijo:

...el vitalismo es un pensamiento o doctrina emparentada con “la vida”<sup>11</sup>; y en aquella otra según la que el “concepto de vida” es una creación situada que, en ciertos casos y bajo determinadas condiciones, puede ser llamada vitalista. (Gutiérrez Urquijo 2016:9)

Acá tenemos, dos ideas importantes: primero que los vitalismos se “emparentan” de alguna manera con una idea de vida –en algunos más cercana a *zoé*, en otros mucho más cercano a *bío*– pero que este “concepto de vida” –el autor en este caso fue lo suficientemente suspicaz para colocar el término entrecomillado– es una *creación situada* que, como veremos más adelante, es resultado de un contexto histórico, de un proceso representacional con su consabido proceso de arrastre y anclaje.

§009 Como sucede con muchos términos empleados en ciencias sociales pero también en filosofía, el término –no el concepto– vitalismo tiene múltiples acepciones. No obstante esta cuestión, esta multiplicidad no es el origen de la polisemia del término sino que expresa los diversos puntos de vista –Dilthey hablará de diversos “contextos socio-históricos– de los que parten los/as autores/as que se dedicaron a analizar qué es la vida.

Estas múltiples definiciones, continuo, no son un problema sino un desafío que, como la vida misma, parece desbordar las posibilidades del aparato cognitivo con que contamos para desentrañarlo, pero desafío no significa imposibilidad.

Lo que nos obliga esta cuestión, es a no aceptar fácilmente algunas posturas si no a sostener una mirada crítica que ponga en duda todo lo que leemos, todo lo que analizamos y todo lo que escribimos porque todo lo que hagamos por saber qué es y en qué consiste la vida, no la agotará, sencillamente porque ella nos desborda; escribimos sobre la vida porque vivimos y esta cuestión puede ser el origen de un solipsismo que no percibimos.

Debemos tener presente que al escribir sobre la vida lo hacemos porque participamos de ella o ella participa en nosotros/as porque somos seres vivientes, es decir, ¿“dotados”? de vida. Este es un tema recurrente en los vitalismos.

§010 El tema del vitalismo se inicia muy probablemente en Francia en el siglo XVIII continuando en el siglo XIX. Aquí es pertinente mencionar los profundos cambios que se estaban dando en la

---

<sup>11</sup> En el original. A partir de aquí, todas las citas respetaran las comillas y las latinas tal como el/a autor/a las ha consignado salvo aclaración.

civilización europea moderna y, por extensión, en sus colonias. Uno de estos cambios, se ejemplifica por el proceso de urbanización y las consecuencias, sobre todo económicas y políticas que entrañaron, pero también el conocimiento de otros “modos de vida” existentes en la periferia.

Las rebeliones obreras de 1848 pero principalmente la Comuna de París en 1871, motivó que los estados estuvieran atentos a la cuestión del “modo de vida” de las clases bajas atentos a que podían hacerse del poder e instaurar una sociedad expropiadora. Es en este contexto donde surgirán dispositivos desde el mercado y desde el estado para *disciplinar* la vida de estas personas, nace en consecuencia, la *anatomopolítica* para que esos cuerpos que se encaramaban en las barricadas fueran dóciles al poder. El surgimiento del análisis de la vida se da junto con los procedimientos disciplinadores de la vida porque ella significa una libertad que la política y el mercado no pueden permitir. La libre expresión, la libre determinación, la libre elección no están acordes con los dispositivos disciplinarios hegemónicos que precisa el modo de producción asentado en la propiedad privada. Se justifica el orden para proteger una libertad que, en realidad, encorseta a la vida y a la existencia en modos disciplinarios funcionales a la producción de mercancías.

La fábrica, la escuela, el ejército, el hospital psiquiátrico y las penitenciarías, serán algunas de las instituciones disciplinadoras estudiadas por Michel Foucault (2002). La idea central, era controlar los posibles “excesos de vida” que fomentaba la rebelión no percibiendo, como lo podemos hacer ahora ya pasado el tiempo, que, en realidad, esos “excesos” no eran más que la pretensión de las clases bajas de participar de los beneficios que la sociedad capitalista producía con su trabajo. La toma de conciencia obrera, a partir de la difusión de ideas socialistas, comunistas y anarquistas principalmente, contribuía a la movilización popular. Ya en el siglo XIX, entonces, la vida, ahora como *bío*, trascendió a *zoé* y fue objeto no solo de estudio de las nuevas ciencias sociales que comenzaban a institucionalizarse como disciplinas académicas y científicas, sino también un motivo de preocupación para las elites gobernantes que podían ver afectados sus intereses. En nuestro país, la llamada “Conquista del desierto” y la persecución a los gauchos, no respondió solamente a cuestiones económicas y geopolíticas, sino que supuso la integración forzada de esas “formas de vida” a la “forma de vida” nacional representada por los ideales de la elite gobernante. La modernidad liberal del siglo XIX y parte del XX, percibió con claridad que el modo de vida libertario de los gauchos entrañaba un modo de vida y un modo de ser viviente que colisionaba con la necesidad económica de producir trabajadores/as socializados/as en la disciplina fabril. El solo hecho de respetar un horario, iba en contra de esa libertad ejercida por los gauchos y por algunas comunidades originarias. Estas

formas de vida no capitalistas, fueron perseguidas casi hasta el exterminio o integradas al modelo nacional.

Será en esta época que la cuestión de la vida será motivo de interés para la ciencia sentando las bases para las llamadas “ciencias de la vida”. Habrá un *pathos* existencial y ontológico que vigorizará la comprensión biológica de los seres vivientes. Los estudios de Lamarck y de Darwin corresponden con este *pathos*.

Desde esta perspectiva, el interés por el estudio de la vida no se puede separar del interés por el estudio del ser humano. Este deja de ser esa entidad divina creada a imagen y semejanza del Dios creador y comienza a cobrar, por decir así, una autonomía novedosa para la época. Ideas como libertad, progreso, orden, democracia, etc., se sumarán a ideas como organismo, enfermedad, patología, normalidad, cura, buena vida, etc. Desde sus inicios, los vitalismos incorporaron estas dos miradas; una mirada regida por los principios biológicos y una mirada regida por los principios sociales, culturales, políticos y económicos que se influenciaron mutuamente. La vida *natural*, quedará enmarcada bajo un *corsé* disciplinador que dispondrá los principios de la “buena vida” como modelo a seguir en contra de la “otra vida” que será controlada y perseguida. En este aspecto, cabe mencionar a Rousseau<sup>12</sup> quien proponía una “vuelta” a la naturaleza elogiando la vida natural y denostando las “otras” vidas marcadas por una férrea educación. Una nueva moral, continuación de la antigua, se irá instaurando lentamente en la sociedad occidental de la mano de prescripciones médicas, pero también religiosas y políticas que será funcional al orden burgués que se está instalando. De acuerdo con Weber (1969), la sociedad capitalista reconoce en la *ética protestante*, un probable origen para dar cuenta de la influencia de las ideas religiosas en el modo de vivir.

Otra mirada sobre la vida, mucho más ligada al sensualismo, que podría ser otro nombre para los vitalismos, es reflejada por Donatien Alphonse Françoise de Sade en su famoso libro *Filosofía en el tocador* (2002). En este libro, el Marqués de Sade nos propone otro “tipo” de vida ligado a su disfrute antes que a un encadenamiento a una moral que le impide disfrutar “¿Que sería la vida sin placer?” se pregunta la señora de Saint-Ande que es junto con Dolmancé y Eugenia, las principales figuras de la novela. El mismo Dolmancé, el mayor libertino y *alter ego* de Sade, lo puede manifestar muy claramente:

¡Oh! ¡Qué engaño esa embriaguez que, absorbiendo en nosotros el resultado de los sentidos, nos pone en tal estado que ya no vemos ni existimos más que por ese objeto locamente adorado! ¿Es eso vivir? ¿No es más bien privarse voluntariamente de todas las dulzuras de la vida? ¿No es querer permanecer en una fiebre ardorosa que nos absorbe y

---

<sup>12</sup> Me es difícil citar una sola obra de Jean Jacques Rousseau ya que, en todas ellas, hace mención a su idea de vida natural. Quizás *Julia o la nueva Eloísa* o en *Emilio o de la educación*., sean sus obras más “naturalistas”.

que nos devora sin dejarnos otra dicha que goces metafísicos, tan semejantes a los efectos de la locura? (Sade 2002:62)

“¿Es eso vivir?” se pregunta Dolmancé. En estos años, el vivir, como práctica de la vida, cobrará su propia dimensión. No se trata ahora de cumplir el designio divino que nos obliga a vivir de acuerdo a una ética impuesta por Dios, sino de vivir de acuerdo a como uno/a lo desea. El avance del individualismo es tributario del vivir como queramos ante que de la vida propiamente dicha.

§011 Todo vitalismo es un “sensibilismo” y un “corporalismo” ya que la realidad primero es percibida por las sensaciones y, en segundo lugar, es intencionada por la conciencia. Pero las sensaciones solo sienten “algo” que no saben lo que es. En este punto, entra a jugar la conciencia que interpretará –la hermenéutica– las sensaciones y las intelectualiza. Pero este proceso no es enteramente natural ya que la conciencia es resultado de *la* y de *una* historia. Sabemos que sentimos frío porque así nos lo han enseñado, más allá de la sensación misma. Sufrimos dolor por la pérdida de un ser querido, pero, además, *debemos* demostrar que lo sentimos; un ejemplo está en los ritos de iniciación.

En estos ritos, sobre todo en los masculinos, el joven es sometido a procedimientos, como las escarificaciones, que producen dolor físico; el cuerpo “sabe” que está siendo sometido a procedimientos dolorosos y maltratadores, pero la conciencia de ese joven le indica, por las normativas de esa sociedad en particular, que no debe manifestarlo porque, de hacerlo, no sería considerado apto para compartir las expediciones de caza. El dolor existe solo para él y, al no manifestarlo, ¿“existe” para la comunidad? El dolor no solo es la sensación displacentera sino también la conciencia del dolor que se manifiesta como forma de comunicación en el grito o en silencio.

#### **Fascismo. Un modo de entender la vida**

§012 Una especie de “desviación” conceptual de los vitalismos, con su tendencia a exaltar la “animalidad” de los seres humanos y el “impulso vital”, ha sido propuesta por los/as filósofos/as de los fascismos; y digo que es una desviación porque, desencantados con la sociedad burguesa de la primera mitad del siglo XX y el “peligro” que representaba el comunismo, se “aprovecharon” de la propuesta irracional de filósofos como Nietzsche para impugnar el orden que se establecía con la república representativa y el libre mercado.

Estas ideologías glorificaban un tipo especial de vida mucho más cercana a la idea de nación y tierra que se nutría de pensamientos xenófobos. La idea del “espacio vital” (*lebensraum*) que propuso el nazismo alemán es un ejemplo de ello. Será esta lectura fascista la que inspirará la crítica de autores como Lukács, Benjamín, Adorno y Horkheimer (López 2010).



§013 Los fascismos se aprovecharon de las ideas vitalistas para impugnar la racionalidad que imperaba en el mundo burgués y, además, porque incentivaba las ideas belicistas que le permitirían el desarrollo de una maquinaria bélica. En este aspecto, podemos ver con cierta claridad como hay una estrecha relación entre vida y violencia o entre vida y muerte; cómo la apelación a uno de estos polos tiene indefectiblemente efectos sobre el segundo.

Hay un modo de vida que se encuentra en “peligro” porque otro modo de vida la tiene encerrada, apresada contra su voluntad (el Tratado de Versalles) y es menester que esa vida nacional, brava, telúrica, arraigada en un territorio ancestral que le pertenece por derecho, se arme y combata por su destino que es señorear en la tierra de los ancestros. De este modo de entender la vida y su “energía” provienen ideas como la eugenesia (Menguele), la eutanasia selectiva (El proyecto Albatros), el Holocausto, etc.

Nada de esto proponen los vitalismos, sino que, como dije, es una desviación interesada.

§014 La diferencia entre la filosofía y los fascismos se funda en que aquella desemboca en un reconocimiento de la diferencia que es inherente a la vida. Esta se expresa en una existencia que transcurre en un curso de vida que es la base de la diferencialidad.

El concepto totalizante de los fascismos sobre la vida se empantana en un solo modo de vida que es al que obliga el mismo fascismo; todo lo que se le opone es catalogado como enemigo, de esta manera, se anula la diferencialidad y la sociedad es un bloque homogéneo, aunque no tanto, porque, en la cima de la pirámide, se ubicarán los/as jefes del régimen.

La filosofía de la vida, entendida desde una mirada humanista y no fascista, no puede aceptar ni el racismo, ni el chauvinismo –aunque sí rescata la territorialidad como rasgo de la identidad concreta del ser–, ni la xenofobia en tanto que los fascismos hacen de una supuesta unidad de sangre, racial y nacional un criterio de selección expulsógeno.

§015 Los diferentes totalitarismos –fascismos y comunismos– han apelado a su propia idea de vida que han impuesto de manera violenta en la sociedad. Estas ideologías suponen que hay un solo modo de vida que vale la pena vivir y sus formas son impuestas por el estado totalitario. No es lícito vivir como uno/a quiere, sino que se debe vivir bajo la atenta mirada de un estado todopoderoso que se prepara para ello. La anatomopolítica del primer capitalismo deja lugar a la biopolítica autoritaria y totalitaria que se sostendrá en un consumismo vacío, alienante y frustrante o en un estado policial que controlará todo desvío de la forma de vida impulsada y autorizada por el estado. Esparta, con su orden bélico, quizás fue uno de estos modelos.

## **Mecanicismo**

§016 La vida se *explica* como la energía que hace “funcionar” a una máquina y esa energía, como toda energía es cuantificable y, desde esta perspectiva, explicable. Ya no hay más misterio, solo hay que perfeccionar los dispositivos de medición y adecuar la teoría a la recolección de datos. La vida se ha transformado en una *variable* profundizando la mirada dualista ahora representada por mente-materia, observador-observado, sujeto-objeto, etc. El ser humano no es ya más una Criatura Divina sino un animal evolucionado y, por ello, un agente privilegiado de la naturaleza. Su capacidad de pensar y de actuar según su pensamiento, lo ha encumbrado en la pirámide natural; el ser humano es el “rey” de la vida; su vida, siendo vida al igual que la de los demás seres vivos, es “mejor”, “más importante”. En esta concepción, se ha perdido el *telos* original.

La vida, como “cosa medible” no permite captar su trascendentalidad por que la vida no es una “cosa” y la medición no llega a captar lo que realmente es.

La revolución científica iniciada por Galileo y profundizada por Descartes “matematiza” con su lógica todos los aspectos que pueden ser estudiados. La *eficacia lógica* de la matemática y su accesibilidad, desplazaron el paradigma aristotélico cuyo foco consistía en la captación sensible y teleológica (*entelechia*) del cosmos.

El mundo mecanicista es el resultado lógico de esta revolución orientada y fogoneada por la matemática, y si el cosmos es una gigantesca máquina ¿Por qué las entidades vivientes no serían máquinas análogas al cosmos? El corazón es una bomba de presión que expulsa y absorbe un líquido, las arterias y las venas sistemas de distribución de un líquido (la sangre) que funciona como una cañería doméstica, las articulaciones son como bisagras, los riñones filtros, etc. La medicina moderna, tomará este modelo mecanicista para desarrollar su arte de curar.

Las ciencias sociales de la vida, miradas desde la perspectiva antigua, ya no se adaptaban a este modelo mecanicista y matemático triunfante y, o bien se adaptaban a la novedad o estas ciencias serían desconsideradas; de esta manera, la vida ve reducida su densidad conceptual y su complejidad, a un artificio mecánico llamado cuerpo, y esta *reducción* es funcional a su desplazamiento como objeto de estudio. Para algún estudioso del poder y su ejercicio, este modo de entender la vida es funcional al desarrollo de dispositivos disciplinadores.

§017 La vida ya no se *comprende*, sino que se *explica* bajo el modelo mecanicista racional, y en esta explicación, se reduce a objeto mensurable: presión arterial, conteo de glóbulos, frecuencia cardíaca, densidad ósea, etc. Descartes lo dice muy claro cuando compara a un reloj con un árbol: para el reloj “dar” la hora es *natural* como es *natural* que el árbol “de” sus frutos. Nótese el acomodamiento no casual del concepto “natural”.

El paradigma mecanicista es funcional a la fisiología. Carlos Linneo clasificó a los seres vivos en una taxonomía y, de esta manera, profundizó la reducción que se venía haciendo.

## **Crítica al mecanicismo**

§018 Los diversos vitalismos, surgen como una protesta y crítica al paradigma mecanicista aplicado por la medicina y cierta mirada biologicista que se estaba instaurando de la mano de la racionalidad moderna. La oposición entre vida y materia, prefigura la clave de esta crítica que, como se puede rastrear hasta el día de hoy, continúa, ¿es la vida una energía que vivifica la materia inerte?

Los vitalismos pretenderán reclamar un ámbito propio para debatir la cuestión de la vida con la física, con la química y con la biología imperante en esos momentos, tal como se estaba presentando ya en el siglo XIX y principios del XX. Se da en el terreno académico una especie de disputa sobre los saberes de la vida. El modelo heredado del cartesianismo era la razón y la ciencia.

Cabe decir que también en esta época, de la mano de Schopenhauer al principio del siglo XIX, Nietzsche y Kierkegaard hacia el fin de ese mismo siglo, ya planteaban muy seriamente y con sólidos argumentos, la ineficacia de la razón para poder comprender la realidad. La “lucha” contra el absolutismo de la razón hegeliana y ciertas críticas al idealismo kantiano, tanto en Schopenhauer como en Nietzsche, comenzaron a calar hondo en aquellas mentalidades a las que no les satisfacía el modo de entender la realidad y el mundo. Quizás no se podría escapar de la comprensión de una totalidad, pero no se hallaba el camino de su descubrimiento de la mano de la razón absoluta de Hegel. Este era el principal escollo.

La pregunta por el ser, su univocidad o su equivocidad y, sobre todo, las profundas diferencias que comenzaban a apreciarse en el seno de la sociedad occidental pero también en la naturaleza, indicaban que no había un “todo” universal y absoluto como pretendía cierto dogma religioso y cierto dogma filosófico que justificaba, en ese absoluto, incluso un Imperio. El conocimiento de formas de vida mal llamadas “primitivas” que eran exitosas hasta la llegada de los/as europeos/as, el descubrimiento de especies como el equidna y el ornitorrinco en la lejana Australia, ponían en duda los otrora saberes consolidados. Los mamíferos ya no eran solamente placentarios y marsupiales, sino que ahora, con estos nuevos ejemplos, hasta podían poner huevos.

## **Los Vitalismos II**

§019 Al buscar y recopilar información referida en la bibliografía, sobre el concepto vida y sobre vitalismo, hay que comprender la vastedad, la diferencialidad y la singularidad de enfoques y autores/as que han abordado esta cuestión. El interés de este trabajo es *comprender* a grandes rasgos *en qué consiste la vida* teniendo la duda sobre si esta cuestión está correctamente

planteada. No es de mi interés desenredar la enmarañada madeja que se viene tejiendo desde los inicios del pensamiento occidental sino la de analizar como la vida es *esta* vida, como la vida es *una* vida, concreta y ubicada *hic et nunc*; no obstante, y por una razón de honestidad intelectual, debo decir que será prácticamente imposible e inabordable encarar el estudio de todo lo que se ha dicho sobre la vida. Autores como Spinoza, Kant, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, Kierkegaard, Bergson, Heidegger, Sartre, Deleuze, etc., pero también González, Astrada, Kusch, López, entre nosotros/as no solo han sido prolíficos/as autores/as sino que podemos encontrar en sus obras apreciaciones sobre el tema que nos convoca.

Este es un camino que, de acuerdo con el interés específico de esta obra, se sintetiza en conocer qué es la vida para comprender la existencia y como se enlaza en el curso de una vida mientras vivimos y envejecemos. Mi objetivo es acceder a una aproximación analítica a la vida desde la filosofía tamizada por una mirada sociológica para contar con herramientas que me permitan *comprender* antes que explicar que es “esto” de existir viviendo y durando bajo el formato de un curso de vida para entender, finalmente, el proceso de envejecimiento que, como ya podemos colegir, es un proceso que no se puede pensar por *fuera* de la vida.

§020 A comienzos del siglo XIX nace el concepto vitalista antes que el concepto vitalismo, pero esto no quiere decir que en la antigüedad no existiera, al menos en forma de noción, esta idea. Podemos encontrar en Aristóteles, alguna aproximación semántica en su discusión con el mecanicismo de Anaxágoras. Lo que sí tenemos claro, a partir de los estudios de Canguilhem, es que el vitalismo que surge es una *reacción* contra el paradigma mecanicista. Gutiérrez Urquijo (2016:23) nos dice en su tesis, que el vitalismo histórico, nace de modo intempestivo en la ciudad francesa de Montpellier reconociendo cierto espíritu francés en esta cuestión.

El vitalismo histórico, surge como una reacción contra el mecanicismo físico y el animismo espiritualista y postula la existencia de un “principio vital” como modelo explicativo en la ciencia fisiológica. Rechaza el mecanicismo que propone la física para explicar la vida como así también el animismo de cierto espiritualismo siendo una especie de término medio entre estas dos posiciones equidistante. Desde esta mirada, podemos postular que hay dos posiciones clásicas; una representada por Aristóteles y otra por Descartes; el primero más cercano a la idea animista y el segundo, obviamente, a la mecanicista. Cabe decir en este aspecto, que estas dos miradas no agotan a fondo la cuestión.

Aristóteles parte de una elucubración del pensamiento orientado solamente en el *logos* sin experimentación ni evidencia empírica y Descartes, más cercano en el tiempo, de condiciones ideales de experimentación, pero alejado de observaciones *in situ* de los seres vivientes propiamente dichos. Los dos grandes campos inaugurados por Aristóteles y por

Descartes, no consideraron observar en vivo y en directo, de que se trata la “verdadera” vida que se presenta a la observación y análisis, sino que su análisis es extremadamente externo alejándose demasiado del objeto de estudio. Esta dificultad y “error” metodológico, no podía conducir a buen puerto.

El planteamiento aristotélico queda reflejado en su libro *De Anima* (s/d) que tiene varias traducciones: *Acerca del alma*, *Tratado del alma*, etc. En este tratado, Aristóteles presenta la *teoría hilemórfica* descartando sus ideas anteriores, por ejemplo, la del *pneuma* o “calor vital”. Para nuestro filósofo griego, el alma es la *forma* del cuerpo que comienza a existir y perecer con él. El alma, entonces, es lo que distingue lo inerte de lo inanimado. El objeto de estudio de *De Anima*, es el alma o *psyché* y se distinguen tres corrientes en los análisis que se hacen de este tratado:

1. Teológica: la vida se entiende en términos de alma o espíritu; es una especie de “chispa” o hálito divino que emana de un Dios todopoderoso.
2. Biológica: resultado de las propias investigaciones de Aristóteles para la historia natural y sus taxonomías. La vida es una “fuerza” que fluye a través de órganos lo que supone una materia que es la que *está* viva. Este punto está íntimamente relacionado con el anterior.
3. Psicológica: la vida se comprende *desde* el ser humano y su relación con el medio.

Lo que debemos destacar del pensamiento de Aristóteles debido al impacto que tendrá en el pensamiento occidental, es su propuesta dual; existe un cuerpo-materia que es animado por un alma que posee un poder vivificante y la síntesis de este dualismo, que no llega a conformar una dialéctica del tipo hegeliano, es *una entidad compuesta*: dos principios; cuerpo y alma, de esta manera se consuma una separación que no es tal porque el cuerpo sin alma es solo materia y el alma sin cuerpo no sabemos bien que es porque si no “*dota*” de vida a lo inerte pierde, por decir así, todo su sentido y es como una fuerza flotando en un éter inespecífico. Lo que quiero resaltar con esta idea es que el dualismo aristotélico es uno de los modos, quizás el más clásico, de entender el fenómeno complejo de la vida y ha inspirado un modo de estudio y una *praxis* sobre los resultados de ese saber. No podemos entender el arte de la medicina actual, sin este dualismo.

La concepción animista de Aristóteles se presenta bajo esta dualidad que podemos sintetizar en cuerpo-alma, pero el griego hace una apuesta más fuerte en esta dualidad porque ya que el alma no es energía pura, debe de acontecer “algo” para que esa entidad dual compleja se sostenga y ese algo Aristóteles lo encuentra en la *entelechia*.

*Entelechia* es, para Aristóteles un objetivo, la finalidad de una actividad que la completa y lo perfecciona justamente porque se configura como lo que es. Muchos años después, Hans Adolf Driesch, un filósofo alemán, dirá que *entelechia* es una “potencia vital”.

En esta dualidad, uno de los polos está representado por el *cuerpo* que es la materia que ¿recibe? el alma, pero este cuerpo no es la *entelechia* del alma, sino que el alma constituye la *entelechia* del cuerpo.

Entonces tenemos un cuerpo pasivo, inerte, que “recibe” una “potencia vivificante” “enteléquica”, si se me acepta la palabra, conformando una materia corporal dotada de vida otorgada por un alma. El cuerpo, como materia corporal, es el instrumento de esa potencia e impide verlo como una misma potencia encarnada no existiendo jerarquía entre estos dos términos porque son simétricos y covalentes.

El problema que presenta el dualismo es que priva a la vida de su integración con el ambiente natural en donde se desarrolla. Lo que quiero decir es que el cuerpo es nuestra “frontera” con un exterior que existe y que no podemos suponerlo sencillamente porque nuestro cuerpo sensible nos indica con una evidencia mayor impulsada por la intuición, que hay “algo” en lo que la conciencia se detiene. A este “algo” se le pueden dar varios nombres como mundo, mundos, realidad, naturaleza, ambiente, contexto, etc.

§021 Con la revolución científica que supusieron los trabajos de Galileo y Newton, una poderosa forma de entender la realidad comenzó a implantarse.

Sabido es que los griegos renegaban del movimiento; la Flecha de Zenón nos dice exactamente esto, pero Galileo observa evidentemente que hay movimiento y si hay movimiento hay geometría, tensiones, resistencias, espacio, etc. La metáfora mecanicista será funcional a un universo que se “mueve” reduciendo el abstraccionismo animista por una física de lo preciso que, como ya sospechamos, es susceptible de error.

La suposición galileana entiende que todo puede ser medible y por ende cuantificado. En este aspecto, cabe mencionar alguna apreciación de Alberto Marradi (2011) quien nos dice que no todo es medible y que ni lo que es medible puede ser medido con cualquier instrumento de medida o con cualquier baremo de medición.

Es esta dificultad en la medición que nos advierte Marradi, y la supuesta “necesidad” de las ciencias sociales y humanas de contar con instrumentos de precisión para lograr la evidencia de las ciencias físicas, lo que se encuentra en el núcleo de la concepción mecanicista.

**Borges y *El emporio celestial de conocimientos***

§022 Si clasificamos a los seres vivos de acuerdo a ciertas particularidades del clasificador ¿Qué ganamos y qué perdemos? Es posible que la pérdida sea mayor porque habrá tantas formas de clasificar como clasificadores. Permítaseme citar a Jorge Luis Borges en su escrito “El idioma analítico de John Wilkins” publicado en *Otras inquisiciones* (2012):

Esas ambigüedades, redundancias y deficiencias recuerdan las que el doctor Franz Kuhn atribuye a cierta enciclopedia china que se titula *Emporio celestial de conocimientos benévolos*. En sus remotas páginas está escrito que los animales se dividen en (a) pertenecientes al Emperador, (b) embalsamados, (c) amaestrados, (d) lechones, (e) sirenas, (f) fabulosos, (g) perros sueltos, (h) incluidos en esta clasificación, (i) que se agitan como locos, (j) innumerables, (k) dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello, (l) etcétera, (m) que acaban de romper el jarrón, (n) que de lejos parecen moscas. ([https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4465622/mod\\_resource/content/1/BORGES\\_El\\_idiomaAnaliticoDeJohnWilkins.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4465622/mod_resource/content/1/BORGES_El_idiomaAnaliticoDeJohnWilkins.pdf))

En este relato, Borges nos narra la dependencia de las clasificaciones del clasificador; así como Linneo clasificó a los animales en vertebrados, invertebrados, mamíferos, etc., en la enciclopedia china titulada “Emporio celestial de conocimientos benévolos” se los clasifica en otro orden demostrándonos cierta arbitrariedad de las clasificaciones.

Estas dos posiciones paradigmáticas representadas por Aristóteles y Descartes, pero a la que se le pueden sumar pensadores como Galileo, Leibniz, Spinoza, etc., niegan toda especificidad a la vida y de allí su error. Para el racionalista francés la vida se reduce a una mecánica y a una psicología sintetizado en sus conceptos de *res extensa* y *res cogitans* “encerrando” la diversidad de la vida en estos dos conceptos; para el griego, la biología se concibe como un *modelo físico* y la naturaleza deviene ella misma como ser viviente dotado de cierta autonomía. Desde esta mirada, en esta naturaleza viviente, están integrado lo que vive como lo que no vive.

Aristóteles y Descartes presentan dos ideas sobre la vida que se caracterizan por un análisis exterior a ella entendiendo a la vida como algo accesorio a las cosas; en otras palabras, hay cosas que *están* vivas, como si la vida fuera exterior a ellas y no algo intrínseco. La vida es “algo” que las cosas *poseen* y no una concepción nuclear y fundamental que las hace ser lo que son. Esta mirada externa no solo es incompleta, sino que es inadecuada porque no puede comprenderla; además, ha extendido su influencia hasta nuestros días en donde seguimos pensando que la vida es una potencia que se posee y que se acaba en algún momento; esta es una mirada que la transforma en un fetiche demasiado cosificado y por ello podemos “tratarla” como una cosa e incluso creer que la dominamos con determinadas técnicas (químicas, quirúrgicas, etc.)

§023 En la concepción aristotélica hay una mirada animista y física que no logra diferenciar lo animado de lo inanimado. En Descartes hay una mirada psicologista que desemboca en un mecanicismo explicado desde una racionalidad que abstrae lo específico de la vida y del ser

viviente. Esta mirada cartesiana se halla a tono con su época que encontraba en las llamadas ciencias naturales un modelo confiable de conocimiento e idóneo para *explicar* la realidad no advirtiendo el solipsismo que ese modelo entraña.

Si bien, como se está sosteniendo, la vida no se deja analizar internamente, sino que todo análisis que hagamos de ella siempre será exterior, al menos hay que intentar no confundirse y reconocer los impedimentos metodológicos, lógicos e incluso experimentales que deberemos enfrentar cuando queremos comprenderla. Estos impedimentos no han sido considerados tanto por Aristóteles como por Descartes y sus seguidores/as.

§024 La cosmovisión del mundo –más adelante daremos cuenta de esta cuestión– y de todo lo que implica, comenzó a cambiar profundamente a partir del siglo XVII pero sobre todo en el siglo XVIII con la Ilustración.

La mirada sobre el ser humano se asentaba en otros pilares que la fe y la obediencia a la tradición. Pensadores como Hobbes, Rousseau, D’Alembert y los Enciclopedistas proponían una concepción del mundo y del ser humano a tono con el espíritu de la época; sin embargo, la vida como tal no formaba parte de sus pensamientos. Quizás el ejemplo que mejor ilustra nuestro tema de ese tiempo sea las famosas lecciones de anatomía de autores como Rembrandt o de Beckert. Era frecuente en el siglo XVII en la ciudad de Ámsterdam que el gremio de cirujanos encargara alguna pintura después de la designación de un anatomista. La lección de anatomía más famosa le corresponde a Rembrandt y se titula “La lección de anatomía del Dr. Tulp” en donde se puede observar a ese doctor impartiendo su lección a un grupo de sus alumnos.



En esta pintura está expresada de modo muy claro que, lo que está impartiendo el Dr. Tulp, es una clase teniendo como modelo de la vida a un cadáver que era de un ejecutado. El saber se encuentra sintetizado en la voz de la ciencia, en este caso representada por el Dr. Tulp y lo más llamativo para mí es que se *explique* la vida a través de un cadáver. Este modo de enseñanza-aprendizaje es central para comprender el sentido del saber sobre la vida que se instaura en esos años de la mano de la Ilustración. Se estudia a la vida *desde* el cuerpo inerte de un muerto que está a disposición en una mesa destinada a tal fin. Se lo abre, se lo observa, se le extraen los



órganos, etc., y de esos residuos de vida, que ya no es, se la estudia. La entomología clasificará a los insectos cuando estos estén muertos y clavados en un bastidor. La vida en estos años, era conocida por la muerte y no por ella misma.

§025 A tono con lo que se viene sosteniendo, las miradas animistas y las miradas mecanicistas, no logran captar lo específico de la vida, sino que siempre se acercan a este análisis desde un exterior incomprensible; o hay una energía que permite a la materia inerte no serlo más y “transformarse” en materia viviente o hay una mecánica universal que explica como esa energía no solo se potencia a sí misma sino como produce nueva vida. Las dos miradas se han fortalecido en el pensamiento occidental porque han podido responder ciertos interrogantes metafísicos que nos venimos haciendo como cultura occidental. Esos interrogantes, paradójicamente, se sostienen en creencias un poco míticas: una potencia divina y sacra creadora del cosmos y una teoría evolucionista que aún no ha terminado de madurar.

### **Materia**

§026 La vida se *materializa* porque sin materia no encuentra cómo expresarse, pero este aserto, no significa un retorno a la dualidad. No se trata de identificar la materia por un lado y la vida por el otro *sino entender y comprender la íntima relación convergente que se da en el ser viviente*. Todo ser viviente “posee” un cuerpo y es él quien le da a la vida la posibilidad de expresarse en esa *relación convergente*. Esta misma relación, sumada al tiempo, nos indica que la vida es una *dinámica* y no una *estática*. Al ser *dinámica*, encontrará resistencias (*antitipia*) que deberá superar y lo hará, según Nietzsche, por medio de la *voluntad de poder*.

Lo que hay que rescatar de este último párrafo y que es menester profundizar, es cómo el cuerpo, entendido como *vida encarnada*, permite que ella se exprese y pueda reproducirse. El cuerpo, entonces, no es solo la materia en que se expresa, sino también es su condición de existencia y, lo más maravilloso, su condición de reproducción. Si la vida fuera energía ¿para que “necesitaría” un cuerpo? ¿no alcanzaría con ella misma para todo? y, de no existir la materia viviente ¿Cómo se reproduciría en el tiempo y en el espacio? Podemos aceptar, en consecuencia, que la vida se entienda metafóricamente como una energía, pero evidentemente no alcanza con la expresión metafórica; la vida es algo *más* que energía.

El cuerpo es “algo así” como el vehículo por el cual la vida se expresa, sin embargo, no debemos confundir esta característica con la idea de alma o de *elan vital* sino como una necesidad propia de la vida que *precisa* de la materia para expresarse; sin la materia que lo permite, la vida solo sería una potencialidad y nunca acto; sin materia, la vida flotaría en una “nada”. Esta materia corporal en el caso de los seres vivos, está sujeta al devenir temporal y, en

ese devenir, envejece que es parte de nuestro tema. Cabría preguntarse si la vejez, entonces, es solo una cuestión corporal y material y la vida saldría indemne del tiempo permaneciendo idéntica a sí misma en una eternidad.

Más allá de esta argumentación, no podemos reducir la idea de vida a la combinación armónica entre elementos químicos que se *organizan* en un cuerpo capaz de sostener-contener esa potencia que es la vida. Aquí tenemos, en consecuencia, una novedad que es la de que el cuerpo es un tipo especial de organización no solo porque está compuesto por órganos sino porque todo él puede ser entendido como un *sistema cerrado* con conexiones al exterior. La vida ¿se encuentra en su interior o excede también esta dicotomía interior-exterior?

Como se viene sosteniendo, todos los análisis que hagamos sobre la vida, no lograrán trascenderla porque los hacemos *desde nuestra conciencia de ser viviente* lo que puede suponer una limitación cognitiva; nuestro aparato cognitivo ¿es capaz de saber qué es la vida o le alcanza con comprenderla?

### **Afinidad**

§027 Otra forma de entender esta *relación convergente* es por el concepto de *afinidad*. Potencia vital y materia orgánica y organizada son *afines* entre sí y expresan la clave de la convergencia que, en definitiva, se concreta en el ser viviente. Pero esta potencia y esta materia sometidas al *principio del tiempo* se deteriora y muere. Si no fuera por la muerte, la vida sería eterna lo que supondría otro concepto e impugnaría, quizás, toda esta reflexión. La *relación convergente afin* tiene *tiempo de caducidad* por los elementos químicos involucrados no pudiendo teorizar, al menos desde mi perspectiva personal sobre, qué sucede con lo que no es materia.

§028 Finalmente, esta argumentación pretende superar el dualismo vida-materia y cuerpo-alma al presentar esta *relación convergente* de dos conceptos *analíticamente puros* que no existen si no están relacionados. Esta relación que se llama “ser viviente” es la clave para entender su fluir en el tiempo y, en consecuencia, su historicidad.

Esta *relación convergente* se mantiene mientras “hay” vida y cesa con el fallecimiento en donde ya no hay más relación. Lo que nos debe interesar particularmente en relación al envejecimiento, es que el cuerpo como uno de los polos de esta relación, se deteriora a medida que transcurre el tiempo, y si bien el envejecimiento no está definido exclusivamente por el deterioro, de alguna manera lo incorpora. Esta idea de “desgaste” o “caducidad” se refiere, en el modelo racionalista, a la materia corporal; todo lo que es cuerpo se deteriora con el tiempo debido al genoma humano; si no hubiera factores externos como contaminación, radiación solar, aire impuro, accidentes y enfermedades, la materia corporal viviente se iría deteriorando

según lo indique su condición general impulsada, por decir así, por su genética, aunque esta afirmación debe ser evaluada correctamente.

La filosofía transhumanista, sostiene, un poco utópicamente, que, con la instalación de *chips*, el uso de la nanotecnología, los nuevos fármacos, etc., la humanidad estaría en condiciones de dar un “salto” evolutivo y desprenderse de esas enfermedades y discapacidades que terminan en el envejecimiento y la muerte. Esta misma filosofía, de corte futurista y que adeuda fundamentos empíricos a sus supuestos, no se ha puesto a pensar en el futuro que supone la ausencia de la muerte o su retraso indefinido. Como se dijera, la ciencia no puede presentar un panorama más o menos confiable en este aspecto y, cuando lo presenta, como es el caso de la demografía, sus hallazgos no son muy halagüeños. El arte, en cambio, y principalmente la poesía y la literatura de ficción, nos ofrecen algunas alternativas llamativas, pero tampoco son agradables. Quizás podamos retrasar el envejecimiento y la muerte, pero, con ese retraso, seguramente aparecerán nuevas formas de dependencia corporal y, sobre todo, el Alzheimer ya que, a medida que vivimos más en este mundo, esta posibilidad se hace más patente.

Cabría preguntarse entonces si la vida y no solo el cuerpo está también sometida al proceso de envejecimiento. Si aceptamos la *relación convergente*, la respuesta es afirmativa, de tal manera que, cada vida de cada ser humano es, entonces, *una vida concreta* y en esta “concretud” podemos encontrar una clave de lo que ella es y de su sentido.

### **Newton y la física**

§029 En el año 1686 el físico inglés Isaac Newton publica el primer volumen de *Principios matemáticos de la filosofía natural*, y con esta publicación, transformó el modo de ver el mundo y todo lo que lo habita. Llamo la atención a que Newton formuló *principios matemáticos* para comprender la *filosofía natural*. Para esta fecha, ya había fallecido René Descartes, pero sus ideas permanecían actuales; de estas ideas, las que nos interesa es la de dualidad cuerpo-alma que es la base del mecanicismo y si bien se podía aceptar que el alma era la “responsable” del ejercicio intelectual se seguía sosteniendo la idea de una “fuerza” como sostén vital. Con la combinación de estas tres ideas: fuerza, cuerpo y vida, el vitalismo francés gana en capacidad heurística al mismo tiempo que aumenta su ambigüedad ontológica.

No hay que esforzarse mucho para comprender como esta idea sería aprovechada, por decir así, a partir de las leyes de Newton, sobre todo las ligadas a la mecánica. El cuerpo y la vida podían ser entendidos desde la matemática y la física tal como era explicado el universo. El vitalismo seguía oponiéndose a este mecanicismo proveniente de la concepción física.

A tono con estas ideas a las que pronto se le sumará la biología, se intentará “explicar” la vida a partir de estos conceptos a los que habrá que agregarle ahora el tema del calor ya que la materia inerte, no produce calor en tanto que la vida sí lo produce. Descartes con su dualidad, Newton con su mecánica y, posteriormente la biología impugnando al francés y al inglés, siguen tratando de “explicar” lo que se presenta como “inexplicable” pero encuentran en sus investigaciones datos, como el calor corporal, que les permiten fortalecer sus argumentos.

§030 Con el avance de la biología, el organismo viviente estará “obligado” a regular sus intercambios con el exterior mediante cierta coordinación de sus funciones; la transpiración y la ingesta de agua, la alimentación y la evacuación intestinal, la ingesta de alimentos y la energía laboral, el proceso de cicatrización, etc. La fisiología ira dejando paulatinamente el modelo mecanicista de la anatomía –recordemos el cuadro de Rembrandt– y la unidad del organismo indicará la relación entre las funciones y las tareas.

La idea de la vida como una “fuerza” comienza a tomar consistencia en este contexto intelectual en donde hay que mencionar los aportes de Kant en relación entre causa y efecto; el vitalismo kantiano no es un vitalismo biologicista sino, ante todo, heurístico, un dispositivo de enseñanza y aprendizaje.

El modelo newtoniano permitió un gran avance en la medicina y en la biología, pero cabría pensar si no se ha sacrificado algo de humanidad en este avance ya que, al considerar al cuerpo como una máquina, se lo desmerece. También habría que pensar cuanto hubiera ganado la ciencia biológica y el arte técnico de la medicina si el camino no hubiera seguido al mecanicismo y se hubiera desarrollado una mirada un poco más holística e integrada con la naturaleza de la que formamos parte.

### **Modelar e insuflar**

§031 Pero la idea de “fuerza” no es novedosa en la cultura occidental. El Génesis nos dice lo siguiente:

#### Capítulo 1

11. Que la tierra produzca vegetales, hierbas que den semilla y árboles frutales, que den sobre la tierra frutos de su misma especie con su semilla adentro. Y así sucedió.

12. La tierra hizo brotar vegetales, hierba que da semilla según su especie y árboles que dan fruto de su misma especie con su semilla adentro. Y Dios vio que esto era bueno

20. Dios dijo: Que las aguas se llenen de una multitud de seres vivientes y que vuelen pájaros sobre la tierra, por el firmamento del cielo

21. Dios creó los grandes monstruos marinos, las diversas clases de seres vivientes que llenan las aguas deslizándose en ellas y todas las especies de animales con alas. Y Dios vio que esto era bueno.

22. Entonces los bendijo, diciendo: Sean fecundos y multiplíquense; llenen las aguas de los mares y que las aves se multipliquen sobre la tierra.

24 Dios dijo: Que la tierra produzca toda clase de seres vivientes: ganado, reptiles y animales salvajes de toda especie. Y así sucedió.

25. Dios hizo las diversas clases de animales del campo, las diversas clases de ganado y todos los reptiles de la tierra, cualquiera sea su especie. Y Dios vio que esto era bueno.

26. Dios dijo: Hagamos al hombre a nuestra imagen, según nuestra semejanza; y que le estén sometidos los peces del mar y las aves del cielo, el ganado, las fieras de la tierra, y todos los animales que se arrastran por el suelo.

## Capítulo 2

7. Entonces el Señor Dios modeló al hombre con arcilla del suelo y sopló en su nariz un aliento de vida. Así el hombre se convirtió en un ser viviente.

22. Luego, con la costilla que había sacado del hombre, el Señor Dios formó una mujer y se la presentó al hombre.

En la concepción cristiana, la vida, tal como nos refiere el Génesis, es por dos vías muy claras:

1. La tierra “produce” y hace “brotar” hierbas y semillas (1.11, 1.12, 1. 24), los mares se “llenan” de seres vivientes, las aves “vuelan” sobre la tierra (1.20, 1.21), y Dios “hizo” (1.25)
2. En 2.26 Dios “hace” al hombre “a imagen y semejanza” y le “da” poder sobre las demás formas vivientes. Pero en 2.7 sabemos que Dios “modela” al hombre y “sopla” en su nariz el “aliento de vida”. Posteriormente en 2.22, de una costilla del hombre, forma una mujer.

En 1. Tenemos una *concepción creacionista espontánea* que no se especifica bien y, tal como nos dice el Génesis, “produce”, “hace brotar”, “llenan” y “hace” en donde, comprendiendo los verbos y su conjugación, podemos notar que hay como una “creación” de vida que responde a una voluntad divina que será la Voluntad Divina. De la nada (*ex nihilo*) brota, se hace la vida. En 2. por el contrario, este mismo Dios “modela” al hombre, no a la mujer, a “imagen y semejanza” lo que nos permite pensar que este Dios tuvo un especial *énfasis o deseo* para que esta última creación no solo sea a su “imagen y semejanza”, sino que “trabaja” para ello al modelarlo. Hay una acción *ex profeso* inexistentes en los otros seres vivientes. En la creación del hombre, no hay espontaneidad, hay *intención expresa*, deseo, voluntad y acción. Dios hace al hombre haciéndolo no solo a “imagen y semejanza” sino que lo modela en arcilla. A este modelo, Dios le insufla por la nariz, el “aliento divino”. Dos acciones no espontáneas sino premeditadas; modelar e insuflar.

§032 Lo que sabemos es que el hombre es a “imagen y semejanza” de Dios, pero todas las demás vida, como la de las aves, los peces, las plantas, las bacterias, etc., no solo no han sido modeladas, sino que su creación dependió de otras causas que apenas podemos discernir.

Más allá de esta conclusión, es posible pensar que el Dios creador, al crear la vida, la creo igual pero diferente y aún más; a la vida modelada por Él mismo, le otorga poder sobre las otras.

De lo dicho, y para finalizar, la mujer también es creada de una manera diferente porque no es una creación *ex nihilo* como las otras creaciones, sino que ella ha sido “creada”, otra vez el verbo –y no el Verbo– nos da una clave de comprensión.

§033 La Biblia, en su primer libro el Génesis, nos relata cómo “se dio” la Creación y, por lo que se pudo leer, hay tres modos muy claros en que Dios “crea” la vida:

1. Una forma espontánea indiscernible porque solo se “hace” a partir de la voluntad del Dios Creador y es una creación de la nada, lo que solo puede ser tarea de Dios.
2. Una vida que es resultado de insuflar por la nariz el “aliento de vida” en un modelo de arcilla hecho a “imagen y semejanza” de ese Dios Creador.
3. De esa Creación Modelada, se extrae una costilla, y “espontáneamente” es la mujer que “recibe”, por decir así, del Hombre el “aliento divino” si es que esto es posible. Toda vida que no sea la del Hombre, no recibe el “aliento divino” lo que configura un patriarcalismo divino que es un poco sospechoso. La creación, en este caso, ¿configura un asunto de género?

Este modelo de creación u origen de la vida, forma parte de las cosmogonías y antropogonías y la mayoría de las culturas analizadas por la antropología cultural, las han estudiado sistemáticamente; incluso puede ser que haya algún tipo de taxonomía; los hombres son “hijos de las estrellas”, descendientes de un tótem, de animales míticos, creado por el héroe, etc. La etnología nos suministra muchos ejemplos<sup>13</sup>.

§034 A partir de este modelo mítico del origen de la vida, se institucionalizó un modo de dominación patriarcal ya no ligado a concepciones espiritualistas o históricas sino directamente relacionadas con la creación de un Dios, y es ejemplo de lo escurridizo y tentacular que es el análisis sobre la vida porque partamos de donde partamos, siempre llegaremos a complejidades que nos trascienden y que nos es muy difícil de comprender.

### **Criaturas**

§035 Para la concepción creacionista de la vida, en todas sus versiones y no solamente la cristiana, la *criatura es la vida materializada* reforzando la idea de que la vida por sí sola es vida

---

<sup>13</sup> El clásico trabajo de Frazer, J *La Rama Dorada. Magia y Religión*. FCE. 1981, nos da varios ejemplos. Para el caso americano Ibarra Graso, D. E *Cosmogonía y mitología indígena americana*. Kier. 1980.

sin concretarse, es decir, una vida aislada en el vacío. Aquí surgen varias cuestiones que suponen un desafío para la filosofía y las ciencias sociales y que podemos reducir a la concepción de sujeto, individuo, ser singular, Dasein, etc., como la entidad material en que se concreta la vida.

El desarrollo de esta idea nos conduce a que la vida concretada en la materia corporal tiene como corolario el *vivir* que desemboca en la *existencia*. Si la vida es porque se concreta en la criatura, eso quiere decir que hay una fuente dadora de vida –Dios, dioses/as– y un vivir que puede estar sujeto o no a la voluntad de los/as dioses/as y que es la existencia. La vida tendría una potestad independiente del sujeto viviente pero el vivir existencial no; este dependería exclusivamente de las decisiones que toma el ser viviente que dispone de libre albedrío, como sostiene la fe cristiana, o está obligado/a a tomar decisiones antes las posibilidades que se le abren en su duración como sostienen los existencialismos.

Sobre esta criatura-sujeto-individuo, se descargarán las normas del *buen vivir* y serán los actores y las actrices del curso de la vida. La vida sin criaturas-sujetos-individuos sería una vida imposible y sin sentido. Aquí la vida se vincula con la política, tema que desarrollaremos cuando analicemos el pensamiento de Giorgio Agamben.

Lo interesante del análisis de la criatura, es que nos indica que no hay *vida pura* o *vida-en-sí-misma*, sino que configura una diada, una relación con la materia viviente que le sirve de soporte. Podríamos pensar, entonces, que vida y materia conforman una unidad, pero no es así sencillamente porque hay muerte. Con la muerte no hay vida, pero si hay materia que es fuente de nueva vida. Se refuerza la idea de la relación vida y materia y también la idea de que hay una *fuentes* de donde emana la vida ya sea El Creador o los/as creadores/as o la naturaleza y la evolución.

§036 La fuente de creación de la vida –Dios, dioses/as– precisa crear dos cosas: la vida y su soporte lo que nos lleva a dudar sobre su lógica porque el soporte que crea es *imperfecto* ya que se deteriora; el envejecimiento y la enfermedad son los indicadores de ese deterioro.

Una de las posibles conclusiones a la que podemos llegar es que el *sentido de la vida*, una pregunta recurrente en la historia del pensamiento humano, reside en el vivir existiendo para morir, una idea que a la conciencia occidental le cuesta entender. Para los orientales que creen en la reencarnación, la cuestión se plantea de otra manera porque la vida es una sola y el soporte material es el que se va transformando de acuerdo al modo en que fuimos viviendo. Para occidente, la muerte no tiene mucho sentido ya que sostenemos que la vida es eterna, pero ¿Cuál vida si yo me muero?

La imperfección de la vida que lleva a la enfermedad y a la muerte, pone en duda que haya una fuente de vida o que las criaturas seamos de producción divina y sacra; si así fuera,

la concepción de que hay un Dios benévolo se hace trizas porque no podemos entender una bondad que nos hace sufrir con la enfermedad y con la muerte, en todo caso podríamos entender la muerte como corolario de la vida, pero no el sufrimiento más allá del pecado. Las concepciones animistas o las concepciones creacionistas como la griega y romana, al menos no nos hablan de dioses/as bondadosos/as sino de dioses habitados/as por pasiones que nos permiten entender el sufrimiento humano ante la enfermedad y la muerte. Quedará en cada uno/a de los/as lectores/as la solución al dilema ilógico que se ha planteado.

### **Cuerpo, cuidados, grados de vitalidad**

§037 Lo que tenemos entre el siglo XVII y el siglo XVIII son cuerpos estudiados en su muerte con el objeto de comprenderlos no ya como entidades vivas complejas, sino como máquinas dotadas de una *fuerza vital* que interactúan entre sí en un mundo que les ofrece resistencias y peligros (*antitipia*). Para poder sobrevivir en este medio en donde fuerzas externas lo amenazan, la vida debe ser una fuerza lo suficientemente poderosa para poder enfrentar esa *antitipia*. Entre la oposición al medio y la resistencia que el cuerpo posee y pone en práctica, la vida se va afirmando como una fuerza especial que tiene un fin ya no como *telos* –aunque esta idea no se pierde– sino como terminación, finitud. Como toda fuerza, está destinada a agotarse. Desde este contexto, y a tono con el modelo matemático, la vida es susceptible de medición; el/a niño/a posee “mucho” vida en tanto que los/as viejos/as “menos” vida que ellos/as, y si bien esta apreciación parece cierta a primera vista y es funcional al modelo matemático y mecanicista, una segunda mirada nos mostrará que está equivocada. La clave para entender el error de apreciación la brinda la *analítica de los cuidados*.

§038 Todo ser vivo, incluso una planta, cuando nacen precisan de cuidados para sobrevivir; los seres humanos no somos la excepción. Apenas nacemos, nos dice Heidegger, ya tenemos la edad suficiente para morir, lo que implica que la muerte acontece a quien está vivo/a sin importar su duración en la tierra

Los seres humanos somos extremadamente vulnerables al nacer y deberán pasar muchos años para que podamos enfrentar la resistencia que nos opone el mundo. No nos alimentamos solos/as, si no nos abrigan nos podemos morir de frío, precisamos que nos higienicen y, sobre todo, precisamos de cariño; estas son todas tareas de cuidado. La vida y los cuidados mantienen una estrecha relación.

Lo que poseen los/as niños/as es mayor *potencialidad de vida*, pero solo en términos de probabilidad que no necesariamente se condice con la realidad. Es posible pensar que un/a niño/a tiene “más tiempo” para vivir que un/a anciano/a y seguramente en términos de



probabilidad sea así, pero el/a anciano/a “ya vivió” lo que el/a niño/a no ha vivido todavía, lo que significa una especie de *vida atesorada, vida acumulada*.

Los/as viejos/as, al ser seres vivientes que existen en el tiempo –aunque también podríamos decir que somos tiempo y seres temporalizados– no pueden evitar experimentar/*experimentar* lo que les acontece; esta es la apertura al mundo exterior que todo ser viviente está obligado a transitar. Este experimentar/*experimentar* es la *clave* del vivir. En este caso, el verbo supera al sustantivo; vivir nos permite comprender qué sucede con la existencia temporal, sede por decir así, de los eventos que acontecen en nuestro curso de vida que son los que experimentamos/*experimentamos*.

Como se puede apreciar, no es por el camino de la medición de “más” o “menos” vida lo que nos llevará a su conocimiento.

En este preciso aspecto, cabe decir lo siguiente; los/as niños/as tienen, en general, *grados de vitalidad* diferentes a los/as viejos/as y, como es un grado, es probable algún sistema de medición, aunque sea ordinal. El envejecimiento supone una alteración de esos *grados de vitalidad* en su aspecto negativo y en relación a las funciones corporales las que pueden ser equilibradas con los cuidados que se brindan y también con la experiencia de vida que nos puede ayudar a que estos *grados* no nos vuelvan *tan* vulnerables.

### **Fuerza vital**

§039 La concepción vitalista, en sus diferentes formas, sostiene la existencia de una “fuerza vital” y este aserto dispara algunas cuestiones.

La primera que surge casi intuitivamente es si esta “fuerza” tiene un origen o es espontánea. En este aspecto, estudiando el proceso de reproducción humana y la gestación, nos indican que cuando un espermatozoide fértil fecunda un óvulo fértil, el proceso de reproducción se inicia, si es que cabe esta palabra. Este hecho nos puede estar indicando que esta “fuerza” no tendría un origen espontáneo sino más bien un *proceso continuo* cuyo origen estaría en sus inicios. La fecundación es la clave para entender este *proceso continuo* y la ausencia de espontaneidad. La biología lo titula como el “origen de la vida”.

Esta “fuerza” no solo es una “fuerza” impulsora, sino que es también organizadora que, a partir de esta organización, logra cumplir un cometido –de allí su teleología–. Lo paradójico y fascinante de esta cuestión es que a esta “fuerza vital”, no la determina su existir. De existir esta “fuerza” y no ser metáfora, sería una “fuerza” que solo se impulsa a sí misma como *zoé* sin inferir en lo que ella genera y que es lo que le acontece al ser viviente. Acá lo que se presenta es una cuestión que trasciende este trabajo pero que se debe plantear porque es una de las consecuencias de pensar sobre la vida. Si la existencia no depende de esta “fuerza vital”, nos

estaría dando base para pensar que, efectivamente, hay un sujeto de esa existencia y si hay sujeto hay un Yo lo que, como ya se percibirá, nos ubica en otro campo de las ciencias sociales y de la filosofía. Estas especies de “contaminaciones” entre diferentes autores/as, especialidades, campos académicos e ideas que circulan, son extremadamente beneficiosas para el texto. En este aspecto, la “fuerza vital” al no determinar la existencia sino ser su posibilidad, es una fuerza impotente o limitada que configura un oxímoron que, si no se resuelve, nos lleva a sospechar.

Desde esta mirada, la vida impulsada por la “fuerza vital” es la *nuda* vida, *zoé* y no *bío*; es vida que, por sí misma, sin la convergencia del tiempo, materia (cuerpo/mundo) y *praxis*, no podría trascender-se.

§040 La idea de “fuerza vital” es funcional al paradigma vitalista y también al paradigma mecanicista porque tanto uno como el otro piensan en la vida como una “energía”. La definición físico-química-biológica es una forma de comprender y de definir la vida, esta forma de definir y comprender, excluye otros aspectos de la vida como la existencia, la duración, el modo de vida, etc.

§041 Los vitalismos, en consecuencia, son un conjunto de normas, ideas, creencias, etc., que intentan *explicar* la vida por medio de argumentos mecanicistas y físicos o biologicista, proponiendo que hay una “fuerza vital” que “hace” que haya vida en una materia que, sin “poseer” esta “fuerza”, sería materia no viviente, “sin” vida.

Los vitalismos se han extendido en el pensamiento científico occidental como así también la dogmática cristiana, influenciando al sistema de representaciones compartido imponiendo al pensamiento socializado y transmitido por canales culturales, sociales y políticos, una representación social sobre la vida asentadas en estas ideas.

§042 La filosofía de la vida no puede ni debe prescindir de una filosofía del mundo. Esta, según parece, es subsidiaria de la primera porque, para que haya mundo primero tiene que haber conciencia vital e histórica que dé cuenta de ese mundo. Es correcto decir, entonces, que el mundo preexiste a la vida –al menos en teoría– pero si no hubiera vida, nadie sabría que hay mundo y no podríamos hablar de él.

### **La filosofía vitalista. *Lebensphilosophie***

§043 En las páginas que leímos, hemos podido apreciar que el tema de la vida, ya no desde una mirada inspirada en Dios sino como tema de la filosofía, surge en el siglo XVIII y se va consolidando en el siglo XIX, de la mano del irracionalismo y especialmente de Nietzsche y Kierkegaard. Lo que nos interesa destacar en este aspecto es que este novedoso campo de

pensamiento que se va instaurando, se preocupa especialmente por el ser humano concreto, un tema que será recurrente en este escrito.

La filosofía vitalista de estos años, si bien un poco rudimentaria, tiene la particularidad de ir abriendo camino a los desarrollos posteriores que se darán en el siglo XX. Algunas de sus preocupaciones son la individualidad, la antropología existencial, que será fructífera en autores como Heidegger y Sartre, y la relación que se establece entre vida y mundo que será desarrollada más adelante en este mismo escrito. Lo que sí podemos adelantar en esta parte, es que la filosofía de la vida no puede ni debe prescindir de una filosofía del mundo. Esta última filosofía, es subsidiaria de la primera porque, para que haya mundo y que sea comprendido-conocido, primero tiene que haber una conciencia vital e histórica (Dilthey) que dé cuenta de ese mundo que aparece bajo el modo de donación que se da a la conciencia en la forma de intencionalidad. Es correcto, entonces, decir que el mundo preexiste a la vida –al menos en teoría– porque si no hubiera vida “nadie” sabría que hay mundo. El universo sin vida es anónimo.

Este argumento, siendo válido para el irracionalismo, debe parte de su contenido al idealismo kantiano del que, como veremos a lo largo de este escrito, es muy difícil separarse, aunque pueda receptor algunas críticas. Como se dijera en la introducción, el análisis de la vida, como trata de develar el misterio que lo funda, nos puede conducir por caminos sinuosos, pantanosos e incluso terminar en abismos que deberemos sortear, aunque pueda parecer imposible. Lo cierto es que, más allá del idealismo, el mundo seguramente es sin la vida, pero ni siquiera tendría estatus de mundo sino de roca flotando en un universo vacío. No es el pensamiento quien “funda” al mundo sino la vida quien funda al pensamiento que “descubre” o “inventa”-intenciona el mundo.

§044 La filosofía de la vida que se desarrolla en el siglo XVIII, XIX y, sobre todo en el siglo XX irá constituyendo un nuevo campo de estudio que, cuando el existencialismo se desarrolle y se profundice de la mano de Martín Heidegger, retomará la pregunta por el ser no ya desde una perspectiva ontológica como fuera la de Parménides, sino en busca de conocer la “concretud” del ser humano como habitante de un tiempo y de un espacio en particular. En un principio, filosofía de la vida y existencialismo parecían ir en direcciones contrarias (Silveira Laguna 2008:153) pero, en los años que van desde 1914 en adelante

...la esencia de la filosofía de la vida ha llegado a entenderse proyectada y además observable como fenómeno en el desarrollo de la historia del espíritu humano. (Silveira Laguna 2008:153)

Es entonces a partir de la consolidación de las ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*) que el concepto vida comienza a estudiarse de una manera más profunda y a tono con el espíritu del

siglo XVIII que estaba siendo marcada en Alemania principalmente por el movimiento Tormenta e Ímpetu (*Sturm un Drang*<sup>14</sup>) con autores de la talla de Herder, Schiller, Goethe y Jacobi. Este movimiento literario, con conexiones filosóficas, que pretendió superar el racionalismo por las emociones oponiéndose a la Ilustración (*Aufklärung*), es el precursor del Romanticismo Alemán. Dentro de este Romanticismo, cabe destacar la figura de Friedrich Schlegel (1772-1829) quien, partiendo de estos conceptos, nombra la *Lebensphilosophie*; luego Johan Gottlieb Fichte (1762-1814) con su crítica a la cultura en donde hay que destacar su “Discurso a la Nación Alemana” en donde se puede encontrar ecos del Romanticismo, y Friedrich von Schelling (1775-1854) con su filosofía de la naturaleza retomando ideas kantianas, desarrollará una teoría de la organización de lo vivo. Desde entonces, la crítica a la alienación de la cultura, la apelación a las emociones y una consideración especial por la tierra en donde se nació, será la razón de fondo de toda filosofía de la vida desde la perspectiva del Romanticismo Alemán. Aquí es pertinente retomar lo dicho cuando se hablara del fascismo.

Pero no solo en Alemania se estaba comenzando a pensar sobre la vida. En la Francia pre revolucionaria, Rousseau, sobre todo en su obra *Julia, o la nueva Eloísa*, nos muestra su oposición a todo lo que es racional exhibiendo, sobre todo en la parte de la novela que se refiere a su jardín, el ímpetu de la vida natural.

Para el filósofo nacido en Ginebra, se trataba de denunciar la artificialidad de la civilización que falsea la naturaleza misma. Se trata, en consecuencia, de encontrar aquella “fuerza”, y sobre todo el sentimiento, que “llena” el ser.

Para estos pensadores, el ser sin la vida es un ser vacío lo que puede configurar un oxímoron. El elemento, si se puede expresar de esta manera, que “llena” el ser es, precisamente, la vida y la vida, tal como la entendían, no proviene de un afuera sino desde el mismo interior. Este es el principio que dará sustento a la filosofía de la vida.

§045 Como se puede suponer a partir de la irracionalidad defendida por estos autores anti ilustración, la vida es contradicción, juego, lucha, dinámica, etc., y la razón no está en condiciones de saber qué es justamente porque no es idónea para captar lo irracional y lo contradictorio. Mucho de lo que se está leyendo en este trabajo y lo que se leerá *a posteriori*, no podrá escapar de lo que planteaban los poetas y filósofos enrolados en el movimiento Tormenta e Ímpetu, de tal manera que seguramente nos perderemos en algunas vueltas de este

---

<sup>14</sup> Este movimiento tenía como intención “...captar, según Herder, la fundamental fuerza propulsora de la evolución orgánica, desde la piedra hasta la conciencia, desde la historia de la naturaleza hasta la historia del hombre. Esta fundamental fuerza motora más que conocerse, es sentida como vitalidad creadora, y sólo cuando es sentida y vivida puede entenderse también. En todo lo vivo, actúa una espontaneidad que no podemos captar sin restos. Es una libertad que no significa “estar libre de algo” sino un libre producir”. (Safransky 2013:55)

camino y muchas veces nos veremos al borde de abismos que pueden tener algunos centímetros de profundidad o varios metros, pero como mi intención no es demostrar absolutamente nada sino tan solo iniciar un camino de reflexión para saber de qué vida estamos hablando cuando hablamos de la vida que se despliega en nuestra existencia mientras vamos recorriendo nuestro curso de vida –he aquí el enigma que da comienzo a este trabajo– con la originalidad o salvedad de que, mientras vamos recorriendo este camino, vamos envejeciendo.

Será en el siglo XX cuando se configure definitivamente la filosofía de la vida consolidando su irracionalismo en contra del ideal científico que se postulaba desde el kantismo y, especialmente, desde el positivismo. Hacia fines del siglo XIX, pero con gran influencia en el siglo siguiente, cabe mencionar a Nietzsche y a Dilthey; uno desde una filosofía de la voluntad de poder –o de poderío al decir de Carlos Astrada (2021)– fundamentada en la voluntad de vivir, y Dilthey desde su vitalismo historicista percibiendo al ser humano desde su individualidad producto de su inserción histórica. En ambos autores, el vitalismo es patente como filosofía de la individualidad, una filosofía práctica y de acción que tiene, según mi mirada, cierto aroma al pragmatismo de William James, John Dewey y Charles Sanders Peirce, los filósofos norteamericanos. Más adelante, ya en el siglo XX, cabe mencionar a Henry Bergson dentro de esta perspectiva filosófica y a Hans Adolf Eduard Driesch, que logró aunar la biología con la filosofía fundando un neovitalismo. Ya se ha dicho algo al respecto.

Será gracias a los aportes de estos pensadores, y algunos más que no llegan a la importancia de los nombrados, que la filosofía de vida no puede no desembocar en el existencialismo, porque la más mínima aproximación al concepto vida, comprende una acción y una dinámica que se explayará en un tiempo y en un contexto. Tiempo y contexto espacial, son claves para comprender la existencia humana como producción de la vida.

En estas aproximaciones iniciales a la vida desde la perspectiva filosófica que se está mostrando, surge la idea de una “fuerza dominante” que adquirirá varios nombres de acuerdo a quien la utilice. Esta “fuerza” es un principio que es equivalente a una “fuerza interior” que es propio de todo ser viviente y que tiene la capacidad de organizarla en el cuerpo.

§046 La vida tiene la particularidad de no reducirse ni a lo colectivo ni a lo individual; impregna a estas dos dimensiones potenciándose de acuerdo a su afectación. En el orden individual se profundiza en la conciencia del ser que es autoconciencia y preocupación (*sorge*) de sí mismo, y en el orden social, cubriendo a todos los individuos de la comunidad o de la sociedad. Todo individuo está vivo y todo ser social también. De esta consideración pueden partir metáforas de lo social como “organismo viviente comunitario”, “cuerpo social”, etc., que son exageraciones de este concepto.

§047 Existen, ya entrado el siglo XX con proyección al presente siglo, dos grandes cauces por los que corren los vitalismos:

- a. El vitalismo científico.
- b. El vitalismo filosófico.

Le corresponde a Luis Jiménez Moreno (2001) ampliar el debate sobre los vitalismos especialmente en su vinculación con la bioética. Esta es una perspectiva que debemos atender con particular cuidado porque podemos caer en un extremo individualismo y abandonar la sociabilidad propia de cada ser viviente, no como un instinto gregario que poseemos desde el nacimiento, sino como estrategia eficaz para el desarrollo de la vida (*zoé*) en un mundo hostil y resistente a las acciones humanas. Si bien es cierto que el individuo se determina a sí mismo, esta autodeterminación se proyecta hacia la sociedad porque el sí-mismo siempre está en relación con el mundo y, especialmente, con el mundo social.

§048 Para Jiménez Moreno, no solo hay un modo de saber las cosas sino un modo de conocer la vida. El primer modo de saber es el que heredamos de la Ilustración y el segundo se proyecta en el modo de ser del ser humano concreto, habitante de un tiempo que no vuelve atrás.

Siguiendo a este autor, los vitalismos como conocimientos, no se ajustan al conocimiento fenoménico científico o empírico al que estábamos acostumbrados como herencia de la Ilustración y que tienen en la biología un modelo, sino que se exige un poco más. Tampoco se trata de intelectualizar estas consideraciones sino de comprender, antes que explicar, a lo vital como algo que no es meramente lo vivo, algo que sólo puede ser estudiado por la biología sino a “eso” que afecta a la individualidad, a lo que es propio de la vida humana desplegada en la sociedad y en un tiempo y que, como se viene sosteniendo, es un misterio.

Esta vitalidad individual afecta tanto a la biología como a la propia capacidad de conocer, de orientarnos en el tiempo y en el mundo y atañe a la propia autodeterminación de cada individuo, de sus acciones, sus conocimientos y sus actos. La biología nos puede indicar con precisión porqué y cómo se mueve mi brazo que toma “esa” manzana para alimentarme, pero difícilmente pueda indicarme el sentido que tiene ingerirla en “ese” momento. Discernir los porqués, los cuándoos, la elección del momento, porqué “esa” manzana y no la banana con la que comparte el frutero, no pertenece al orden de la ciencia natural sino a otro orden que apenas estamos en condiciones de conocer. La psicología y las ciencias sociales, junto con la filosofía, pueden ayudarnos a desentrañar este jeroglífico, quizás las neurociencias también puedan, pero primero deberán desembarazarse de su origen cientificista para poder darnos estas respuestas.

§049 Lo vital, aunque exige vida, abarca también al conocimiento, a la valoración de la oportunidad y a la cultura y aún la vida en sentido individual pero también en relación o integración del ser humano con el mundo.

Lo particular de la filosofía de la vida es que es una filosofía práctica que incorpora a la vida misma en su filosofar; no es una filosofía que va por “fuera” de la vida, sino que la incorpora en su análisis; así, la acción humana y sus efectos, repercuten en la vida misma que los originó y en el mundo que la contiene adaptándose a los modos de vida que transmutarán en modos de existencia, proyectándose a su entorno –en donde se relaciona con los/as demás– y al futuro.

§050 Si bien los vitalismos pueden abordar la vida en general y en su modo abstracto, no pueden abandonar el abordaje del ser humano concreto porque toda vida se concretiza en un ser humano. Es esta concepción de lo concreto de cada ser humano lo que nos permite dudar de la razón como instrumento para conocerla tal y como ella se presenta a la indagación. Si queremos comprender a la vida no ya en su generalidad sino en cómo ella se concreta en nosotros/as, debemos conocerla en cómo se manifiesta concretamente.

La individualidad es posible porque estamos vivos/as. La vida siempre se expresa en uno/a y se proyecta, por medio de las acciones individuales, a los/as demás: es unicidad singular y proyección social.

### **Vida y política. Salud pública**

§051 En el siglo XVII comienza a surgir, según Foucault (2002c) un interés *político* por la vida. Este interés se presenta bajo dos formas:

- a. Centrado en el cuerpo como máquina. La anatomopolítica que se materializa en el sometimiento disciplinario del cuerpo para controlar lo que se consideran las “conductas desviadas” que se alejan de las conductas prescriptas por la sociedad oficial y que es el origen del disciplinamiento corporal que permitirá el paso del trabajo rural campesino al fabril. En este orden cabe decir que el capitalismo *necesitó* modelar los cuerpos para el trabajo sistemático del taller y la fábrica. Los cuerpos de los/as campesinos/as acostumbrados al rigor de la naturaleza y del trabajo más o menos creativo y rutinario de la tarea rural debieron modelarse para el trabajo rutinario y repetitivo de la fábrica; esto fue resultado de la anatomopolítica.
- b. Ya a mediados del siglo XVIII, la necesidad de controlar a las poblaciones, generaron medidas de intervención y gestión que impactaron en la tasa de natalidad. El manejo de la salud y la enfermedad y, en lo posible, el retardamiento de la muerte fueron producto de estas medidas. Ya no se trató de controlar los cuerpos sino a las poblaciones.

Como se puede apreciar, el interés político concilió al estado con el mercado por un lado al modelar los cuerpos para el trabajo y para la guerra y, por el otro, modeló a la población que se convierte en la modernidad en una especie de sujeto colectivo-social dotado de interés para el estado ya no solo como elementos para la guerra sino para la producción. No faltará mucho para que en el siglo XIX se combinen estos intereses económicos y políticos para controlar las insurrecciones obreras y encaminarse a los objetivos de la producción

De esta forma, las disciplinas del cuerpo y las regulaciones de la población constituyen un poder alrededor de los cuales se desarrolló la organización de un poder sobre la vida.  
(Foucault 2002c:168/9)

§052 La acción estatal se materializará en la aplicación de políticas que en el siglo XIX y XX se definirán como políticas sociales, entre estas políticas cabe destacar las políticas de salud que en América Latina, y especialmente en la Argentina, se orientan por al paradigma clínico-higienista derivado del positivismo que, basándose en datos y no en teoría, posee una mirada exterior del ser humano y de la vida.

El objeto de estas políticas es doble; por un lado, pretende sostener y cuidar a la población en tanto es un recurso indispensable para el modo de producción fabril pero también como consumidores/as y, por el otro, garantiza un modo de dominación que incluye a las clases populares en algunos beneficios que el mismo orden propone quizás como criterio de legitimación política. El caso de la jubilación otorgada por el Canciller de Hierro Otto von Bismarck en Alemania hacia fines del siglo XIX, especialmente después del ejemplo de la Comuna de París de 1871, es un indicio de cómo se diseñó y se implementó la política social “desde arriba” y no como resultado del reclamo popular. La implementación de la jubilación fue un recurso táctico proveniente del estado cuyo objetivo fue contener el reclamo y la insurrección popular que había probado que podía tomar el poder y expropiar a la clase propietaria tal como había sido en la París de los/as comuneros/as. Las políticas sociales protectoras de la población y de la vida no surgen como respuestas al reclamo “desde abajo” sino que es un recurso otorgado “desde arriba”. Bajo el formato del seguro, lo que la incluye también en el campo de la economía, tiene como fin el control social. El modo de vida de las clases populares debía ser encauzado para que el modo de producción vigente se pudiera seguir aplicando, por ello, la filantropía y la beneficencia ya no serían los únicos medios para contener las demandas populares porque esta forma de asistencialismo, al mantenerse por su interés simbólico e ideológico, someten al interés individual de los/as filántropos, los modos de implementación de esa misma asistencia que se mostraría ineficaz para contener esas demandas. La beneficencia y la filantropía, se ubican en las antípodas de la asignación de derechos propias de un estado representativo y democrático, sin embargo, cumplen una función simbólica indicando que la



pobreza no es responsabilidad colectiva sino una cuestión individual y por eso hay personas sensibles que son capaces de brindar algún tipo de ayuda. Cabe decir que esas ayudas no respondieron nunca a un cálculo de las necesidades de las personas, sino que siempre fueron restos de los beneficios de esas mismas familias o empresas que realizaban las beneficencias (Esping Andersen 1990)

La política social moderna, se basa, al menos en teoría, en el cálculo racional acorde con la mentalidad instrumental y sus variables pueden ser operacionalizadas en el deber y en el haber de los balances de las cuentas de las empresas y de los estados. Luego, avanzado el siglo XX y pasada la II Guerra Mundial, estas políticas serán el centro de los estados de bienestar y los estados populistas o estados sociales que harán de ellas un factor dinamizador social y legitimador. Se iniciarán los llamados “treinta años dorados” en donde se podrá observar no solo la recuperación económica y social de la Europa de posguerra sino un avance en la asignación de derechos ciudadanos y sociales en estados sociales como la Argentina de Perón, el Brasil de Vargas o el México de Cárdenas. Con el alza del precio del petróleo resultado de la crisis de la OPEP, se acabarán estos “treinta años dorados” y el neoliberalismo irá desarmando una por una estas políticas sociales.

Como se puede observar siguiendo la historia desde 1880 a la fecha, la vida tal como la estamos analizando, es susceptible de ser impactada por la política. Las políticas sociales son una de esas políticas.

§053 La medicina, la ciencia y el interés político y económico, se irán constituyendo como los principales agentes ejecutores de prácticas en torno al cuerpo y a la vida que irán lenta pero en forma constante, configurando formas legítimas de intervención a nivel corporal y a nivel poblacional. De esta manera, se pone de evidencia la *influencia* del estado sobre la vida tanto en los individuos como en la población; luego, en el siglo XX y en el XXI, estas políticas de salud, de vivienda, alimentaria, etc., serán un modo de proteger controlando a las poblaciones.

Será con el concepto de *salud pública* y no de *salud colectiva* que la injerencia del estado y la política cobrará relevancia. Este concepto de *salud pública* reúne dos conceptos claves para entender lo que se está analizando:

- a. Ideología política.
- b. Conocimiento científico.

A partir de la conjunción de estos dos conceptos, se implanta con éxito el *gobierno de la vida* y su corolario, la producción y reproducción de sus técnicas de poder y de gestión.

§054 Desde la *salud pública*<sup>15</sup> se asignarán *modos de vida* sujetos a paradigmas ideológicos con intereses políticos y científicos. Se impondrá desde el estado, un modo de vida que se definirá como “occidental y cristiano” desconociendo y a veces impugnando y persiguiendo otros modos de vida que existen, sobre todo, en este continente pluricultural. Bajo el modelo integracionista, las comunidades originarias que habían sido perseguidas, no solo serán obligadas a abandonar sus territorios ancestrales sino también son conminadas a aceptar modelos de salud que bajan desde el estado nacional.

La salud pública, más allá de los beneficios que ha traído en relación al aumento de la esperanza de vida es, desde esta mirada, un dispositivo político de dominación y de disciplina porque impone modos de vida que son definidos como saludables por la institución estatal y el campo científico. Se confunden en este concepto, concepciones altruistas como las sanitarias con concepciones disciplinadoras más acorde con los postulados anatomopolíticos y biopolíticos. Los ejemplos de lo manifestado y que tienen relación con el campo económico es que, hasta hace poco, no había campañas contra el consumo del tabaco o del alcohol porque estos consumos eran y son fuente de recaudación fiscal. Detrás del interés por la salud pública, pueden esconderse otro tipo de intereses ligado al orden productivo, pero también moral o religioso; tratar a la homosexualidad, al travestismo o incluso a las adicciones como una enfermedad, es tener una mirada orientada por ese interés disciplinario antes que sanitario. De la misma manera, la no intervención en la producción de alimentos permitiendo el uso de conservantes y otras drogas en los alimentos que producen un daño a la salud, puede indicar que ese interés que se declama en realidad es un interés que responde a criterios más ligados a la industria y al consumo que a la protección de la salud.

No podemos soslayar en este tema, que se debe incluir dentro de la concepción de salud pública, la *medicalización* de la vida vía farmacológica. Si se patologizan cuestiones naturales propias de la vida y el recurso es el medicamento, no debe sorprendernos que la industria farmacológica sea una de las más importantes a nivel planetario.

§055 Un aspecto que se desprende de una interesada conceptualización de la salud pública es descargar sobre los propios individuos la responsabilidad de su salud y de su vida.

Si desde el estado se *dicta*, desde posiciones alineadas con una concepción de la ciencia alejada de la realidad en que viven sujetos medidas tendientes a fomentar un modo de vida que responde al interés del estado y del mercado, los/as que no logren cumplir con esas medidas,

---

<sup>15</sup> Cabría recordar en este punto el Comité de Salud Pública comandado por Maximiliano Robespierre, líder jacobino, y el gobierno del terror en la I República Francesa. Obviamente, el origen del término jacobino dista mucho del actual, y su justificación también.

son catalogados/as como los/as responsables de sus males. La perspectiva dirigista y economicista coloca en el modo de vida de cada sujeto la responsabilidad de su forma de vida incluso culpabilizándolo/a de los problemas que el abandono o la irresponsabilidad del estado junto con el interés mercantil le trae a esa forma de vida. Cada tanto, las noticias nos avisan que han sacado determinado producto de circulación por los efectos nocivos que pueden traer la pregunta es ¿Por qué lo autorizaron? ¿Qué responsabilidad le cabe a la empresa que lo fabricó?

§056 El mejoramiento de las condiciones de salubridad y la transformación en el modo de producción se han combinado para alargar la vida. Se da un envejecimiento por la cúspide de la pirámide poblacional –la longevidad– y un envejecimiento por el estrechamiento de la base de la pirámide –descenso de la tasa de fecundidad–.

Los estados y el mercado no han buscado *ex profeso* que las sociedades envejecieran, sino que este proceso es resultado del alargamiento de la vida y de la baja tasa de fecundidad en donde esta última tiene, hasta la fecha, mayor injerencia en el proceso de envejecimiento poblacional. A estos dos procesos combinados, hay que sumarle el proceso de urbanización sobre todo en el siglo XX que, en virtud del mejor acceso a mejoras sanitarias, a la salud, etc., han hecho del envejecimiento un fenómeno urbano.

El estado en procura de legitimidad y el mercado en busca de rentabilidad, más otros factores, producen el envejecimiento poblacional de modo indirecto; hasta aquí no habría motivo para preocuparse, pero lo que sucede en la mayoría de los países que están atravesando esta fase de la Transición Demográfica es que tanto el estado como el mercado se despreocupan de lo que ellos mismos producen llegando a plantear, en términos existenciales, que la crisis social que vive el mundo desarrollado y parte del mundo en desarrollo, se debe justamente a lo que han producido en forma combinada estado y mercado; longevidad y baja tasa de nacimientos que dan como resultado el envejecimiento poblacional.

El Fondo Monetario Internacional (FMI) ha dicho que el envejecimiento poblacional es un “problema” (Resumen ejecutivo Octubre<sup>16</sup>) y que existe un riesgo real, no sabemos de qué, definido por el hecho de que la gente viva más de lo que vivía hace unas décadas. La longevidad estaría afectando a la economía a nivel mundial porque el envejecimiento poblacional y la longevidad suponen una especie *de amenaza* para la sostenibilidad de las finanzas públicas.

En este aspecto, no llama la atención la superficialidad del planteo economicista del FMI que desconsidera que el desequilibrio de las finanzas públicas no es debido al envejecimiento

---

16

2021[https://www.imf.org/es/Search#q=envejecimiento&sort=relevancy&f:date=\[2021%2F03%2F22%4000%3A00%3A00..2022%2F03%2F22%4023%3A59%3A59\]](https://www.imf.org/es/Search#q=envejecimiento&sort=relevancy&f:date=[2021%2F03%2F22%4000%3A00%3A00..2022%2F03%2F22%4023%3A59%3A59])

sino a los malos manejos administrativos y financieros y a la creciente financiarización de la economía. Cabe señalar que los/as hoy jubilados/as *han hecho sus aportes correspondientes* pero el desmanejo financiero de estos fondos, justificados en la necesidad falsa de crear mercados de capitales para insuflar en las economías “oxígeno” para su desarrollo no ha cumplido los objetivos previsionales que lo justificaron en su momento. Este desmanejo de los fondos, y el aprovechamiento mercantilista de esos mismos fondos, muchas veces reñidos con la ética empresarial, han sido los responsables de la crisis financiera de los sistemas previsionales no solo de los años noventa sino prácticamente de toda su historia (Narcy 2003). La caída de los fondos de pensión en el año 2008 y la quiebra de las Administradoras de Fondos de Pensión, no han sido responsabilidad de los/as jubilados/as sino de los/as gerentes de esos fondos y de los/as funcionarios/as del estado que no los controlaron como marca la ley y porque han malversado esos fondos fugando capitales o cobrando comisiones exorbitantes. Cabe decir que es cierto que el aumento en la proporción de personas mayores y de jubilados/as puede ser un “problema” para el sistema previsional al estilo Bismarck, pero también es cierto que es un “problema” que se ha agudizado por haberlo enfrentado de mala manera y por haber utilizado el bono demográfico de forma no profesional. Los montos que se acumulan en el sistema previsional en cualquier país son de una magnitud enorme y si no cuentan con un férreo control por parte del estado, pueden ser utilizados por especuladores/as cuyo único interés es la rentabilidad despreocupándose de las consecuencias que pueden producir en el futuro (Di Lorenzo 1997)

§057 Se ha dado, en consecuencia, un círculo vicioso y desastroso que tiene a la vida en su centro. Por un lado, el éxito en prolongarla ha sido un éxito para el sistema de salud y la industria de los medicamentos, por el otro, la obligación a la que han estado sometidos/as los/as trabajadores/as de realizar sus aportes previsionales y de salud que no han sido depositados por la evasión y la mala administración que han hecho tanto los/as funcionarios/as del estado como los empresarios/as lo cual nos está llevando a una situación paradójica; un éxito se está convirtiendo en una *calamidad* que no está causada por los que, con sus aportes, han contribuido como le han dicho con el sistema, sino que los/as responsables del desfalco, no están asumiendo sus responsabilidades y permanecen en sus puestos como si nada hubieran hecho y, como frutilla del postre, se atreven a aconsejar como solucionar lo que ellos/as mismos/as han contribuido a quebrar. En el medio de todo, las personas que aún persisten en seguir vivas queriendo disfrutar lo que le prometieron.

§058 Los estados y el mercado que se beneficiaron del bono demográfico y el consecuente capital del sistema previsional, deben dar respuestas a sus obligaciones y prever sus acciones

futuras para que no vuelva a suceder lo que sucedió a posteriori de los treinta años dorados. El mercado sin el control estatal, se desatiende de sus responsabilidades justificándose en una eficacia que la historia no comprueba y, como se dijo, en el medio de todo están las personas que quieren recibir lo que han pagado.

### **Mismidad**

§059 La vida, al concretarse en el ser material encarnado, adquiere su singular fatalidad (inevitabilidad).

Esta condición fatal es definida por Heidegger como resultado de la condición de yecto que es lo mismo que decir que el ser está arrojado a la temporalidad. Esta fatalidad es lo propio del Dasein que es la expresión fáctica del ser viviente. La facticidad del Dasein, entendida como su proyección al futuro resultado de la decisión de optar por las posibilidades abiertas que esa misma condición de yecto le ha provisto, es la condición, a su vez, de su *mismidad*: estado de yecto, facticidad y decisión es igual a mismidad.

§060 La *mismidad* del ser-ahí es resultado de su hacer-se a sí mismo aprovechando los recursos de su entorno.

La vida tiene ciertas características; una de ellas es el *aprovechamiento*. Toda vida, para lograr ser eficaz en su despliegue fáctico y fatal, se *aprovecha* de su entorno. Aquí se nota claramente la importancia del estar, un estar situado en un espacio que es más que sus coordenadas porque posee elementos útiles que son los elementos *aprovechados*.

§061 La *mismidad*, tal como la estoy entendiendo y que no es igual a la que nos dice Heidegger, es lo contrario del *extrañamiento*. El ser humano se identifica con el/a otro/a para poder comprenderse a sí mismo y, de esa manera, determinar su *mismidad* que será la base para definir su singularidad lo que le permitirá concretarse en un ser único e individual. La *mismidad*, tal como la estoy entendiendo, es resultado de la sumatoria de los sujetamientos y de las circunstancias que operan en nuestro curso de vida definiéndola de una manera única y singular determinándonos.

§062 La vida, como acción, necesita disponer de “cosas útiles” para, primero producirse y después reproducirse. Toda forma de vida, entendida como *zoé* o como *bío* utiliza al mundo. Esta utilización es, al mismo tiempo que un recurso práctico y quizás pragmático, una relación que se establece entre el ser viviente y el mundo material sede de los útiles.

Lo interesante de esta cuestión es que el ser viviente no utiliza *todos* los útiles sino tan solo una parte de ellos ¿Cómo elije que útiles utilizar? La elección contiene dos aspectos:

- a. Los útiles estrictamente necesarios.

b. Los “otros” útiles.

a. Los útiles estrictamente necesarios

Estos son los materiales básicos que todo ser viviente necesita y que obedecen a las necesidades básicas para la producción y reproducción de la vida. La vida *zoé* se define como el cumplimiento de las siguientes funciones:

- Respirar.
- Alimentarse.
- Excretar.
- Reproducirse.

Los útiles estrictamente necesarios son aquellos que satisfacen estas necesidades “*zoéticas*”, si lo puedo expresar así, y son útiles primarios en el sentido de que están a disposición del ser viviente que logra obtenerlos por medio de un esfuerzo físico e intelectual. Para obtener el aire necesario para respirar, no es preciso pensar sino contar con un aparato respiratorio resultado de la evolución; para poder alimentarse precisa, en el caso del ser humano, no solo contar con el esfuerzo físico sino con la colaboración coordinada con los/as demás para ser más eficaz en la cacería, en la recolección o en la agricultura y ganadería.

b. Los “otros” útiles

En principio he optado por la utilización del término “otros” porque no he encontrado uno que me satisfaga plenamente por lo cual se lo debe tomar como un término provisorio. Lo que quiero decir con este término es que, más allá de los útiles estrictamente necesarios, los “otros” útiles que no comparten esta cualidad, no hay que descartarlos.

Estos “otros” útiles son del orden de lo simbólico y no precisan de tanto esfuerzo físico para obtenerlos, sino que su obtención y producción responden más al orden intelectual, social, cultural y político y son el origen de la vida comunitaria y societal. Hago referencia a la política, la economía, la cultura, la religión, la ciencia, las emociones, etc.

Sin la utilización *eficaz* de estos útiles, los estrictamente necesarios y los “otros”, la vida no sería posible.

§063 Para el Heidegger de *Ser y Tiempo*, la *mismidad* del ser es el sí-mismo que se mantiene idéntico a través de los cambios que imponen o impondrían las vivencias al ser y que antes de que escribiera esta obra llamaba “hombre” o “yo”. Este concepto nos lleva a la clásica idea de sujeto (*subjectum*) que se entiende en este filósofo alemán como aquello –en este caso el ser viviente– que está allí y que es él mismo relacionándose y existiendo entre la multiplicidad de las diferencias definiéndose en su *mismidad*.

Con esto Heidegger comienza a contraponer el sí-mismo del Dasein propio a la identidad del yo de uno-mismo, a partir de circunscribir este último al término *mismidad*<sup>17</sup>. (Butierrez 2019:114)

A partir de esta consideración, el Dasein queda “reducido” como algo que está allí, en su carácter anti-predicativo, en su facticidad fatal abierto a las posibilidades, más afín al modo de ser de un ente cósmico.

Este sujeto ensimismado en su *mismidad*, está en el mundo como ser viviente, y esta última característica es no solo lo que definirá su existencialidad y su “concretud” sino la fatalidad como inevitabilidad de *su* relacionarse con el mundo. No hay, entonces, ser viviente en-sí mismo sin mundo lo que significa, por el principio de extensión, que no hay un yo aislado sin relacionarse con los/as otros/as. El ser viviente, entonces, y *a posteriori* de esta argumentación, no es un ente cósmico, sino que trasciende esa coseidad propia de los otros entes no vivientes y no humanos porque es un sí-mismo *en* relación con otros sí-mismos que no son él pero que son semejantes en su fenomenología existencial. Lo interesante es que esta *mismidad* que se está analizando, no funda una homogeneidad sino, por contrario, desde ella, habilita la heterogeneidad y diferencialidad. Todos/as somos uno/a pero lo somos en el modo de ser diferente.

## **Modos**

§064 La filosofía de la vida, al abordar la “concretud” del ser humano, hace hincapié en la *vida vivida* y no en su articulación con los fenómenos físicos, biológicos, químicos, etc., y si bien no los desconsidera, se aparta de esta mirada con la intención de profundizarla y trascenderla para cumplir con su objeto. Esta filosofía, se preocupa esencialmente no solo en saber qué es la *vida vivida* sino también los *modos* en que ella se expresa en la existencia del ser humano y en el curso de la vida.

Podemos entender al modo, o a los modos, como el conjunto de características que permiten singularizar alguna acción definiéndola. Los modos, no son naturales ni neutros, sino que son producciones y construcciones sociohistóricas cuyo objeto es orientar acciones y tener efectos prácticos. Toda *vida vivida* será resultado de un modo de vida que es resultado del curso de vida que lo generó.

Los modos de vida suelen estar relacionados al género, a la etnia, a la edad, a la condición social, etc., y cada una de estas dimensiones los definen, y si bien podemos agruparlos

---

<sup>17</sup> En el original.

por categorías definidas por estas dimensiones, se singularizarán en cada uno/a de nosotros/as por medio de nuestras acciones abonando la “concretud” a la que se hace referencia.

§065 Los vitalismos, desde sus orígenes, han tratado de aunar los principios biológicos con los filosóficos; por un lado, la naturaleza cambiante y que es siempre la misma –o al menos eso parece– y por el otro lado la historia y los fenómenos sociales que impactan en los modos de vida y en los modos de existencia. En estos dos ámbitos se discuten temas abordados por varios estudiosos entre los que encontramos a Hegel, Comte, Marx, Dilthey, Darwin, Spencer, Pasteur, Lamarck, etc. Todos buscan, cada cual, con su objetivo, la *naturaleza de la vida* y su despliegue en la historia y en la sociedad.

Por el lado de la biología, cabe destacar al evolucionismo de Lamarck y de Darwin. Esta teoría brinda un marco adecuado para entender la *adaptación* como clave para la sobrevivencia.

La vida posee en sí, la capacidad de adaptación a las condiciones cambiantes del ambiente. El ser humano, como entidad viviente, en su trayecto existencial, se va adaptando a las diferentes circunstancias que *su* historia y la historia en general, le propone. Sin esta capacidad de adaptación, la vida no puede alcanzar su óptimo. En este aspecto, cabe decir que la vida de las plantas, por ejemplo, son un indicador de adaptación muy eficaz.

Los vegetales no poseen medios de locomoción y están obligados a permanecer en un mismo lugar sin poder trasladarse como sí sucede con los animales. Ante condiciones ambientales hostiles, los vegetales son capaces de adaptarse incluso sacrificando parte de su organización. La biología nos enseña que hay árboles que resisten incendios forestales, cultivos que soportan sequías prolongadas, plantas y flores que permaneces inactivas durante muchos años como así también soportan inundaciones, heladas, etc., incluso se ha comprobado que semillas encontradas en enterratorios antiguos, no han perdido su capacidad de germinación.

Lo dicho nos indica que la vida es adaptación al medio, pero de entre todas las formas de vida, solo la del ser humano es capaz de decidir por su adaptación aprovechando las posibilidades brindadas por su entorno natural y su entorno social. No solo nos adaptamos a las condiciones climáticas desarrollando ciudades y mejores viviendas y alimentos, sino que también desarrollamos dispositivos y artefactos culturales que nos posibilitan mejorar nuestras condiciones de vida logrando mejor confort; los teléfonos, por ejemplo, son una de estas adaptaciones tecnológicas que permitieron mejorar –en este caso cuantitativamente– nuestra comunicación.

### **El vitalismo de Schopenhauer y Nietzsche**



§066 Durante el transcurso del siglo XIX, y de la mano de la razón moderna, la humanidad poseía un optimismo que hoy consideramos desmesurado. Orden y Progreso, descubrimiento de nuevos y eficaces medicamentos, el avance de la industria gracias a las máquinas de vapor, los nuevos medios de locomoción, la electricidad, etc., indicaban que la civilización europea principalmente, se había desarrollado hasta el punto que la hacía merecedora de una confianza exagerada. Si bien en el terreno científico-técnico podía observarse grandes avances, no era así en el tema social y político. Las revoluciones obreras de 1848 y, sobre todo, la Comuna de París en 1871, indicaban que no todo era un lecho de rosas con la modernidad. Los filósofos que ponían en duda al predominio de la razón, eran minoría. En el siglo XX, esta situación se invertirá.

§067 En el campo científico, el modelo positivista que suponía un progreso continuo de la ciencia, evidenciaba su insuficiencia; con el advenimiento de Einstein, el paradigma newtoniano se derrumbaba, la lógica simbólica creada por Frege en 1879 mostraba su inconsistencia desde los razonamientos lógicos de Bertrand Russel. El optimismo un poco romántico del siglo XIX, comienza a fracturarse cuando el archiduque Francisco Fernando es asesinado en la ciudad de Sarajevo el 28 de junio de 1914 dando inicio a la I Guerra Mundial. Con el tronar de los cañones, se disipa la *belle époque*. El siglo XX ponía en duda lo que era indudable en el siglo XIX.

Ante esta situación, se presentaron dos reacciones; la de aquellos/as que pensaban que el positivismo se podía recuperar redefiniéndolo creyendo en el modelo del Orden y Progreso. La Argentina, por ejemplo, se encontró enrolada en este grupo, sobre todo la elite agroexportadora y no tanto las clases populares. Aquellos/as que, por el contrario, no confiaban en la razón y sostenían que era la responsable de los problemas que creaba tales como la alienación de las masas, la situación de injusticia social, las profundas desigualdades económicas, etc., plantearían otras soluciones. Entre estos/as últimos/as se encuentran los/as vitalistas, los/as pacifistas y los/as teóricos/as de la Escuela de Frankfurt.

Los vitalismos –utilizo el plural porque si bien en la bibliografía utilizada para este trabajo aparece en singular, en realidad hay algunas diferencias que se plantean entre los autores– sostenían una postura filosófica que considera a la vida sostenida en los deseos, la situación concreta de los individuos, sus emociones, etc., lo que aquí he denominado la “concretud” a falta de un término mejor. Esta posición, según estos/as pensadores/as es más básica que la razón y surge de ella y no al contrario; es la vida la que genera la razón y no la razón a la vida. Por esta razón, la filosofía clásica, debía abandonar los métodos del racionalismo y dejar de buscar un conocimiento absoluto, definitivo y seguro al que consideran una ilusión creada por las necesidades vitales del individuo.

La filosofía vitalista, en términos generales, reconoce su origen en Arthur Schopenhauer que, como sabemos, sustituyó a la razón por su concepto de Voluntad como fundamento de la realidad y de la filosofía, pero será con Nietzsche que el vitalismo clásico cobrará mayor peso y densidad; este último filósofo, tendrá mucha influencia en el siglo XX. Con Henri Bergson, el vitalismo se nutrirá de elementos evolucionistas oponiéndose a la crítica de Nietzsche sobre todo en lo referido a la religión y a la moral proponiendo evitar el relativismo que implica la visión nietzscheana. En la corriente bergsoniana, pero con su particularidad, podemos enrolar a Ortega y Gasset que denomina *raciovitalismo* a su pensar.

§068 Si la vida se expresa en un devenir constante, significa que hay una dinámica permanente cambiante. La negación de esta dinámica, al estilo griego –la Flecha de Zenón–, se enfrenta al *abismo* que supone esta realidad.

El pensamiento racional occidental, siente una especie de terror irracional ante el cambio profundo y por eso busca esencias y substancias que le aseguren que algo permanece en lo que cambia apelando a la metafísica para que le proporcione cierta seguridad ante lo inevitable del cambio.

La concepción lineal del tiempo con una Creación desde el Génesis y una finalización con el Apocalipsis –el alfa y el omega– son funcionales a este terror.

Por el contrario, la mirada oriental, especialmente la hinduista y la china, entienden que, al existir una eternidad de raíz diferente a la cristiana, no hay ni principio ni final por lo que el *abismo* no existe, sino que lo que hay es un encadenamiento –el *samsara*– que es continuidad permanente. Schopenhauer y Nietzsche, advierten esta cuestión, pero será el segundo quien la exprese mejor con su idea del Eterno Retorno, tema que se desarrollará más adelante.

La creencia en un Dios inmutable y eterno le da a la humanidad occidental, la fantasía de lo permanente, del no cambio y esta ilusión, amortigua la angustia del existir.

§069 El vitalismo que encontramos en estos dos autores, es un vitalismo que recupera los instintos, las pasiones y las emociones por sobre el vitalismo biologicista. Desde esta perspectiva, el vitalismo nietzscheano es un antirracionalismo, y esta concepción se ve muy clara en su rechazo a Sócrates y su discípulo Platón. No hay un mundo de las ideas (*episteme*) y un mundo de los fenómenos (*doxa*); hay un solo mundo en donde convive Apolo –la razón, el orden, lo bello– y Dionisos –el caos, la pasión, el desorden–. Sócrates, al encumbrar a la razón y Eurípides al alejar al héroe de los seres humanos como surge en sus obras, destruyeron la tragedia griega original que proponía un equilibrio entre dos fuerzas representadas por Apolo y Dionisos. En *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche (2004) da cuenta, quizás sin saberlo, de un

modo de entender la vida, y por consiguiente un modo de fundar el vitalismo, que la razón socrática y el drama de Eurípides, no Sófocles, vendrá a socavar.

Lo que busca Nietzsche, es develar, descubrir, en el sentido del término griego *Aletheia*, el “disfraz” con que la razón encubre la realidad; en este mismo sentido, Schopenhauer nos hablará del Velo de Maya que nos dice que la realidad no puede ser captada tal cual es por los sentidos y por la conciencia, porque este Velo la recubre haciéndola sospechosa y por eso hay que dudar.

§070 La afirmación de la estabilidad permanente y la negación del devenir cambiante, impiden aceptar no solo el cambio histórico sino los propios cambios personales. Desde esta estabilidad surge la razón y su consecuencia: la verdad.

Estos dos conceptos contribuyen a dotar de cierta confianza al ser humano que puede enfrentar la vida armado con estos dos conceptos, pero su propio devenir y los inevitables acontecimientos que deberá enfrentar, le demuestran la futilidad de la razón y la estabilidad. La propuesta de Schopenhauer y la de Nietzsche, y quizás de los estoicos, los cínicos y los hinduistas, es aceptar el cambio y todo lo que él trae: dolor y placer, ambigüedad y seguridad, vida y muerte que aparecen pareados en una pareja dicotómica, tal como nos dice Nietzsche (2019) en la *Genealogía de la moral*. El gran acierto de este autor, es aceptar lo dicotómico, lo inverosímil, lo irracional e incorporarlo a sus análisis de la vida porque, finalmente, la vida es un cambio permanente.

### **Vida y tiempo (duración)**

§071 El análisis de la vida, presenta ciertas dificultades más metodológicas que teóricas. El primer inconveniente es que vivir es percibir, darse cuenta de que *estamos vivos/as*.

La vida, como objeto de estudio y análisis, posee una permanencia y actualidad de tal magnitud que supone algo así como una omnipresencia –su ubicuidad– que impide que la percibamos como percibimos lo que es externo a nosotros/as. Yo, como ser vivo y cognoscente, percibo y aprehendo la manzana que cuelga del árbol que está frente a mí justamente porque está *frente* a mí, es decir, ocupa un espacio que es mi exterior. Mi vida, en cambio, y hago énfasis en el adjetivo posesivo mí, no es externa, sino que es interna, está en mí interior y yo soy ella en esa *mismidad*. Mi vida trasciende mi interioridad ya que me permite actuar sobre el mundo exterior.

§072 Una de las principales características de la vida, entendida ahora como *mi* vida, es su capacidad de producir acciones en el exterior. Todo lo que soy y lo que hago es posible porque “poseo” vida desde una perspectiva diferente a como poseo un automóvil, y la diferencia está

que el automóvil es una cosa en tanto que la vida no lo es. Cuando digo “mi vida”, digo algo diferente que cuando digo “mi heladera”; es así, entonces, que la primera dificultad que se nos presente en el análisis de la vida, estriba en que estamos vivos/as lo que puede conferir a todo el posterior análisis, de un solipsismo porque no podemos trascender, con nuestro pensar, el hecho de estar vivos/as.

El segundo punto de dificultad estriba en que la vida se expresa en una *duración*, clave de su temporalidad. La vida se explaya, fluye en el tiempo conformándolo. Seguramente podemos pensar que el tiempo puede existir sin vida, pero, de ser así, ¿quién lo sabría? Esta diferencia, quizás ontológica y fundacional, nos permite decir que el tiempo es porque *hay* vida que es uno de los aspectos que nos legó Henri Bergson. Sin la vida, es probable que haya tiempo, pero nadie lo podría demostrar con lo cual ¿de que serviría la existencia del tiempo si no hay entidades vivas que lo capten? La vida se despliega en una *dinámica temporal* que nos permite decir que se va haciendo a sí misma en-el-tiempo.

Las dos dificultades mencionadas, el hecho de estar vivos/as y la duración (*duréé*) nos oponen un obstáculo y una resistencia a la facilidad de su análisis haciendolo un poco más difícil que otros.

Yo puedo analizar eficazmente la ontología incluso la metafísica porque ellas aparecen “separadas” de mí, pero esto no sucede con la vida. Ella está ahí mientras yo la pretendo analizar. Primero estoy vivo/a, luego existo como ser viviente, y porque estoy vivo/a y existo, tengo una conciencia cognoscente que me permite analizar tal complejidad.

§073 Los vitalismos han sido modos que devienen criticando a la Ilustración. No entienden la vida como una Creación Divina portadora de una teleología asociada a una especie de destino (*Moirá*) vital independiente de las decisiones del ser viviente. Plantearon un modo de análisis que iba, y va, en contra de la razón moderna que concibe a la vida desde una perspectiva mecanicista a veces con consideraciones evolutivas y a veces independiente, como dotada de una fuerza vital que hace que la vida sea.

Más allá de las consideraciones que podamos hacer, lo cierto es que los vitalismos y los/as vitalistas, se animaron a enfrentar y criticar la ideología hegemónica que, a partir de consideraciones evolucionistas, desembocaron en racismos que justificaban ciertos “tipos” de vida como superiores y como inferiores. Por el contrario, los vitalismos, especialmente Nietzsche, solo consideraban la vida como expresión de una voluntad que, si bien tiene relación con la idea de fuerza vital, nos permite trascenderla. Será a partir de estos fundamentos que, en el siglo XX, el estudio de la vida podrá ser continuado por la filosofía y por las ciencias sociales.

## **Salud y Enfermedad. Otro dualismo**

§074 Con el impulso modernizador y los logros obtenidos de la experimentación en laboratorios, las ciencias llamadas “duras” –nombre extremadamente impropio– se van imponiendo como el único modo eficaz de estudiar la vida y sus problemas, es decir, lo que afecta directamente la vida y que es la enfermedad.

Si la vida es una cosa que se posee, su antagonismo no será la muerte como indica la lógica, sino la enfermedad; un nuevo dualismo se inaugura ya no de la mano de mente-materia, alma-cuerpo sino salud-enfermedad. Hacia mitad del siglo XX, esta dualidad comenzará a ser puesta en duda. Habrá un renovado interés por la fisiología para que pueda *explicar* la patología.

§075 Como la razón es funcional a la producción de datos, y el desarrollo tecnológico superó al teórico, estas ciencias se sostenían, casi con exclusividad, en la producción e interpretación de datos más o menos sutiles, más o menos groseros sacrificando la especulación teórica que pudiera suplir lo que los datos no podían.

La producción de datos tiene la ventaja de que se pueden atesorar, es decir, configurar cuadros, curvas, gráficos, comparaciones, etc., que son todos instrumentos de conocimiento. Los primeros datos que se recopilan –vuelvo a llamar la atención sobre el cuadro de Rembrandt “La lección de anatomía del Dr. Tulp”– no son paradójicamente sobre salud propiamente dicha sino sobre la enfermedad y, como había y quizás aún haya, una mirada externa de lo que es la vida, se relacionó muy rápidamente la salud, es decir, la “ausencia” de enfermedad, como el estado normal y preferible, y a la enfermedad como “ausencia” de salud y por ende anormal. Las personas enfermas poseían una característica que otros no poseían. La estadística, como nos podemos imaginar, también fue funcional a este esquema de dualidad.

...el estudio científico de los casos patológicos se convierte en un momento indispensable para toda investigación de las leyes del estado normal. (Canguilhem 1986:28)

§076 Para la ciencia médica moderna, la vida se define casi con exclusividad como el estado de salud que equivale al estado *normal*. Contrario a esta normalidad, está lo *anormal* que es lo patológico en el lenguaje de Canguilhem (1986). Lo patológico es la enfermedad. Ahora bien, la enfermedad ¿forma parte de la vida o es otra cosa? ¿no es acaso el ser viviente el que se enferma?

Gracias a la mirada sostenida en datos cuantitativos, se tiñó casi todo el modo de abordar el estudio de la vida, sostenido en datos; altura, peso, color de pelo, ancho de nariz, color de piel, etc., incluso se llegó a sostener, como lo hizo Cesar Lombroso (1943), que las características físicas definían la delincuencia y ciertos modos de conducta. Al estar basada en datos de orden cuantitativo, la mirada sobre la vida se deposita, casi con exclusividad, en su aspecto externo y la extrapolación con la conducta surge como una consecuencia casi obligada

lo que puede conducir a errores epistemológicos y metodológicos. Esta mirada es funcional a la creación de dispositivos raciales que se sostienen en estos aspectos externos y justificaron la dominación colonial. Si la vida va a ser entendida a partir de las medidas antropométricas ¿Cuál es el baremo que se utiliza y quien lo define?

Las extremas diversidades del ser humano, no eran comprendidas a partir de la diversidad propiamente dicha, sino desde la diferencia, ideología funcional a un modo de disciplinamiento social. El cuantitativismo en biología, no fue ni es neutro; posee intereses, quizás nunca pensados por los propios cuantitativistas, que son funcionales más al poder que al saber propiamente dicho.

La mirada dualista que opone polos equidistantes ejemplificados en salud-enfermedad no logra captar lo que es la vida sino encerrarla en ese eje equidistante.

§077 Esta nueva mirada dualista entiende que lo normal es lo regular; es, si se me permite el ejemplo, como una línea recta que no sufre alteraciones o una onda perfecta; normalidad y ausencia de alteraciones, incluso menores, se parearán para sostener esta mirada dualista. Por el contrario, lo patológico y anormal, será todo aquello que venga a perturbar la “perfección” expresada en esta línea o en esas ondas. Comprender la vida como una línea recta perfecta es, a todas luces, un error de apreciación.

La salud es la vida silenciosa de los órganos. La enfermedad perturba este silencio. A partir de esta concepción, lo normal será resultado de la aplicación estadística modal transformándose en un juicio de valor sostenido en esta aplicación estadística; pero no solo es eso sino que, por motivos propios de cada organización, la estadística modal se nutre de valores ideológicos reforzando el sentido de normal y fortaleciendo la separación con lo patológico para, finalmente, configurar un sistema de exclusión sostenido en una ausencia; lo normal está completo en el silencio de los órganos en tanto que lo patológico no posee lo que sí posee lo normal y que es la salud.

§078 La vida nos hace saber que ella está y el modo de corroborarlo es por medio de las sensaciones. Nosotros/as no percibimos que tenemos estómago y aparato digestivo hasta que tenemos hambre o nos duele la panza. Como la vida se materializa en *un cuerpo* que tiene la capacidad de sentir, la conciencia decodifica esas sensaciones y percibimos, en consecuencia, que tenemos un cuerpo y que este es la sede de sensaciones.

Estas sensaciones pueden ser placenteras, displacenteras o neutras impugnando la idea de salud y enfermedad como lo de normal y anormal. La diabetes, por ejemplo, es una enfermedad sistémica, progresiva, incurable y mortal y no produce síntomas por sí misma. Si no fuera por el análisis de glucosa en sangre o algún otro método, no sabríamos de esta

enfermedad hasta muy tarde en donde el deterioro que ha producido es visible. La ausencia de síntomas, el silencio de los órganos, no parece ser un criterio muy eficaz en algunos casos.

La mirada dicotómica de la vida, que aquí se pone en cuestión, no nos permite comprender toda la complejidad de la vida y la reduce a un esquema bipolar ejemplificada en salud-enfermedad, normal-anormal. ¿Cuán sano estoy con el tratamiento adecuado? ¿Cuán enfermo estoy sin el tratamiento? Si tengo una infección y tomo el medicamento adecuado ¿estoy sano o estoy enfermo? ¿estoy sanando? Esta son algunas de las cuestiones, a las que se podrían sumar muchísimas más, que provienen de la biología que estudia este fenómeno hasta en sus mínimas expresiones.

Si tomamos las premisas modernas racionalistas junto con la eficacia de los procedimientos de laboratorio para comprobar hipótesis antes que hacer descubrimientos y le sumamos la proliferación de datos, la estadística, la matemática y cierta omnipotencia de un tipo de saber, surgirá un paradigma que tenga al *orden* como núcleo; y todo orden se define por sus normas. Desde estas normas construidas socialmente, se instalará un *paradigma clínico* que dispondrá casi con exclusividad del saber sobre la vida; la valoración normativa se esconde en la supuesta objetividad de la descripción dotando a la fisiología de una capacidad explicativa que es la que la medicina busca.

El ser viviente, entonces, es tratado como un ser sujetado a las normas que ese mismo paradigma designa instituyendo dispositivos higienistas que enmarcaran la vida según estas normas; el tabaco produce cáncer, hay que beber dos litros de agua por día, bajar la ingesta de azúcar y de sal, etc., y si bien muchos de estos procedimientos han demostrado su eficacia para el alargamiento de la vida, esconden en su interior, un modo *disciplinario* de vivir. La ciencia médica se transforma, en consecuencia, en un dispositivo disciplinario abonando las concepciones de la anatomopolítica y de la biopolítica preocupándose más por el recto vivir que por su calidad. Cuando analicemos el tema de la longevidad más adelante, retomaremos estas ideas.

§079 La vida ha sido domesticada por las normas objetivas provenientes de un paradigma dual que no se reconoce como tal que, sustentado en datos susceptibles de ser medidos estadísticamente, indicarán un estado de normalidad y uno antagónico de anormalidad. La pregunta que nos podemos hacer desde las ciencias sociales es si el sistema produjo el paradigma o este es resultado de condiciones sociales, pero esta pregunta es también dicotómica encerrada en dos opciones. Deberíamos pensar, en consecuencia, que la reducción bipolar solo es un indicador no muy poderoso para indicarnos la trama y la textura de los fenómenos sociales.

La normalidad no se definirá, entonces, por un conjunto de normas sino por la capacidad de instaurarlas lo que nos vincula, nuevamente, con el tema del poder. La vida, entonces, está “apresada” en una disputa entre dos polos de un eje que dicta cómo se debe vivir y como no se debe vivir. No será casual que esta dicotomía se exprese claramente en los modos de vida de la elite y de las clases populares y sus correspondientes estados de salud, enfermedad y esperanza de vida. Cabría estudiar de una manera sistemática, si la esperanza de vida no se sostiene también, antes que en las condiciones de salud y de enfermedad, en las condiciones materiales de existencia origen de la salud y de la enfermedad. ¿Las clases populares se enferman más porque tienen vedado los accesos al mejoramiento de la calidad de vida o por su condición natural? ¿Las clases altas se enferman menos porque tienen mejor acceso a los servicios de salud o por su condición natural? Puesto de esta manera, se puede ver claramente que salud y enfermedad pueden estar relacionadas con factores extrabiológicos resultado de la historia.

§080 La vida, en términos generales y en el campo de la medicina, es paralela a la salud y la salud se define por un criterio estadístico de normalidad.

La medicina moderna, sustentada en datos observados, ordenados e interpretados desde un marco racional, ha hecho foco en la enfermedad antes que en la vida propiamente dicha y es lógico que así sea porque, de lo que se trata, es de curar y prolongar la vida. La “solución técnica” es la que prima. Todo lo que se aparte de una normalidad establecida estadísticamente será considerado patológico.

Llama la atención que la palabra normalidad tenga la misma raíz que norma, lo que quiere decir, en este caso, que lo normal es lo normado o lo que responde a una o varias normas. Si esta argumentación es correcta, quiere decir que el mismo concepto de salud y enfermedad es una constitución normativa.

Esta consideración normativa de la vida no solo se descarga en el cuerpo de los vivientes, sino que impacta en su *zoé* dando lugar a la *biopolítica*.

La vida pasa, por imperio de la ciencia racional, a ser normada instituyendo la dicotomía salud-enfermedad desatando procedimientos técnicos tendientes a curar la enfermedad o a enmarcarla y dirigirla (ortopedia Cfr. Foucault 2002) para *reestablecer* lo que está alterado, fuera de la norma. Para los estudiosos del poder, no le es extraña esta relación entre normatividad, *biopolítica* y dominación y es un ejemplo de que el estudio de la vida la trasciende. Ya hemos mencionado temas paralelos al principal que surgen a consecuencia de la analítica utilizada. La vida, como estamos sosteniendo, trasciende su posible definición.

§081 Uno de los efectos que produce la mirada dicotómica afín a la normatización de la vida, es un sujeto inexistente. El sujeto que propone esta mirada, no existe, es un Tipo Ideal inhallable



en la realidad porque todos/as de alguna manera, no respondemos al patrón normado por la estadística ¿Cuál es la altura normal de un hombre y de una mujer? ¿Cuál es el peso que tiene que tener un niño o una niña a los seis años? ¿es el mismo peso en Alaska o en Uganda? Si tengo estrabismo ¿estoy enfermo? La normalidad, en consecuencia, es un *ideal* que responde al sistema normativo que se impone al ser viviente. El canon estético occidental urbano es un ejemplo. Rubio/a, ojos claros, atlético/a, configura un cuerpo joven no solo sano sino bello. Estos modelos se imponen en la sociedad produciendo situaciones de violencia simbólica. En el caso específico del envejecimiento, las consideraciones negativas hacia las personas mayores (ancianismo) se sustentan en que lo viejo siempre es negativo abonando el modelo deficitario de la vejez. Si el paradigma oficial supone un cuerpo joven, atlético, de raza blanca, de ojos claros, etc., todo lo que se aleje de ese modelo artificial, será catalogado como negativo o incluso anormal. Las consideraciones raciales que imperaban –y quizás aún imperen– en nuestro país en el siglo XIX y en el siglo XX, se sustentaban en una visión de estas características. El modelo corporal europeo rechazaba el modelo corporal indígena negándole hasta su humanidad.

Lo interesante de esta mirada no es ya la vida en sí misma sino el efecto de la organización social sobre los cuerpos. Desde la instauración de la norma clínica-higienista, con su modelo Ideal, se implementan dispositivos disciplinadores de los cuerpos que no los dejan actuar según instinto y comodidad, ahora la conducta buscada es obedecer a esos dispositivos; el régimen militar, el régimen carcelario, los usos de las juventudes, etc., son solo algunos de los ejemplos que se pueden mencionar para ilustrar como se disciplinan los cuerpos para ciertos trabajos. Hasta hace muy pocos años en los países industrializados, los cuerpos eran entrenados para la fábrica y para la ciudad. La película *Tiempos Modernos* de Charles Chaplin, nos muestra un poco en broma, un poco en serio, el intento del poder fabril, no solo de controlar “todo” el tiempo, sino disciplinar el cuerpo para que este se vuelva dócil y eficaz para la producción manufacturera.

§082 Con la modernidad racionalista, se instaurará una manera de entender la realidad del cosmos que tendrá a la matemática, a la física y a la química como norte rector. Todo lo que sea medible y cuantificable tendrá mayor realidad que lo que no se puede medir. Desde esta mirada se instauro lo normal que deviene de la apreciación estadística basada en datos, aunque estos datos no reflejen la realidad, sino que tan solo es un modo, quizás reducido, de acercarse a ella.

La medicina que surge de esta mirada relacionará en primer lugar la enfermedad y no a la salud como primer paso del arte médico. Se tratará de reestablecer la norma que la enfermedad transgredió y de este presupuesto surgirá el *paradigma inmunológico*.

La salud y la vida es una *constante estadística* que solo es apreciable cuando surge la enfermedad –lo patológico en términos de Canguilhem– que pone en tensión la normalidad. La vida, entonces, se *oculta detrás* del paradigma normativo y es considerada “lo normal” impidiendo ver que ella misma es la que engendra, por decir así, la enfermedad porque solo se enferma quien tiene vida siendo la enfermedad, en consecuencia, producto de ella misma por más que haya factores externos que intervengan en este proceso. Para estar enfermo/a, primero hay que estar vivo/a.

Para la mirada que se propone en este trabajo, no hay una línea que va desde el polo salud-vida hacia un extremo definido por enfermedad-muerte, sino que, tanto un polo como el otro, están *integrados* en un solo y único concepto que llamamos vida.

Finalmente, cabe decir, que si estamos enfermos/as no significa que no estemos vivos/as; podemos enfermarnos gravemente y permanecer con vida hasta el momento del óbito.

### **La vida como misterio**

§083 El marco científico para el estudio de la vida regido, como se viene diciendo, por el paradigma racional, la constituirá como un *problema* y esto es, según este trabajo, un desacierto teórico porque la vida, antes que un problema es un misterio.

La vida se transforma en problema cuando la analizamos por fuera de ella misma, como si fuera una cosa ajena al pensamiento; este se sitúa *sobre* ella siendo este proceder totalmente inconveniente para comprenderla. Lo que podemos preguntarnos es si el conocimiento es una función de la vida o del vivir; todo parece indicar que es del vivir antes que de la vida porque, si la vida es un misterio, el conocimiento también debería serlo, pero, como muy bien afirma la gnoseología y la sociología del conocimiento, sabemos algo de él como para que no sea un misterio.

La relación que se establece entre vida y conocimiento es extremadamente compleja porque es abordable desde la vida misma pero también desde el conocimiento; sin embargo, más allá de esta suposición, lo cierto es que, para conocer, debo primero estar vivo/a pero, como la vida *fluye en un devenir temporal* transformándose en acción (el verbo) *la vida es vivir*, y en este vivir, como procedimiento técnico que incluye acciones materiales cuyo objetivo es lograr continuar vivo/a, se *necesita* de saberes útiles y eficaces para lograrlo. La primacía, por decir así, es de la vida *zoé* que, para consolidarse en el medio, precisa adquirir saberes útiles. De esta manera, hay una relación muy íntima entre vida-vivir y saberes de vida que, si bien pueden ser explicados y estudiados científicamente, hay otros saberes, que son los denominados “saberes de la vida” que no son tan fácilmente enmarcables en esos paradigmas.

Un tema que nos debe interesar es la comprensión del fenómeno del fluir existencial que se manifiesta en un curso de vida porque es a partir de este fluir, sostén de la existencia, que se aprenden estos saberes muchos de los cuales vienen siendo arrastrados desde antaño, pero se van resignificando con la actualización de los tiempos.

Durante el curso de nuestra vida, necesitaremos aprender determinados saberes prácticos, pero también simbólicos sobre el quehacer diario mucho más ligados a la vida cotidiana. Los protocolos de la mesa, de la higiene, sociales, urbanos, son aprendidos en el curso de una vida junto con otros comportamientos y transiciones normadas. Es este “orden” social, la clave para entender una parte de la vida en sociedad.

Entender la vida como un problema es aceptar que hay algo que la trasciende que es la solución de ese problema y, como se viene diciendo, la vida no puede ser abordada en su totalidad por el conocimiento porque este forma parte de ella, y como la vida ha sido tratada como un problema, es que el saber hace foco, por decir así, en la enfermedad –que no es un misterio sino un problema– y en el desvío de la norma que en la vida misma. Ya hemos comentado que la vida, desde el paradigma racional científico, es el “silencio” de los órganos y que lo patológico, en consecuencia, es la “voz” del cuerpo enfermo que se manifiesta en el síntoma lo que puede configurar que hay un error en el sentido de que el síntoma nos indica que la vida está siendo sometida a algún tipo de presión. La “voz” y el error, sin embargo, es lo propio de la vida porque si aceptamos que lo único que no cambia es que cambiamos permanentemente hasta el día que fallezamos, la posibilidad estadística de que haya errores en nuestro devenir existencial es concreta, y como el error y la “voz” son susceptibles de ser medidos e interpretados en una teoría, la creencia en el problema se refuerza.

El misterio, por su lado, es lo incomprensible, lo inexplicable y, por estas razones, es muy difícil precisarlo. En un esquema positivista sostenido en datos, el misterio es un poco aborrecible por su difícil abordaje en tanto que el problema permite ser resuelto y satisfacer la necesidad humana de conocer lo que nos pasa.

Lo característico del misterio no es solo su incomprensibilidad sino la conciencia de esa incomprensibilidad; nuestro conocimiento nos indica que, efectivamente, hay “algo” que es inexplicable *desde* nuestro saber, pero “sabemos” que ese “algo” es, aunque sea inexplicable. La imposibilidad de explicar el misterio se debe, también a su inagotabilidad porque, como no podemos saber bien qué es sino solo que es, nunca estamos seguros de cuáles serán sus contornos, sus sentidos –si los tiene–, etc. Esta inagotabilidad vigoriza lo misterioso del misterio.

La vida se transforma en problema cuando la analizamos por fuera de ella misma, cuando, en vez de analizar el misterio de la vida, analizamos y queremos conocer qué produce la vida, es decir, lo viviente.

El producto de la vida o mejor dicho el producto que genera, lo definimos como “eso” que vive, que “está vivo/a”. Acá la complejidad se expresa en el *verbo vinculante*.

Para que una oración tenga sentido predicativo, es decir, “diga algo”, tiene que existir una relación entre el sujeto y el predicado y esta relación la expresa la cópula. Cuando dije que la vida produce lo que “está” vivo/a, el verbo *estar* es ese vínculo misterioso que relaciona la vida como *potencia* del vivir con lo vivo como *acto vivificador*. El ser viviente es “eso que está vivo/a”, sí puede ser un problema y cómo tal es abordado por la ciencia, pero lo que dio origen a ese ser que “está vivo/a”, sigue siendo un misterio.

El problema del pensar la vida se complica aún más porque quien piensa, “está vivo/a” lo que significa, según Dilthey y Canguilhem ya veremos que la vida *antecede*, es *ex ante* al pensamiento y este no es ni más ni menos que un producto no ya de la vida sino del proceso del vivir del sujeto viviente que se concreta en su existir personalísimo, y que, como ya se sospecha, se enmarca en su curso de vida.

### **Devenir, cambio y adaptación**

§084 El análisis que estamos haciendo de la vida no puede menos que incluir, desde una perspectiva bergsoniana, el *devenir*. Esta palabra contiene, según el diccionario en línea, dos acepciones:

- a. Llegar a ser o convertirse.
- b. Sobrevenir, acaecer.

Las dos acepciones son útiles y funcionales a mi argumentación.

§085 Por un lado, la vida como “fuerza” dinámica *tiende* hacia el futuro, y en él ella está en una combinación de acto y potencia; acto porque *ya es* presente y potencia porque *ese* presente será en breve futuro. Retomo aquí a Aristóteles cuando afirma que la vida es el paso de la potencia al acto.

Esta tendencia hacia el futuro es una tendencia activa en el sentido que cobija y alberga lo que llegará a ser y que aún no es. Un estudiante de 3º grado, por ejemplo, no es un estudiante de 4º y solo lo será una vez finalizado el 3º. Esta primera acepción del término devenir es muy interesante a nuestro planteo porque “encierra”, si se me permite, una clave de todo lo que estamos analizando. Si, en nuestro ejemplo, el paso del 3º grado (potencia) al 4º grado (acto) es posible por el ejercicio del devenir, eso quiere decir que el devenir *implica* cambio; ahora bien ¿es una implicancia necesaria?

Una primera aproximación diría que no, que puede haber un devenir que suponga una estática. Una roca sigue siendo roca a través de milenios, pero esta primera aproximación es un

error: la roca donde estoy sentado fue, antes de ser roca, una montaña y antes, posiblemente, haya sido parte de una estrella. El devenir, entonces, implica *necesariamente* cambio lo que nos lleva a analizar el proceso de *adaptación* que supone la vida.

La vida implica una *inestabilidad* tanto como *estabilidad*, y es en el juego y tensión entre estas dos dimensiones en que se *produce*, y al producirse, crea sus propias condiciones de producción. La *estabilidad* le permite enraizarse en un tiempo y en un lugar en tanto que la *inestabilidad* es un *resultado adaptativo* al devenir temporal. El futuro que anida en el devenir, contiene la clave del cambio y la adaptación que se encuentran ancladas en el pasado.

Finalmente, lo que nos queda es una *cadena* de enlaces entre potencias y actos que es una de las claves del misterio de la vida. Sin embargo, y como para complejizar aún más la cuestión, el cambio, si bien existe, tiene un “germen” de estabilidad transitoria que permite que haya efectivamente adaptación. Si la estabilidad fuera permanente, no habría necesidad de ningún cambio, pero como es inestable, el cambio se transforma en una “táctica” para el vivir.

La adaptación es lo *estable* del cambio porque permite que este se arraigue en la realidad de la vida y le sea funcional.

La vida, entonces, es este “juego” del devenir propiciante del cambio con estabilidad que posee, paradójicamente, fecha de vencimiento.

### **Repetición-remedo. El Eterno Retorno**

§086 Lo interesante de la analítica del cambio como dimensión necesaria de y para la vida, es que nos conduce a la posibilidad de repetición. En este aspecto, hablo de posibilidad en términos matemáticos y estadísticos cuya forma correcta de nombrarla es probabilidad.

La probabilidad matemática es un cálculo que se realiza y que evalúa las posibilidades reales, resultado de esos cálculos, que existen de que algo suceda cuando interviene el azar. Si el cambio es lo único que no cambia en el devenir temporal, es posible pensar, como lo ha hecho Nietzsche, de que, en algún momento, la probabilidad de que algo se repita, se torna muy grande.

El planteamiento de Nietzsche es sencillo; los sucesos, por más variables que puedan ser, son finitos; pero se desarrollan, fluyen diríamos aquí, en un tiempo que es infinito. Las probabilidades de que se repitan son tan grandes que nos brindan una certeza.

¡Mira, continué diciendo, este instante! Desde este portón llamado Instante corre hacia atrás una calle larga, eterna: a nuestras espaldas yace una eternidad. Cada una de las cosas que pueden correr, ¿no tendrá que haber recorrido ya alguna vez esa calle? Cada una de las cosas que pueden ocurrir, ¿no tendrá que haber ocurrido, haber sido hecha, haber

transcurrido ya alguna vez? Y si todo ha existido ya: ¿qué piensas tú, enano<sup>18</sup>, de este instante? ¿No tendrá también este portón que haber existido ya? ¿Y no están todas las cosas anudadas con fuerza, de modo que este instante arrastra tras sí todas las cosas venideras? ¿Por lo tanto incluso a sí mismo? Pues cada una de las cosas que pueden correr: ¡también por esa larga calle hacia adelante tiene que volver a correr una vez más! Y esa araña que se arrastra con lentitud a la luz de la luna, y esa misma luz de la luna, y yo y tú, cuchicheando ambos junto a este portón, cuchicheando de cosas eternas ¿no tenemos todos nosotros que haber existido ya? y venir de nuevo y correr por aquella otra calle, hacia adelante, delante de nosotros, por esa larga, horrenda calle ¿no tenemos que retornar eternamente? (Nietzsche s/d: 96/7)

341. *Peso formidable*: ¿Cómo te sentirías si un día o una noche un demonio se deslizara furtivamente en la más solitaria de tus soledades y te dijera: “Esta vida, tal como la estás viviendo ahora y tal como la has vivido deberás vivirla otra vez y aún innumerables veces, y no habrá en ella nunca nada nuevo, sino que cada dolor y cada placer, cada pensamiento y cada suspiro y todo lo indeciblemente pequeño y grande de tu vida deberá volver a ti, y todo en el mismo orden y la misma secuencia e incluso también esta araña y esta luz de la luna entre los árboles, e incluso también este instante y yo mismo. ¡El eterno reloj de arena de la existencia se invertirá siempre de nuevo y tú con él, pequeña partícula de polvo! (Nietzsche 1984:166)

“A nuestras espaldas, yace una eternidad” nos dice el filósofo alemán y en esa eternidad, ha acontecido todo lo que debía acontecer, y todo lo que ha acontecido está “anudado con fuerza” de modo tal que el instante preciso ya ha acontecido y es consecuencia de un proceso de arrastre que ya ocurrió en algún momento de la eternidad y será arrastrado por las “cosas venideras”, incluso “a sí mismo”. La vida que estamos viviendo, nos dice en *La gaya ciencia*, ya la hemos vivido y será nuevamente vivida y no habrá en ella nada nuevo. Somos, nos dirá finalmente, una “pequeña partícula de polvo” de un reloj de arena de la existencia que se invierte eternamente en un ciclo sin fin.

Lo que no advierte Nietzsche es que, incluso aceptando el “eterno retorno”, nunca pueden repetirse los eventos sencillamente porque ya han sido, lo que nos lleva a pensar que el nuevo evento, si bien igual que el evento del pasado, al no ser ya pasado y ser presente, no puede considerarse *el mismo* evento, y esto sucede, sencillamente, porque somos seres que nos hemos socializado en una concepción del tiempo lineal que nos impide comprender que el tiempo es repetitivo. Si aceptamos la linealidad del tiempo, un Génesis iniciador de la vida y un Armagedón como combate final entre el bien y el mal, todo lo que acontece puede reconocer un origen en un pasado, pero se diferencia de él por el presente, aunque, como dice el Eclesiastés:

“9. ¿Qué es lo que fue? Lo mismo será. ¿Qué es lo que ha sido hecho? Lo mismo se hará; y nada hay nuevo bajo el sol.

---

<sup>18</sup> Este enano, es el interlocutor de Zaratustra y representa el “espíritu de la pesadez” y es el tiempo destructor y aniquilador.

Para las concepciones orientales y algunas de Mesoamérica, el concepto del “eterno retorno” es más creíble porque su concepción del tiempo no es lineal sino circular. La rueda brahmánica con su repetición constante y la concepción cósmica estelar náhuatl que veía en el movimiento de las estrellas un ciclo eterno, nos indica que pensaban que todo se repetía de forma eterna. En las culturas mesoamericanas, la mecánica celeste con sus ciclos de repeticiones, permitía comprender el presente porque, al repetirse la posición de las estrellas en el firmamento, igualmente, deberían repetirse los mismos fenómenos en la tierra<sup>19</sup>.

§087 La teoría evolucionista nos muestra un ejemplo de como la repetición lleva en sí el germen del cambio porque este predomina sobre la estabilidad.

Como se dijera en el párrafo anterior, la repetición *exactamente igual* solo puede ser considerada a nivel teórico ya que el propio devenir impugna la estabilidad, es decir, una *repetición inalterable*; lo que ocurre, siguiendo el paradigma evolucionista, es que en la repetición hay *pequeñas alteraciones adaptativas* al contexto que le imprimen a la repetición una porción de cambio que, acumuladas y arrastradas en el tiempo, impactan en la vida transformándola. Desde esta mirada, y siendo estricto con el lenguaje, no habría, entonces, repetición sino tan solo una especie de *remedo* de repetición que admite pequeñísimos cambios. Sin embargo, si lo único que no cambia es el cambio, tal como se argumentó, es preciso admitir que sí hay estabilidad y esta está definida por la permanencia del cambio y por el devenir. Tenemos, entonces, una complicación *cuasi* lógica: por un lado, tenemos el “eterno retorno” que nos indica que como las cosas y las acciones que se pueden dar en el cosmos son finitas pero el tiempo es eterno, la probabilidad de que las cosas y las acciones se puedan repetir es concreta, por el otro lado tenemos que, en realidad, no hay tal “eterno retorno” y repetición exacta porque es imposible que se dé lógicamente ya que lo que se dio en el pasado quedó en el pasado y lo que hay en el presente, si bien puede parecernos igual, no lo es por las razones que se acaban de dar. El fenómeno que se da en el presente, no es igual al que se dio no solo por las razones temporales sino porque se ha impregnado de un cambio que es lo que permite la evolución. La tarea de la vida, dirá Deleuze será “...hacer coexistir todas las repeticiones en un espacio donde se distribuye la diferencia” (Deleuze 1999:16).

Para que algo se repita, entonces, es imprescindible que haya una generalidad que trascienda los casos liberando al concepto de repetición de su sentido habitual. Aceptamos que la primavera ha llegado porque, tal como sucedió, las plantas vuelven a florecer más o menos – esta es la clave– como antaño.

---

<sup>19</sup> Cfr: Todorov, Tzvetan (1987). *La conquista de América. El problema del otro*. Siglo XXI.

## El tiempo y la vida. La *durée*

§088 Henri Bergson fue un formidable filósofo que logro el premio Nobel de literatura en el año 1927, el mismo año que Heidegger publica *Ser y Tiempo*.

Filósofo enrolado en las filas del vitalismo, Bergson nos deja su concepto de *durée* que entendemos como duración. En aquellos años, Bergson se sentía influido fuertemente por las teorías mecanicistas de Herbert Spencer (1820-1903) en donde su concepción del tiempo respondía a ese paradigma físico mecanicista. Bergson entiende que esa forma de entender el tiempo no contempla la duración, que le faltaba a la concepción científica, la *perduración* del tiempo que es un modo de entenderlo totalmente diferente. La clásica concepción física del tiempo, elimina la duración fijándolo en el instante lo que, lógicamente, supone un error porque un tiempo fijo, no es tiempo. En este caso, creo encontrar cierto eco heredado de la flecha de Zenón en las apreciaciones físicas que se hace de *un* tiempo antes que *del* tiempo.

Al rechazar la idea del tiempo tal como la entendía la física de aquellos años, Bergson propone su propia idea en relación a la duración. Este concepto entiende que hay *algo* así como una *consistencia* que la idea tradicional de tiempo no posee. La *durée es el tiempo* entendido como un *movimiento irreductible* a sus instantes. A partir de esta consideración, habrá que repensar el tiempo y el movimiento, sin pasar por el espacio; este es el gran aporte que hace Bergson y que, como se puede apreciar, trasciende a la física clásica.

El modo de captar la duración es entenderla como la forma que toma la sucesión de nuestros estados de conciencia cuando el yo se deja fluir, cuando se abstiene de separar el estado actual con el anterior. Apelando a la inmediatez sin relacionarla con el instante pasado, no podemos entender lo que es la duración. Cuando escuchamos una melodía, incorporamos el ritmo y los silencios—el tiempo— en su comprensión. En una melodía están *integrados* los instantes —las notas, los silencios, el ritmo, la ejecución, la interpretación, etc.— en un solo producto que es esa misma melodía. La separación que intenta hacer la física clásica de los instantes como entidades aisladas del tiempo, en realidad, al impedir la comprensión de la duración, aniquila el tiempo. Vuelvo a traer el ejemplo de la flecha de Zenón que impugna la idea de movimiento; para el griego, la flecha no se mueve y, sin embargo, impacta en el blanco. Volviendo al ejemplo del sonido, cuando una cuerda es pulsada, emite un sonido que no se disipa en el instante, sino que *dura* lo que dura su vibración.

§089 La idea de tiempo abordada desde la razón no puede captar el tiempo *como* duración.

La razón tiende a teñir todo con su solipsismo y, desde ella, es incomprendible la eternidad. Esta razón se convertirá en instrumento del pensamiento y encontrará en los datos una base para erigir un edificio científico en donde se contengan esos datos y así poderlos medir.



Todo este andamiaje conceptual impide captar la duración del tiempo que, al ser sometido a medición, se desvanece. Cuando el tiempo queda atrapado en la maquinaria del reloj, no sólo se mecaniza, sino que pierde ese *plus* de consistencia que es la duración.

La *dureé* es el tiempo y es más que la sumatoria de todos los instantes. Podemos entenderla como el engarzamiento de la *continuidad* de los instantes y a estos como la representación no muy feliz del tiempo aquietado, del tiempo quieto que, como se puede apreciar, contraviene la idea del devenir. Me es muy difícil encontrar palabras para expresar mi idea sobre el instante ya que cualquier definición inhibe su cualidad temporal y es una de las falencias de este escrito. Solo cabe la utilización de alguna metáfora; desde este artilugio los instantes son “cápsulas” del tiempo atesorados en la memoria porque la conciencia no logra atraparlos, sino que serán develados cuando lo recordemos. Desde esta mirada, los instantes son una herramienta para comprender lo sucedido porque siempre volvemos a ellos al recordar. El instante rememorado es el tiempo “coagulado” y en este concepto se sintetiza la acción de recordar.

Lo interesante del análisis de la duración es que nos permite enlazar la *continuidad* con la *diferencialidad* y, quizás, con el “eterno retorno” que venimos examinando.

Si el tiempo es duración en estado puro que se “coagula” en los instantes que son receptados por la memoria para que tengamos conciencia de que existimos como seres temporales, la duración implica un *constante cambio* que configura un oxímoron repleto de sentido porque si es constante ¿cómo puede cambiar? Se abre aquí la puerta de un nuevo laberinto cuyos pasillos pueden ser definidos como repetición, diferencia, duración, cambio, etc.

§090 Cuando Nietzsche nos anuncia el “eterno retorno”, se olvida de decirnos qué es lo que retorna y en qué modo retorna lo retornado. La metáfora de la línea o la flecha disparada no parece ser la más adecuada para entenderlo, pero tampoco la de la rueda brahmánica –tal como dijimos anteriormente– porque esta última supone un “retorno repetitivo” exactamente igual lo que indica una imposibilidad lógica. Pensemos en el goteo de una canilla. De ella sale gotas “exactamente” iguales en forma, peso y volumen y, además, de mantenerse la misma presión, salen al mismo ritmo, pero, ¿son “exactamente” iguales? No, no lo son porque una gota es la primera y ninguna más volverá a ser la primera, sino que serán la segunda, la tercera, etc., es esta *sucesión temporal* la marca del cambio.

Este ejemplo, me permite argumentar que la repetición, entonces, no es más que un artificio de la conciencia para darle sentido a un concepto por el modo racional de comprender la realidad. Lo que retorna constantemente es una *generalidad* de un concepto –que en este

ejemplo llamamos gota o goteo– que ha sido “atrapado” por la conciencia y que tiene la característica de *cambiar*, aunque este cambio no sea advertido *a priori*.

El retorno de lo mismo puede ser seductor, pero no real; no vuelve a pasar lo mismo como puede pensar un astrónomo al vaticinar un eclipse o la órbita de un cometa. Ese cometa que se está esperando, ni siquiera vuelve a repetir su órbita. Si bien se puede calcular cuando ese planeta volverá a ocupar el ¿mismo? lugar en el espacio, todos/as sabemos que no será así porque por algo los planetas chocan.

§091 El “eterno retorno” no parece ser adecuado en sus aspectos particularísimos para desentrañar el *misterio* del tiempo, y las dos metáforas utilizadas –la línea y la rueda– no llegan a sortear las contradicciones que surgen. Propongo, en consecuencia, la metáfora del bumerang que describe cierta elipse geométrica para retornar, después de cumplirla, a un lugar cercano desde donde se lo lanzó. El bumerang, a diferencia de la rueda, no posee un eje y solo responde al diseño de su construcción aerodinámica y al impulso dado por el/a lanzador/a, que nunca es el mismo, en cambio la rueda, al poseer un eje –toda rueda lo debe poseer porque si no, no puede girar y una rueda que no gira no es una rueda sino otra cosa– está obligada a girar en un círculo eterno que nos hace creer que es igual pero acá cabe el mismo razonamiento que el de la gota de la canilla. La primera vuelta de la rueda es única como es única la primera gota que sale de la canilla.

El tiempo, entonces, no se compone de instantes sino de movimientos que duran y por ello cambia.

### **Ubicuidad**

§092 Una de las cosas que podemos afirmar de la vida es su ubicuidad, es decir, su presencia constante en todas partes y al mismo tiempo, este es el aspecto general y universal de la vida, pero no de *una* vida. Desde esta mirada, podemos entender que, una de las formas de entender a la vida, es en su aspecto general, pero, al hacerlo, sacrificamos su particularidad en donde reside su riqueza. La vida, en consecuencia, se ubicará en la tensión entre su sentido unívoco que excede a la particularidad concreta y una multiplicidad de sentidos que son potencialmente equívocos y que definen lo *concreto de cada* vida. Este es un aspecto que vincula la temática que estamos estudiando mucho más cerca de las ciencias sociales en tanto que la generalidad de la vida, como concepto unívoco, está más cerca de la filosofía. Lo bueno de esta tensión que se establece entre sentido unívoco y sentidos equívocos, no restan densidad al tema, sino que lo hacen mucho más interesante y desafiante al pensamiento. La pregunta resultante de esta argumentación, puede formularse de la siguiente manera ¿es la vida, como ubicuidad, capaz de

“explicar” las formas de vida concretas?, y, el análisis y estudio de *una* vida ¿puede dar cuenta de la vida en sus aspectos generales? La respuesta que damos en este trabajo se vincula más con *una* vida que con *la* vida porque estamos interesados en como ella, si es que la podemos tratar así, se concreta en un *curso de vida*. Recordemos que, en la introducción, nuestra preocupación se centraba en entender de qué vida hablamos cuando nos interesamos en el curso de la vida que es un insumo muy importante para entender el proceso de envejecimiento. Desde aquí, entonces, no deseamos los análisis filosóficos sobre la vida, sino todo lo contrario; los incorporamos para poder entender la “concretud” de *una* vida y en su forma de explayarse –Heidegger nos diría que es el estado de yecto el que nos debe interesar– en el fluir existencial y vital.

Si entendemos que hay *la* vida, se nos escapan los acontecimientos que esa vida produce, por el contrario, si nuestra preocupación se centra en los acontecimientos de *una* vida, no solo tendremos un arsenal metodológico y teórico para abordar esta cuestión, sino que también obtendremos conocimiento fiable para conocernos como seres vivientes. *La* vida es un misterio, pero *una* vida no.

La vida, entonces, es más abordable metodológicamente desde el estudio de *una* vida y sería un exabrupto afirmar que en *una* vida se sintetiza *la* vida. La posición que se sostiene en este trabajo es la de no negar que se pueda teorizar sobre *la* vida, tarea de la filosofía, pero sabemos que esta teorización siempre será incompleta y errada porque su análisis es incapaz de trascenderla porque, como estamos vivos/as, pensamos desde *nuestra* vida concreta, y esta “concretud” condiciona nuestro análisis.

*La* vida sería concebida sin atributos formales y será un modo de entenderla en su cariz abstracto, sin un vínculo con la realidad. Es vida *abstraída de sus condiciones reales de producción y reproducción*, en cambio en el estudio de *una* vida encontramos múltiples aspectos formales que comienzan con el nacimiento y finalizan con la muerte. En la vida *particular* de las personas, encontramos todos estos aspectos formales que se dan entre el nacer y el morir en donde se desarrolla la *historia*.

§093 La apreciación técnica de la vida, conduce a su cuantificación y a su posterior medición. Esta apreciación técnica se sostiene en la mirada científica originada en la modernidad racional y es la responsable de definirla –y encerrarla– en sus consideraciones físico-químicas. Como ya lo expresó debidamente Canguilhem (1986), esta apreciación no solo está basada en un sistema normativo bipolar que define lo normal y lo patológico si no que, al repetirse incesantemente, se renueva fortaleciéndose e impactando en el sentido común banalizándose determinando que todos/as aquellos que aceptamos este sentido, seamos parte del “rebaño” (Nietzsche). El

análisis de *la vida* es de una complejidad tal que difícilmente podamos explicarla quedándole al ser humano la posibilidad de comprenderla y de intuirlo; podemos saber qué es, pero nos es muy difícil, o imposible, explicarla.

Esta banalidad conceptual –que no necesariamente es incorrecta– sostenida en criterios exclusivamente cuantitativos, es la responsable del surgimiento de conceptos que no encuentran empiricidad y que se constituyen en abstracciones que pretenden poseer capacidad estadística para así medirla y explicar la vida. Nociones como “calidad” de vida, “bienestar” y expresiones más anodinas como la búsqueda del “sentido” de la vida, “vidas que merecen ser vividas”, “así es la vida”, etc., son un reflejo no solo de la complejidad de *la vida* sino de esa facultad de la conciencia de ocultar la abstracción implícita en una falsa “concretud”.

La vida solo es esa *realidad radical omniabarcativa* –su ubicuidad– que se comprende desde la conciencia del ser viviente que no paradójicamente *está vivo*. Esta es una comprensión limitada y contingente al momento de su formulación. No puede haber, en consecuencia, una “calidad” de vida ni un “bienestar” porque estas son dimensiones cualitativas o variables si se prefiere que intentan captar un “más acá” de *la vida* que tiende a fugarse hacia el infinito.

### **La vida como metáfora**

§094 Ante la imposibilidad de definir o explicar *la vida*, la conciencia suele recurrir a metáforas que es una de las formas que tenemos para acceder a lo inaccesible. La finalidad de la metáfora, y quizás la más utilizada, es entender a la vida como una *energía*, una *fuerza*; esta es la metáfora utilizada por Bergson con su idea de *elan vital*, de Driesch con su *entelequia* que es diferente al concepto que utilizaba Aristóteles y quizás la de “voluntad de poder o de poderío” como pensaba Nietzsche, según su hermana Elizabeth Förster Nietzsche que, como sabemos, publicó una vez muerto su hermano, su trabajo que tituló *La voluntad de poder* (2000).

Si la vida fuera un tipo especial de energía, todo lo que la incumbe debería ser estudiado por la física y por ingenieros/as y no habría nada que la filosofía o las ciencias sociales pudieran decir. Del mismo modo, si la vida fuera un tipo especial de fuerza, podría ser acumulable, transmisible y reservarla para utilizarla cuando esa fuerza mengüe, pero, como sabemos, esto es imposible.

§095 Por lo que se viene analizando, la vida se nos presenta con una complejidad mayor de la que se nos presentan otras cuestiones. La utilización de metáforas y ejemplos son herramientas conceptuales que apoyan a la *Intuición de la Vida* que es el título de un libro de George Simmel (2007)

Como el análisis de la vida se nos presenta extremadamente complejo y quizás inabarcable, el *vivir*, que es como se manifiesta la vida, parece ser más accesible, pero corremos el riesgo de teorizar y realizar abstracciones cuando debería ser lo contrario porque el *vivir* se revela en su “concretud”.

La propuesta que se hace desde este trabajo es la de considerar las *formas concretas del vivir* que encuentra un *cauce* de manifestación en el curso de *una* vida. Esta es la clave *para* entender la “concretud” y la singularidad que produce cada *forma del vivir* y cada curso de vida.

§096 Para Simmel, recién citado, es importante la concepción sobre el fin de la vida no ya como finalización sino como *telos*. Con su intrincado y complejo estilo de escritura, nos va proponiendo esta idea que, sin embargo, no llega a cristalizarse, sino que queda solamente en su expresión. ¿Tiene la vida un *telos*? Esta es una pregunta importante que debemos hacernos porque si la respondemos por la afirmativa deberemos hacernos cargo de otra pregunta: ¿tiene la vida sentido?, y tiendo a pensar que sí, que la vida tiene un fin y que en ese fin se encuentra su sentido que se reduce a *vivir concreta y existencialmente* abriéndose múltiples caminos ya estudiados por los existencialistas conscientes de serlo o de aquellos como Heidegger, que nunca se reconocieron como tal.

La vida tiene un sentido si pensamos que el sentido nos brinda una razón de ser, pero esta es una cuestión que no es tan fácil de aceptar. Para Sartre, por ejemplo, la vida no tiene este sentido de razón de ser porque es solo una “chispa” entre dos nada; la nada pre nacimiento y la nada post muerte. Esta idea es muy cara para los existencialistas y en especial para ese existencialista que dice que no lo es como Martín Heidegger que nos brinda, en su idea de angustia, una idea similar a la nada y a la náusea sartreana.

No estoy en condiciones de participar en este debate no solo porque mi saber no está a la altura de él sino porque no forma parte del objetivo de este escrito, pero si la vida tiene un sentido, ese sentido está en el existir.

§097 Lo que tenemos finalmente, más allá de lo argumentado hasta aquí, es la propia indeterminación de la vida, en su carácter inabarcable. Exhibe una *univocidad generalizada* y hasta banal que se resume, quizás como nos dice Bergson sobre la risa, en que nadie sabe que es efectivamente la vida, pero todos/as sabemos, a nuestra manera, qué es y con esto nos alcanza para vivir cotidianamente, pero como la filosofía y las ciencias sociales no se conforman con esta banalidad, esta disconformidad es un *desafío* para estudiar lo que no podemos comprender.

Apelamos entonces a esta univocidad, aun sabiendo que no es correcto, por nuestra incapacidad para resolver el desafío. No sabemos qué es la vida sino como se manifiestan

algunos de sus aspectos en *una* vida, y esto lo podemos saber gracia al estudio del curso de la vida o, mejor expresado, el curso de *una* vida.

Si estas ideas son correctas, la decisión y esfuerzo por *definir* la vida está estrechamente relacionada con el viviente ya que cada definición no surge *ex nihilo*, sino que es consecuencia de un pensar situado y contextualizado *en* la vida misma.

Son los vivientes humanos quienes forjan y se valen de una noción de vida, pero a condición de rendirse ante el irredimible hecho según el cual es la vida quien forma a los vivientes de antemano. ¿No es acaso la experiencia de estar vivos la que nos permite esgrimir la idea de una Vida<sup>20</sup> de la que participamos, pero que también nos excede? (Gutiérrez Urquijo 2016:237)

## Epílogo I

Hemos llegado a la finalización de la primera parte de este análisis y es momento de realizar un epílogo que en realidad debería ser titulado como un mirador o un mangrullo porque de lo que se trata es de mirar y otear lo que se ha hecho hasta aquí.

Lo primero que se debe decir es que la intención de este trabajo no ha sido *definir ni explicar* qué es la vida sino abordar una analítica orientada por la filosofía y las ciencias sociales, especialmente la sociología.

La perspectiva teórica que se ha elegido es compleja y multiteórica porque hemos utilizado la perspectiva fenomenológica, la existencial, la vitalista, la biológica y la política. Nos hemos inspirados en varios/as autores/as, no todos/as los que han dedicado parte de sus obras a entender de qué se trata la vida sino tan solo algunos/as de ellos/as. Este trabajo no se trata de conocer todo lo que se ha dicho sobre la vida, no es un estado del arte, sino una analítica orientada por un interés específico.

El interés principal se funda en saber de qué vida hablamos cuando hablamos del curso de la vida que es un paradigma ya consolidado en el campo de los estudios sociales del envejecimiento. Este interés se vincula con otro interés que es profundizar los saberes de los que se ocupa la sociología del envejecimiento y la filosofía del envejecimiento. Lo que hemos leído hasta aquí y lo que leeremos *a posteriori*, se orienta hacia estos dos campos que podemos resumir en que queremos conocer qué es envejecer y cuáles son los modos del envejecer sabiendo que envejecemos porque estamos vivos/as. Una vez que aclaramos esta cuestión, podemos pasar al mirador.

---

<sup>20</sup> En el original.

Comenzamos con un marco teórico orientador en donde se privilegió considerar a la vida como un *misterio* y, desde este punto, no es posible ninguna explicación; pero esto no conforma ningún inconveniente sino un desafío; no ha sido mi intención explicar ni fundar posiciones que no merezcan debate sino todo lo contrario; se trata de ir develando qué vida es la vida que envejece.

El primer tema que abordamos fue el de conocer la vida como *zoé* y como *bíos* que son dos conceptos utilizados por Giorgio Agamben sobre todo en su obra *Homo Sacer* (2006). La vida como *zoé* es la *nuda vida* desprendida de sus connotaciones existenciales y reducida, si lo puedo expresar así, a sus cuestiones más primigenias. Más allá de las consideraciones que podamos hacer, es una vida que debe ser abordada porque nos ilustra, en la mirada del filósofo italiano, algunas particularidades. La vida como *bíos* es la vida social, es la vida, según los/as griegos/as, que se despliega en comunidad.

Un tema que es obligatorio abordar al menos en estas páginas iniciales, está ilustrado con los vitalismos, así en plural, porque no hay un solo planteo sino varios. La idea central de casi todos ellos, es la de considerar a la vida como una especie de energía vital que Bergson llamará *elan vital* y Driesch *entelechia* diferenciando este concepto del utilizado por Aristóteles. En este orden, se mostró que el análisis de la vida desde los vitalismos no es ingenuo ni neutro y que hubo intentos de aprovecharlos para justificar la imposición de modos de vida a las poblaciones, el caso del fascismo es uno, pero hemos visto como el poder del estado y del mercado poseen interés en aprovecharse de los modos de vida para perseguir sus intereses.

Los vitalismos, aunque no todos, influenciados por la racionalidad y la exactitud, desarrollaron una perspectiva mecanicista a partir de considerar al organismo como una máquina. Esta forma de entender a la vida y a la materia dotada de vida, propicio el surgimiento de ciencias que, en vez de estudiar la vida en sí misma, la estudiaron desde su exterior y, especialmente, a través de la enfermedad. Esto, sostengo, es consecuencia de no admitir que la vida es un *misterio* insondable. El auge de las ciencias exactas y la proliferación de datos, pudieron ser la causa y dar la ilusión de que, conociendo y midiendo las funciones de la vida, podríamos estar en condiciones de conocer qué es. Dimos los motivos a favor y en contra del mecanicismo.

También tuvimos la oportunidad de analizar algunas perspectivas teleológicas y teológicas que dan respuesta a las preguntas esenciales que nos venimos haciendo como humanidad desde el fondo de los tiempos. La Biblia nos da algunas respuestas de cómo comenzó la vida a partir del modelaje en arcilla de un cuerpo a “imagen y semejanza” del Dios Creador que “insufló” el “hálito divino” en la nariz de Adán y de él, mejor dicho, de su costilla, creo a Eva. Vimos como la

Biblia nos dice que Dios tuvo especial interés en crear al Hombre y no a la mujer o a los otros seres vivos ya que estos, menos Eva, parece que fueron de creación espontánea.

Un tema que me parece importante destacar en esta primera parte es la necesidad que tiene la vida de la materia y, en este caso, del cuerpo lo que nos vincula directamente con la existencia, con el curso de vida y con el envejecimiento porque no podemos asegurar que la vida envejezca, pero si podemos decir que el cuerpo –la materia– está sujeto a un proceso de deterioro que es el envejecimiento. De aquí, del abordaje del análisis del cuerpo surgieron varios temas como los cuidados, pero también del disciplinamiento político de los cuerpos para que interactúen en la sociedad. Este es un tema que tratamos más profundamente cuando abordamos los grados de vitalidad, la fuerza vital y más precisamente cuando vimos la relación entre vida y política mediadas por el concepto de salud pública y los dispositivos disciplinadores que impactan en el modo de vida de las poblaciones siendo funcional a los dispositivos de dominación de los estados y los intereses diversificados de los mercados.

Otro tema que me pareció importante destacar ha sido el de la mismidad. Al abordar una perspectiva existencialista, hemos desarrollado la importancia de comprender la “concretud” que asume la vida no solo en los cuerpos concretos de las personas sino en su existencia. Si *la* vida es un misterio, ese misterio comienza a develarse en el estudio y análisis de *una* vida y de allí la importancia de los abordajes concretos sobre la vida de las personas para comprender los modos de vida y los modos de existencia que son insumos muy importantes para entender la diferencialidad que presenta el existir concreto de las personas. Esta es una característica que es relevante en los estudios sociales del envejecer no solo por los aportes teóricos que pueden hacerse sino por su abordaje metodológico. El arsenal con que contamos, nos permite conocer cómo se vive concretamente la vida; los análisis de la vida cotidiana, el día de vida, la historia de vida, etc., son algunas de estas técnicas.

Dos filósofos que no podían estar ausente en esta primera parte y que influirán en la segunda son Arthur Schopenhauer y Federico Nietzsche; uno a través de su idea de voluntad y el otro a través de sus elucubraciones vitalistas y, especialmente, con su interesante idea de voluntad de poder que logramos imbricar con la idea de evolución y adaptación que nos trajo Darwin. En este sentido, también debemos mencionar a Henri Bergson y su idea de *durée* que nos dice que la vida es duración y nos permitió analizar como interviene el tiempo, como duración, para comprender el misterio de la vida.

El análisis que deviene de la duración de Bergson, nos llevó directamente a entender el devenir como el responsable del cambio y de la adaptación que son dos características de *la* vida y de



*una* vida. Vivimos porque la vida se condensa en el vivir que se explaya en la duración del tiempo y la clave para entender todo este fenómeno, está en la existencia. Acá, en consecuencia, pusimos en duda el concepto tan caro en Nietzsche del eterno retorno y dimos las claves para interpretarlo desde otra mirada.

Una vez que pudimos aclarar teóricamente que estamos entendiendo vida como duración, como “concretud” etc., podemos pasar a la segunda parte donde analizaremos el pensamiento de importantes filósofos que hicieron un gran aporte al tema de nuestro estudio.

## SEGUNDA PARTE

### La idea de la vida en Dilthey

*El pensamiento filosófico del presente  
tiene hambre y sed de vida.  
Dilthey.*

§098 Wilhelm Dilthey nació en el año 1833 en Wiesbaden Alemania y falleció en Seis am Schlern que hoy pertenece a Austria en el año 1911 y es considerado por Ortega y Gasset como el filósofo más importante de la segunda mitad del siglo XIX (Ortega 1941-1946:165). Al respecto, cabe decir algunas palabras.

Entra la publicación de *La rebelión de las masas* en 1930 y *La historia como sistema* en 1934, Ortega y Gasset publica en la Revista de Occidente su artículo “Guillermo Dilthey y la idea de la vida”. Mientras se estaba escribiendo este artículo, España estaba atravesando la Segunda República; muy pronto se vería envuelta en un conflicto civil.

En el verano de 1934, Ortega viaja Alemania solo meses después que Hitler eliminara toda oposición dentro del Partido Nacional Socialista Alemán. Como se sabe, Ortega y Gasset participó en las ciudades de Nüremberg y Stuttgart de dos conferencias que diera el filósofo Martín Heidegger. En el año 1933, Ortega escribe el ensayo al que nos referimos.

§099 Como el mismo Dilthey escribiera, el pensar de los seres humanos no está arraigado en el aire, sino que es producto del *contexto histórico* en donde encuentra su anclaje. Europa estaba viviendo momentos que desembocarían en una tragedia no solamente en el sentido político y económico sino, sobre todo, en el costo de vidas humanas que la conflagración mundial cobraría. Dilthey, obviamente, no podía suponer a Hitler, pero seguramente Ortega estaba imbuido del pensamiento filosófico primero y político después, sobre temas que se discutirían profundamente luego de la tragedia de la guerra; el pensamiento de la Escuela de Frankfurt es un ejemplo de este argumento, incluso Hanna Arendt, cuando escribiera *La banalidad del mal*, estaba influida por estas ideas; ¿Cuál era la vida que se sacrificaba en los campos de batalla? ¿Qué vida se aniquilaba en los campos de exterminios? ¿Qué concepto de vida es el que defendían Himler, Goebbels, Goering y los/as demás jerarcas nazis? El concepto de vida después de la guerra, seguramente ya no sería el mismo. Este concepto que maneja Dilthey antes de que se desatara la conflagración, es llamado la Idea, así en mayúsculas y Ortega nos dice:

Una Idea de esta clase superlativa no puede dejar de ocurrírsele a los hombres porque es una forma necesaria del destino humano, una etapa de su evolución a la cual llega inexorablemente la humanidad cuando ha agotado las anteriores...Con plena agudeza de ella, asistimos ahora a un alumbramiento, y con la insólita realidad a la vista...El caso es que cuando una gran Idea ha madurado por completo y reina por impregnación en una época, a nadie se le ocurre buscar para su expresión en un libro determinado una fuente determinada. La Idea triunfante y vigente está en todas partes, es la época misma, y como

antes dije, son los individuos los que flotan en ella y no al revés. (Ortega 1941-1946:166-167)

Según Ortega, esta Idea, que será la de la vida, ya estaba presente en el ambiente de Europa ante del comienzo de la II Guerra Mundial, aunque su analítica había comenzado en el siglo XIX de la mano de Wilhelm Dilthey. Ortega logra captar, sostengo, este espíritu comprensivo sobre la idea de vida en una Europa que se planteaba que había vidas que merecían ser vividas y vidas que no merecían tal consideración. Algo de esto encontraremos en Agamben.

§100 Dilthey fundará el estatuto de las ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*) frente a las ciencias de la naturaleza (*Naturwissenschaften*) y también será un filósofo que dará sustento académico al historicismo, pero, más allá de los importantes aportes que ha hecho este filósofo a la ciencia en general, nos interesa el trabajo que presenta el filósofo español José Ortega y Gasset indicado en el ensayo publicado en los números 125, 126 y 127 de la *Revista de Occidente* en los meses de noviembre y diciembre de 1933 y enero de 1934 sobre la idea de vida que nos trae el filósofo alemán; este ensayo lleva por título “Guillermo Dilthey y la Idea de vida”. Mucho de lo que se diga aquí, encuentra en este texto de Ortega su inspiración y orientación.

§101 La nueva idea que trae Dilthey al debate del siglo XIX y del siglo XX estriba en la vida, y aunque hoy nos parezca extraño, nadie se había planteado este tema en la modernidad. Si bien ya hablamos de Aristóteles y los filósofos griegos en relación a *zoé* y *bíos*, no ha habido en la modernidad, un abordaje de este tema en particular; sí quizás en los escolásticos, pero su abordaje tiene un origen teológico. En este sentido, Ortega nos dice que Dilthey nunca percibió la puerta que estaba abriendo al analizar la vida desde una perspectiva novedosa y propone la idea de que toda novedad, siempre es prematura y es esta característica la que le impidió al historicista alemán plantearla, y, al abordarla con las categorías de su tiempo, el siglo XIX, no logró captar la novedad ni profundizar y desarrollar su idea. Debemos, en consecuencia, no exigir demasiado de Dilthey sino ir analizando cómo se fue planteando la idea de la vida en la filosofía del siglo XIX y del siglo XX. No obstante, le corresponde a Dilthey, según Ortega, el mérito de iniciar un novedoso camino sobre el importante tema de la vida. De alguna manera, este texto, se inscribe en ese camino iniciado en el siglo XIX.

§102 Dilthey nos dice, citado por Ortega, que “La vida es una misteriosa trama de azar, destino y carácter” (Ortega 1941-1946:169) definiendo, ya desde su inicio, que el análisis de la vida, debe ser tratada como un misterio.

Si la vida es, efectivamente un misterio, nunca podremos acceder a él y esta inaccesibilidad nos plantea una pregunta fundamental: ¿tiene sentido resolver misterios o vale la pena intentarlo? Quizás lo que sí valga la pena, es plantear cada vez con mejores argumentos

ese misterio confiando que, al hacerlo, lo transformamos en un problema para poder resolverlo. Retomamos en este punto, lo dicho en la introducción.

Una de las formas de plantear este misterio, es entenderlo como una permanente creación de futuro que es, al mismo tiempo, una reformulación del pasado; pero este pasado, y la proyección al futuro, se vive de acuerdo al contexto histórico. Uno de los aportes de Dilthey, y que luego será refrendado por Thomas Kuhn (2005), es la propuesta de que cada época se da, a sí misma, su paradigma científico. Este será un punto importante en nuestro análisis porque, todo lo que digamos sobre la vida, será heredero, por decir así, de nuestro propio contexto histórico y cultural.

§103 Según lo que nos dice Ortega en el texto que estamos citando, le corresponde a Dilthey ser el primero que se dedica a analizar la vida desde una perspectiva filosófica, y es quizás esta cuestión, la que defina el tratamiento incompleto del tema que acabamos de plantear o de describir. En general, les cabe a los primeros/as autores/as que abordan temas novedosos, el trazado de un sendero que será completado *a posteriori* por sus seguidores/as. Esto, sin embargo, no le resta ningún mérito.

§104 Para Dilthey, toda experiencia encuentra su “conexión imaginaria” en las condiciones de nuestra conciencia lo que nos lleva a pensar que todo lo que se nos presenta a los sentidos y a la reflexión, estará tamizado por la conciencia que, como sabemos, siempre es conciencia de “algo”<sup>21</sup>.

Esta argumentación conduce fácilmente a un solipsismo de la conciencia y también a un relativismo, sin embargo, cabe pensar que, si todo es relativo, la afirmación recién enunciada también lo es: si *todo* es relativo, decir que *todo* es relativo, como forma parte de *todo*, es también relativo lo que entraña una paradoja desafiante ¿Cómo se resuelve?

La clave de su solución puede estar en que la relatividad de nuestra cosmovisión del mundo y de la vida, producida por nuestra conciencia, si bien es propia, siempre se comunica a otros/as. Si yo digo que el producto de mi conciencia es relativo, es relativa, también, esta afirmación porque ella es producto de mi conciencia y así, entonces, ingreso a un círculo vicioso que me conduce al nihilismo; sin embargo, mi propia experiencia de vida, mis vivencias, mi

---

<sup>21</sup> Aquí nos enfrentamos a una contradicción ya que la fenomenología y la particular concepción que tiene Heidegger (Butierrez 2019) de estas cuestiones, lo lleva a plantear que hay una conciencia originaria que es *pre* reflexiva. El planteo que propongo es pensar como puede ser una conciencia originaria y pura, es decir, *pre* reflexiva cuando afirmamos que toda conciencia siempre es conciencia de “algo”. No habría, según este argumento, una conciencia originaria *pre* reflexiva porque, si no hay “algo” sobre el cual desplegar la intencionalidad, no habría en consecuencia conciencia; y, si la hubiera, no debería llamarse conciencia sino, quizás, *proto* conciencia. La conciencia, es, entonces, conciencia de “algo”.

historia personal y sobre todo la *eficacia* de mis acciones en mi vida cotidiana en la producción de *mi* mundo y su reproducción, me indican que esa relatividad, que no obstante acepto, no es un obstáculo para que mis acciones sean eficaces. La relatividad estaría expresando una relación o comparación que nos puede ser desconocida y, no obstante, ser eficaz para la producción de *mi* vida.

§105 Toda empíria es una experiencia y encuentra su conexión originaria en las condiciones de producción de la conciencia porque la conciencia siempre produce “algo” que es lo que intenciona, aquí es pertinente retomar el concepto de intencionalidad de Husserl que toma de Brentano.

Franz Brentano (1838-1917) influyó decididamente en Edmund Husserl con su concepto de intencionalidad de la conciencia. Brentano se refiere que, siempre, la conciencia es conciencia de “algo”.

El concepto de intencionalidad se entiende como el acto de la conciencia que se “dirige” hacia el objeto que se transforma en lo intencionado. Para Brentano, los fenómenos mentales se caracterizan por poseer una relación intencional que se entienden como el correlato, como acto de la conciencia y aquello a que el acto se dirige (el objeto). Husserl se refiere a la teleología de la conciencia cuando habla de la intencionalidad y distingue la *noésis* de la *nóema*. La *noésis* es el hecho mental o la vivencia y *nóema* es el contenido de esa *noésis*, dicho en otras palabras, una es el acto de pensar y la otra es el contenido de lo pensado. Estos dos conceptos pretenden, ya lo veremos, superar la separación idealista entre sujeto que piensa y cosa pensada; el mundo es el mundo pensado noéticamente.

Es por la exterioridad del mundo que la conciencia está lanzada, arrojada hacia lo que aparece porque solo por esta tensión adviene el saber. Esa objetividad parece ser la única posibilidad de las ciencias y de la filosofía. (Díez 2009:238)

Como se puede apreciar, la separación que se planteó de manera tajante, no logra serlo tan tajantemente, pero es un avance de la posición idealista ingenua presente en Kant.

Dilthey, que no era muy kantiano (Ortega 1941-1946:186) tiene con el filósofo nacido en Königsberg, algo en común y es sostener que todo conocimiento se funda en las condiciones de la conciencia que lo produce y, dentro de estas condiciones, hay que considerar el contexto, sobre todo, el contexto sociohistórico.

Por las venas del sujeto conocedor construido por Locke, Hume y Kant no circula sangre verdadera sino la delgada savia de la razón como mera actividad intelectual. Pero mi interés histórico y psicológico por el hombre entero me condujo a colocar a este hombre en la diversidad de todas sus fuerzas, a este ser que quiere, siente y representa como fundamento también de la explicación del conocimiento y de sus conceptos (tales como mundo exterior, tiempo, sustancia, causa) a pesar de que el conocimiento parece tejer estos conceptos con sólo la materia que le proporcionan el percibir, el representar y el pensar. El

método del siguiente ensayo es, por lo tanto, éste: reintegro cada elemento del actual pensamiento abstracto, científico, a la entera naturaleza humana, tal como nos la muestran la experiencia, el estudio del lenguaje y el de la historia, y busco luego su conexión. Así resulta que los elementos más importantes que integran nuestra imagen y nuestro conocimiento de la realidad, tales como unidad personal de vida, mundo exterior, individuos fuera de nosotros, su vida en el tiempo y sus interacciones, pueden explicarse todos partiendo de esta naturaleza humana entera que encuentra en los procesos reales y vivos del querer, del sentir y del representar no más que sus diferentes aspectos. No la hipótesis de un rígido a priori de nuestra facultad concedora, sino únicamente la historia evolutiva del desarrollo, que parte de la totalidad de nuestro ser, puede responder a las cuestiones que habremos de plantear a la filosofía. (Dilthey 1949:6)

Para Dilthey, y esta es una de las claves de su pensamiento, los “elementos”, que son los datos, que integran nuestra imagen, es decir, el conocimiento de la realidad que nos rodea, se pueden “explicar” –es extraña esta palabra en Dilthey – partiendo de la “naturaleza humana”, es decir, de la vida *insertada* en un contexto temporal e histórico. No hay una “hipótesis de un rígido a priori” sino, y aquí viene el núcleo central de su pensamiento, “...la historia evolutiva del desarrollo, que parte de la totalidad de nuestro ser, ...”, Sería “vano”, nos dirá Ortega con respecto a este mismo párrafo (Ortega 1941-1946:188) que encontremos alguna “mayor precisión”.

Más allá de lo supuestamente intrincado del argumento de Dilthey o de su superficialidad según Ortega, lo que se debe rescatar de este párrafo, es la confirmación de que todo pensamiento, de todo conocer, es resultado de la inserción de la conciencia en una realidad, de una “historia evolutiva” del pensamiento que “parte de la totalidad de nuestro ser” –está es la abstracción a la que seguramente alude el filósofo español–; es como si el ser humano, tuviera la “necesidad” de conocer lo que quiere conocer y, para ello, no puede desprenderse de su situación en el mundo, de su inserción en el mundo, es decir, de su existencia.

Esta posición epistemológica, si se quiere, influirá decididamente en nuestro análisis de la vida ya que, mientras la analizamos, estamos siendo afectados/as por las condiciones sociohistóricas que “producen” el conocimiento. Sin embargo, no hay que pensar que todo conocimiento, por estas razones, queda *completamente* desactualizado con el transcurrir del tiempo, sino que, al contrario, quedan algunos elementos que son transversales al tiempo. El hecho de que en este escrito todavía recurramos a Aristóteles, Kant, incluso al mismo Dilthey y a Ortega, significa que “algo” de lo que han dicho, permanece inalterable y cierto.

La preocupación de Dilthey puede parecer similar a la de Kant, pero se distancia de este último, en que no son solo condiciones *intelectuales* de la conciencia –recordemos lo que se dijo sobre la conciencia originaria, pura– sino que son, también, condiciones *volitivas* y *sentimentales*

que según el mismo Dilthey nos dice, son pertenecientes a la “naturaleza entera del hombre” (Dilthey 1949:6)<sup>22</sup>.

### **Experiencia**

§106 Lo que nos debe interesar a nosotros/as respecto a nuestro tema es que, de acuerdo con Dilthey, y en menor medida con Kant, no hay más conocimiento que el que brinda la *experiencia*.

Experiencia nos remite a la acción de experimentar que podemos entender como un advertir, como un participar en ella lo que podemos hacer sencillamente porque estamos vivos/as. El vivir, entonces, es la condición principal del conocimiento, y como vivimos en un tiempo y en un espacio que no lo determinamos exclusivamente nosotros/as, sino que habitamos un mundo intersubjetivo y relacionado con los/as demás, este conocimiento del que disponemos, es resultado de nuestra condición de ser viviente y existencial.

De este enunciado, se desprenden consecuencias gnoseológicas muy interesantes y penetrantes que, por razones de pertinencia temática, no profundizaré y remito, en consecuencia, a la obra de Dilthey y también a la de Ortega.

§107 El tema que nos convoca ahora es el de la experiencia; cabría pensar qué es.

Una acepción de experiencia es igual a conocimiento que es resultado de un experimentar, un experimentar que, en la terminología fenomenológica existencial, se asimila también a vivencia como *erlebnis*, y a vivenciar que podemos entender como participar íntegramente, y no solo intelectualmente, de un proceso directo entre la conciencia y el mundo. Experimentamos no solo cuando hacemos experimentos en un laboratorio sino cuando percibimos directamente algo con nuestra conciencia; desde este aspecto, podríamos pensar que la intencionalidad de la conciencia es la primera forma de la experiencia de la cosa intencionada, aunque Brentano no lo haya expresado así.

Kant funda la validez de la experiencia buscando sus condiciones en la conciencia, es decir, en las condiciones de la posibilidad de la experiencia que es lo mismo que decir que construye un *a priori* de como tendría que ser nuestra conciencia y su relación con la realidad para que esta, finalmente, resulte inteligible y razonable. Una experiencia inédita, siempre será reconducida a lo que nos dejó, en su momento, una experiencia ya experimentada. Las condiciones de nuestra experiencia –nos dirá el idealista Immanuel Kant– son una construcción intelectual.

---

<sup>22</sup> Finalmente, Ortega concluye esta parte de su texto con la siguiente afirmación: “...la lectura de ese párrafo único y fundamental de Dilthey no nos sirve de nada para entender el propósito que es su filosofía” (Ortega 1941-1946:188), afirmación que no coincide.

Para Dilthey, en cambio, todo es resultado de un *radical empirismo*. *La experiencia es una realidad de conciencia*. Las condiciones de la experiencia, no pueden ser una construcción intelectual, sino que están dadas *por* y *en* la realidad en donde esa experiencia se da, se *explaya*. La realidad actual y actualizada propone las condiciones materiales que permitirían que la experiencia se concrete. “...darme cuenta inmediata de algo y ser un hecho de conciencia son sinónimos” nos dice Ortega refiriéndose a Dilthey (Ortega 1941-1946:190).

Es la realidad concreta, esta que está aquí y ahora, la clave para entender la experiencia, y serán las condiciones de esa realidad la clave para entender la experiencia porque sería muy difícil pensar experiencias aisladas de la realidad; incluso podemos pensar en la experiencia del sueño, del pensamiento abstracto o incluso la matemática, pero esa experiencia, al pertenecer al ser, es una experiencia de una conciencia anclada en un cuerpo que ocupa un espacio en un tiempo por lo que me es muy difícil excluir la realidad del argumento.

§108 El ser humano –que Dilthey denomina hombre–, no tiene una naturaleza, sino que tiene una historia lo que significa que:

1. Al no poseer una naturaleza, no tiene una constitución efectiva que sea inmutable (Ortega 1941-1946:198), es decir, es un ser que *varía porque posee una historia*, aunque si bien es posible detectar comportamientos regulares, cabría pensar si esa regularidad no es un modo de adaptación al cambio histórico. Por otro lado, también cabe pensar si esa regularidad no es una categoría de la conciencia del/a investigador/a.
2. El ser humano es su pasado. Esta es una idea que está presente en Sartre (2003) cuando nos dice que “Nosotros no somos terrones de arcilla, lo importante no es lo que se hace de nosotros, sino lo que hacemos nosotros mismos de lo que han hecho de nosotros”. Lo que somos *ahora* es resultado de que lo hemos hecho en nuestro pasado y, según Sartre, lo que han hecho de nosotros/as nuestros/as antecesores/as. Esta es una idea muy fructífera porque nos indica cómo influye en *nuestra* vida, la vida de los/as demás. No estamos solos/as en el mundo.
3. El pasado puede ser visto como vida concreta inmodificable. El pasado *fue* vida presente, pero, al transcurrir y convertirse en pasado, se ha *petrificado* convirtiéndose en inmodificable. El presente, por el contrario, es posibilidad de cambio y el futuro solo es posibilidad. El pasado, al ser un “ya sido”, no puede cambiar más; el pan que ha sido leudado y cocido, no vuelve a ser harina; sin embargo, retomando a Aristóteles, es posible pensar que, “algo” de lo que fue potencia, queda en el acto y se proyecta al futuro.



4. El pasado es el origen de los recuerdos que, al presentificarse, actúan sobre nuestra actualidad. Los recuerdos son para Dilthey, una abreviatura de nuestra vida e influyen, de la misma manera, en nuestro presente.
5. La memoria que hace posible los recuerdos, no es neutra. No recordamos *toda* nuestra vida pasada sino tan solo algunos fragmentos que nos permiten actuar sobre el presente. La memoria no es neutral. Nuestra acción en el presente, se sostiene, en gran medida, en nuestras acciones pasadas más un *plus* de novedad y de actualidad. Esta es una cuestión muy importante cuando analizamos el envejecimiento porque, como los/as viejos/as son, por definición, quienes más tiempo de vida acumulan, cargan detrás de sí, mucho más pasado que futuro lo que nos permite suponer que sus acciones del presente, están orientadas por las acciones que llevaron a cabo en el pasado. No obstante, como la actualidad del presente siempre es novedosa, deben adaptar esas acciones del pasado al presente. Esta es una cuestión que puede traer algunos inconvenientes en la vida cotidiana porque sus saberes pueden haber quedado obsoletos, sin embargo, han aprendido destrezas útiles que les permiten continuar con su vida aun estando desactualizados. Algunos conflictos intergeneracionales pueden encontrar en esta desactualización, alguno de sus fundamentos. Finalmente, no hay que pensar que los/as viejos/as están anclados o fijados en el pasado, sino que se nutren de él para desarrollar su vida presente adaptándose a las nuevas circunstancias, esta es una característica que se pone en evidencia cuando surge una enfermedad invalidante o mortal. Cada persona, en términos generales, podrá aprovechar lo aprendido en el pasado para poder llevar adelante esta cuestión, de no hacerlo, posiblemente surjan problemas. Es un error pensar que nos enfrentamos al presente sin recurrir, de algún modo, a nuestras experiencias del pasado siempre atendiendo a la adaptación existencial que significa estar vivo/a.

§109 Como la vida se despliega en el tiempo, y, además, supone una conciencia, no puede pensarse sin su correlato histórico.

La vida supone *permanencia* en el tiempo y en la realidad, y esta *permanencia* implica indefectiblemente *sobrevivencia*. Este permanecer sobreviviendo impacta en la conciencia del ser viviente y en su memoria produciendo el hecho de la “conciencia histórica” o de la “conciencia de la historia”.

De cualquier modo que abordemos esta cuestión, vida e historia se hallan íntimamente implicadas; no existe una sin la otra. Hay una *relación diádica* íntima entre vida e historia que, ya lo veremos cuando abordemos el tema del sujeto y del objeto, no conforman una dualidad si

no una relación íntima en donde se reconoce la autonomía de cada una de ellas pero que no pueden existir separadas.

§110 Veníamos diciendo que las diferentes concepciones del mundo y de la vida eran el origen, entre otras dimensiones, de la diferencialidad humana, y que esta diferencialidad, a su vez, causa y produce el relativismo. Ahora bien, también decía que la conciencia se piensa a sí misma por lo que el producto derivado de ese pensar, no solo conforma un solipsismo sino también un relativismo concluyendo en una paradoja desafiante. Esta paradoja puede encontrar posibilidad de solución en el siguiente argumento.

Todos los seres humanos evolucionamos o de un mismo tronco o de algunos pocos. A lo largo de millones de años de evolución, hemos sido afectados más o menos por similares condiciones de ambiente definidas por la naturaleza: frío, calor, lluvias, etc.

Como también poseemos un cuerpo que podemos calificar de igual, en el sentido de que todos/as tenemos un corazón, un hígado, pulmones, etc., estamos sometidos/as a las “mismas” necesidades físicas: necesidad de abrigo, de alimentación, de cuidados, etc. Si bien no podemos probar que las similitudes de nuestro cuerpo o los efectos que la naturaleza produce sobre él estimularán la misma respuesta, sí podemos decir que es muy probable que reaccionemos más o menos parecido ante el mismo estímulo; si tenemos frío nos abrigaremos, si tenemos hambre nos alimentaremos, si somos atacados/as nos defenderemos o huiremos, etc.

Más allá de estos argumentos, es posible coincidir con Hume cuando nos dice que hay una *gran regularidad* en el comportamiento humano. Aceptando el argumento del empirista escocés, cabe decir, con cierto reparo, aunque mínimo, que hay una similitud entre los seres humanos que se desprende de estos argumentos sin que esta similitud impugne o desvalore la diferencialidad humana que se viene sosteniendo en este trabajo. ¿Cómo conciliar, entonces, esta regularidad con el relativismo que expresa Dilthey y que es la base de la diferencialidad? La respuesta está en la historia de cada uno/a de nosotros/as y el modo en que cursamos la vida en la historia. Si bien podríamos argumentar que hay ciertas regularidades *en nuestra historia*, todos/as, finalmente, de no mediar alguna catástrofe, primero seremos niños/as luego jóvenes, adultos/as y viejos/as y pasaremos más o menos por las mismas situaciones indicadas en las experiencias de educación, trabajo, emocionales, maternidad, paternidad, abuelidad, etc. y significaremos cada uno de estos eventos de acuerdo al patrimonio familiar, étnico, cultural, de género, territorial, de ingreso, etc. que nos *definen* como seres únicos y singulares. *Reconocemos nuestra identidad universal expresada en nuestra singularidad* y esta es, según este modo de ver, la posible solución a la paradoja identificada.

§111 La concepción filosófica de Dilthey es novedosa para la época porque nadie había pensado en la vida como un tema filosófico sino, quizás, teológico (San Agustín).

Lo que se propone nuestro autor es *comprender* al ser humano –en el siglo XIX se hablaba del Hombre en general– en su totalidad, en su experiencia total y plena, inserto en toda la realidad entera y verdadera que, como propuesta era interesante en aquellos años y que hoy nos permite esbozar alguna duda sobre todo metodológica porque, ¿Cómo podemos entender la *totalidad* del ser humano cuando sabemos que, al hablar de la humanidad así en general, nos perdemos la *singularidad concreta* que es la que nos determina? Entiendo que este objetivo es una herencia del absolutismo hegeliano y que hoy es difícil de sostener quizás no en forma teórica, pero si en su faz metodológica. El mérito de Dilthey, aunque no el único, es estudiar la realidad del ser humano y, de alguna manera, se emparenta con la búsqueda del ser concreto que planteó el filósofo y pastor danés Soren Kierkegaard.

La clave para entender el proyecto de Dilthey estriba en el estudio de la realidad del ser humano y aquí se nos presenta, nuevamente, otra paradoja.

Dilthey está interesado en el estudio de la realidad para comprender al ser humano en su totalidad, pero también rescata, por decir así, las particularidades que se inscriben, como resultado de su experiencia, en *ese* ser humano.

Al tomar como objeto de estudio al ser humano entero, no puede excluir nada de lo que acontece en su vida desde que nace hasta que muere. Aquí, entonces, podemos encontrar la influencia de Dilthey en Heidegger cuando este último filósofo nos dice que el ser está en estado de *yecto* en su existencia y que siempre es un proyecto, lo que nos lleva a pensar que la realidad en la que el ser humano inserta su vida, siempre es una realidad en movimiento, es dinámica y por eso es un proyecto que solo finaliza con la muerte. Este proyecto –podríamos pensar que la vida permite a ese proyecto *explayarse* en la duración– se cumple en la existencia. Este proceso al que aluden estos dos filósofos, es la vida no ya en su sentido biológico como *zoé* sino como *bío*, en su dimensión propiamente humana, antropológica y sociológica.

Para poder conocer qué es la vida, primero debemos estar vivos/as para poder pensar todo lo que queremos saber y para ello, nos dice Dilthey, tenemos que conocer que función cumple el pensamiento en la vida del ser humano:

La función del pensamiento, en efecto, sólo puede aprehenderse de modo natural en su conexión con el sistema o la estructura de todas las funciones de la vida. (Dilthey Tomo I 1944-1963:181)

§112 Si la vida es lo primero, quiere decir que toda reflexión y análisis que hagamos sobre cualquier tema que involucre al ser deberá contemplar la primacía de la vida y aceptar que todo lo que venga después es secundario a ella. Este aserto *implica* que la vida *es la totalidad* que se

expresa por medio de la existencia que asume *modos de existencia* que es lo que se puede captar en su “concretud”.

Otro aspecto que cabe destacar de la vida, es su *permanencia presentificada*. La vida está presente *siempre*; no se “retira” nunca de la existencia porque si se “retira” significa la muerte que es el fin de la vida.

§113 La vida, sigo sosteniendo, no puede expresarse por sí misma sino que precisa, indefectiblemente, de la materia que, en nuestro caso, es el cuerpo humano.

Nuestro cuerpo no es una materia cualquiera porque está dotado, si lo puedo expresar así, de vida y habita el mundo ya no como una cosa más sino como una cosa particular, y comparte con las demás formas de vida esta condición, pero, como el ser humano está dotado de inteligencia –con lenguaje– se distingue de las demás formas de vida en esta caracterización. Lo que quiero destacar es que los seres humanos *compartimos* el mundo no solo con las otras formas de vida sino con la materia inerte y nos aprovechamos de una y de las otras, para la producción y reproducción de nuestra vida. En este aspecto, compartimos con algunos animales ciertas características, pero con la materia inerte no compartimos nada más que nuestra presencia en el mundo. Esta característica diferencial, nos define como seres singulares.

Nuestro cuerpo, en consecuencia, ocupa un lugar en el mundo con los demás objetos, sean seres vivientes o no y se configuran relaciones un poco asimétricas ya que, con algunos de esos seres, podemos entablar relaciones amistosas o de rivalidad y con otros directamente no establecemos ninguna relación de reciprocidad sino tan solo los utilizamos para nuestro beneficio. Sea lo que sea, el hecho de poseer un cuerpo autónomo y una inteligencia, nos distingue de los demás seres con los que compartimos este mundo. Lo interesante es tomar conciencia que nuestra actuación, no es neutra y que supone una resistencia del mundo hacia nosotros/as y de nosotros/as hacia el mundo.

§114 Cuando desarrollo mi experiencia, mi yo se diferencia de los objetos de ese mundo, y se establece, en consecuencia, un tipo especial de relación que puede ser de semejanza o de antagonismo. Por un lado, experimento cierta armonía cuando esa relación es de semejanza, y aquí, entonces, se estructuran algunos aspectos volitivos y emocionales que son resultado del proceso evolutivo, pero también aspectos antagónicos y competitivos. En estos casos, cuando la emergencia de los aspectos antagónicos y competitivos se dan entre semejantes humanos, la misma evolución de la especie, ha determinado el surgimiento de lo que entendemos como cultura, sociedad, política, etc., que amortigua, incluso, excluye, los comportamientos y las ideas que llevarían a un conflicto permanente. Estas mismas determinaciones culturales, pueden influir también, en el comportamiento que tengamos con las otras entidades con las que

compartimos este mundo. Lo que quiero destacar con énfasis, es que nuestra existencia, no es una existencia “pacífica” o neutra, sino que supone resistencias, antagonismos y conflictos tanto como solidaridad y búsqueda de armonía debiéndose destacar que es mucho más probable que estas últimas conductas sean las más frecuentes habida cuenta de que no vivimos en guerra permanente como bien advirtió Hobbes.

§115 La voluntad implícita en mis actos, experimenta la resistencia de ese mundo que no soy yo, y es así, entonces, que también *experimento mi singularidad*; soy ese yo que enfrenta la resistencia del mundo *que no es yo*; esta dinámica, me permite distinguirme como una singularidad diferente que habita este mundo intersubjetivo y poblado por múltiples formas de vida y también por lo inerte. Establezco con cada uno de ellos y de ellas, relaciones más o menos simétricas en algunos casos y más conflictivas en otras, y estas relaciones, que aparecerán a lo largo de la vida mientras la curso, son las que me dotarán de una singularidad única. Todo esto puede suceder porque estamos vivos/as y es por ello, lo diré nuevamente, la vida se configura más como un *misterio* que como un problema y no nos alcanza con definirla racionalmente ya que todo lo que nos puede proveer la razón, siempre nos dejará insatisfechos/as para conocer la vida. Solo podemos aspirar a un conocimiento *relativo* de ella.

§116 Otro aspecto que cabe la pena distinguir, es que el mundo pone de manifiesto una exterioridad de la *mismidad* del ser. En algún momento de nuestra socialización, comprendemos y aprendemos que somos seres relacionados, pero ¿con qué nos relacionamos? Pues, nos relacionamos con un mundo que es exterior a nosotros/as. En este punto, nuestra piel es la frontera que nos comunica y nos distancia de ese mundo exterior.

Así comprendemos, entonces, que somos el yo de un interior que no puede evitar existir en un medio espacial externo. El nacimiento, que para alguna escuela de psicología significa el primer trauma, es justamente el abandono de un interior uterino como corolario necesario para la vida. Esta se genera en el interior de un cuerpo que es el cuerpo de la madre, pero, para cumplir el programa genético y no sucumbir, debe nacer; en ese momento, según Heidegger, el ser comienza su proyecto existencial debido a que es arrojado a la existencia: la condición de yecto.

Este mundo externo no es solamente un producto intelectual, sino que es un elemento real de la vida y el ser humano se debe enfrentar a esta realidad. Para ello, no solo cuenta con su arsenal biológico sintetizado en sus instintos y en su capacidad intuitiva, sino también con la sumatoria de los saberes legados por sus significantes más próximos como sus parientes – madre, padre, hermanos/as, abuelos/as, etc.– que, en la sociedad moderna, se completarán con

los aportes de las instituciones formales de educación que son, junto con otras instituciones, lo que Althusser denomina “aparatos ideológicos del estado” (1988).

Sin embargo, y más allá de toda cuestión, la comprobación del mundo exterior y mundo interior, habilita creer en que existe un sujeto portador de la vida y de la conciencia, y objetos que serán todo lo que no es sujeto creando una dualidad que no necesariamente se acepta, y si bien ya se ha escrito mucho sobre este tema, sobre todo por autores como Deleuze y Foucault, este último autor de una *Hermenéutica del sujeto* (1994), en este trabajo no se aceptara sin criticar esta mirada proponiendo que, en realidad, sujeto y objeto, conforman las dos caras de una misma conciencia global que se percata, con su evidencia fáctica, que el yo y la cosa, siendo diferentes, no conforman una dualidad escindida una de otra sino una unidad en la diferencia que se compenetran como una relación necesaria en el acto vital de ser-en-el-mundo. Esta dualidad escindida a la que me refiero, abona la idea del misterio de la vida a la que se le suma, ahora, el misterio del mundo.

### **Las categorías de la vida según Dilthey**

§117 Wilhelm Dilthey llama categoría a los modos de captación de lo real y nos dice que ninguna de estas categorías es a priori mostrándonos, una vez más, su distancia con respecto a Kant. En este aspecto cabe hacer el siguiente comentario.

Dilthey, a diferencia de Kant, está más interesado sobre los hechos que *ritman* la vida humana que son los acontecimientos históricos, las costumbres y leyes de los pueblos, las obras de arte, las religiones, etc. Entiende que estos son las “huellas” que la actividad libre y creadora del ser humano deja en el mundo, pero en realidad, la idea de ritmo no es adecuada a los efectos de lo que se entiende hoy día en el paradigma del curso de la vida.

Para este paradigma, existe un *timing* que ordena el curso de vida en el sentido de que no es posible realizar cualquier cosa en cualquier tiempo. El ordenamiento social dispone y espera –crea expectativas– de que los seres humanos realicemos acciones “cuando debemos hacerlas” y no antes o después. Esta es la idea de ritmo o *timing* a la que estoy aludiendo y no tiene una relación directa con las dimensiones a las que alude Dilthey, o al menos no con todas ellas, especialmente con los acontecimientos históricos y con las obras de arte, aunque sí con las leyes y costumbres de los pueblos, con las religiones, etc.

Para nuestra cultura, es esperable que aprendamos a leer en la infancia y no en la adultez, que nos casemos siendo mayores de edad o, si no lo somos, con permiso de nuestros padres/madres, etc. Este ritmo tiene un origen en las normas que imperan en la sociedad, pero también en las expectativas asociadas a la edad, al género, etc.

Dilthey llamará “objetivaciones del espíritu humano” a la imagen de lo que el hombre es. En estas “objetivaciones” se constituye el mundo histórico y se revela la naturaleza del ser humano; un ser que no solo piensa, sino que siente y ama indicando, de esta manera, que no solo somos seres racionales sino, también, emocionales y sensitivos. El mundo que creamos, no es solamente un mundo producto del intelecto, sino que intervienen nuestras voliciones y emociones:

Yo vivo mis propios estados, yo me hallo entretelado en las interacciones de la sociedad como un cruce de sus diversos sistemas. (Dilthey 1944-63:304-5)

§118 Tanto Dilthey como Kant proponen fundar el conocimiento sobre la experiencia y la conciencia, pero Dilthey rechaza la naturaleza intelectualista del apriorismo kantiano que, según nuestro autor, produce una teoría del conocimiento rígida y muerta porque la separa de la conexión *viva* de la conciencia. Para Kant, la vida y su temporalidad se reducen a una manifestación como fenómenos contruidos a partir de la experiencia gracias a las formas trascendentales *a priori* de la sensibilidad que son el tiempo y el espacio. Dilthey, por su parte, replantea el sistema de las categorías de la vida sobre una base distinta para no caer en un fenomenismo que reduzca la realidad a un mero aparecer, o sea, a una representación —en las páginas siguientes veremos si lo logra.

Dilthey niega la separación que plantea Kant entre la experiencia sensible y las categorías *a priori* (tiempo y espacio). No existen formas de la sensibilidad o categorías del intelecto *previas* a toda experiencia, sino que estas están enclavadas en la realidad, o sea, en la vida misma reforzando, lo que se viene diciendo, de la importancia de legitimar la “concretud” del ser humano por sobre su abstracción racionalizadora. De lo que se trata, según este autor, es de entender a la vida en su faz concreta *real y cotidiana*.

El problema que sigo observando en Dilthey, es el *cómo* se aparece a la conciencia esta realidad ya que, lo que habita *esta* realidad y es intencionado por la conciencia, lo es bajo el modo de representaciones, debido a la fenomenalidad de los apareceres intencionados.

Dilthey, rescata la “concretud” del ser, pero es difícil separar los modos en que entendemos todo lo que es concreto de su representación; aquí es pertinente rescatar el pensamiento de Schopenhauer y su concepción del mundo como representación.

§119 La posición que asume Dilthey en el aspecto que estamos analizando, es de un *radical empirismo* (Ortega 1941-1946:190) y fija una especie de *pan-experiencia*.

No puede haber nada en la conciencia que no sea resultado de la experiencia contradiciendo el apriorismo del filósofo de Königsberg; y, como la experiencia es una forma de acción, lo primero que se debe analizar es la acción misma, pero aquí se nos presenta otro

desafío: como toda acción es susceptible de interpretación, Dilthey va a proponer una *hermenéutica*, concepto característico del pensamiento alemán.

El fundamento metódico de esta hermenéutica no es la explicación, sino la comprensión. La comprensión es el *acto original mediante el cual se capta el mundo del espíritu manifestado en exteriorizaciones (signos, gestos, inscripciones, etc.)*<sup>23</sup> y se refiere a lo objetivado al ser que lo objetiva, esto es el hombre como creador de la cultura, determinándola y siendo a su vez parte de ella. (Da Trinidades Hidalgo y López Cruz 2015:3)

§120 La experiencia es una realidad de la conciencia. Dar cuenta de algo y ser un hecho de la conciencia, son sinónimos (Fernández Labastida 2004:877) lo que determina que la experiencia, el conocimiento y la ciencia son hechos de la conciencia por lo que tenemos ahora, junto con la *pan*-experiencia, una especie de *pan*-conciencia. Una y otra forman una unidad inescindible que se sostiene en la realidad y en las condiciones de facticidad que esa realidad propone para que tanto una como la otra puedan ejercerse.

§121 Para Dilthey, las categorías nunca son previas a la experiencia, sino que se encuentran *radicadas* en la realidad que es la vida porque la vida configura la realidad.

Hay dos tipos de categorías:

- a. Las categorías formales.
- b. Las categorías reales.

Las primeras designan relaciones en tanto que las segundas son aquellas que tienen contenido acerca de la esencia de las cosas. En el tomo VII de sus *Obras completas* en la página 216 nos dice lo siguiente:

En la vivencia surgen predicados generales de la conexión vivencial de un individuo determinado; al aplicarse en el comprender las objetivaciones de la vida y a todos los sujetos de predicación científico-espiritual, se amplía el círculo de validez, hasta que se ve que, en todas partes donde se da la vida espiritual, le corresponde un nexo efectivo...así reciben estos predicados generales la dignidad de categorías del mundo espiritual.

§122 La primera determinación categorial y de la que se desprenderán las demás, es la *temporalidad* anticipando a Heidegger. Esta categoría surge de la vivencia de la imposición del tiempo que es independiente de la voluntad del ser. El tiempo existe más allá de nuestra voluntad e impacta en nosotros/as que vivimos en él. Desde esta perspectiva, somos habitantes del tiempo y de un tiempo en particular. Aquí es pertinente no solo mencionar los aspectos propiamente históricos sino el concepto de generación (Mannheim 1993). Las generaciones, están “marcadas” por la interpretación y los efectos del hecho histórico que ha impactado en este grupo en particular. Las generaciones, atendiendo a esta cuestión, se definen por un lapso

---

<sup>23</sup> En el original.



de tiempo que indica el hecho histórico –generación del '37, generación del '80, *millennials*, etc.–, por el nombre del hecho en sí mismo –generación Malvinas, generación de la posguerra, generación *hippie*, etc.–, etc. Toda generación debe definirse para poder situarla históricamente ya sea en forma cronológica o histórica.

El tiempo que se vivencia, por este hecho, no es neutro. Es una *vivencia primordial* y contiene a todas las demás porque no puede haber ninguna vivencia por “fuera” del tiempo. La temporalidad es la experiencia madre que permite integrar y relacionar a todas las demás vivencias que se darán en el tiempo de la vida. Sin el tiempo y sin la vida, no habría vivencia ni habría vida. En este aspecto, cabe señalar que, en el libro de Jean Paul Sartre titulado *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*, desarrolla en extenso y con su originalidad el tema de la temporalidad en el capítulo II y en las páginas 160 a 233.

§123 Para Dilthey, el presente no se da nunca lo que, en mi mirada, es un error porque lo único que se da, bajo el modo de darse, es el presente.

El pasado, como ya ha sido, no puede darse, sino que se dio y queda anclado en la memoria bajo el modo de recuerdo que, como ya se dijo, siempre es una elección y no es neutro. No recordamos todo lo que ha acontecido en el tiempo que ya pasó, sino que solo recordamos lo que deseamos recordar por procedimientos que son el orden psíquico, pero también instrumental. Jorge Luis Borges escribió un cuento que se llama “Funes, el memorioso” en donde nos dice que un peón de campo, luego de un accidente, comienza a recordar *todo lo que le ha acontecido* lo que significa que, si su presente es el pasado, ya que *recuerda todo*, significa que el ejercicio de ese recuerdo, supone consumir el mismo tiempo que se consumió en la acción recordada.

Dos o tres veces había reconstruido un día entero; no había dudado nunca, pero cada reconstrucción había requerido un día entero. Me dijo: "Más recuerdos tengo yo solo que los que habrán tenido todos los hombres desde que el mundo es mundo". Y también: "Mis sueños son como la vigilia de ustedes". Y también, hacia el alba: "Mi memoria, señor, es como vaciadero de basuras". (Borges 1944)

Recordar significa, de alguna manera, elegir u optar por lo que olvidamos. El cuento de Borges es muy interesante porque nos indica no solo la función que cumple el olvido en la memoria, sino que esta es un modo de elección, ¿Por qué recordamos lo que recordamos intuitivamente y olvidamos lo innecesario?

Por otro lado, el futuro aún no se ha dado y, cuando se dé, deja de ser futuro para constituirse en un presente de tal manera que, si esta argumentación es correcta, lo único que se da es el presente contradiciendo el pensamiento del filósofo alemán.

§124 Otra característica que es importante considerar en la analítica de la vivencia es que ella hace referencia a un sí mismo, a una *mismidad* e *ipseidad* que confirma nuestra “concretud”. El actor/actriz de la vivencia siempre es uno/a mismo/a; no podemos vivir y vivenciar por otro/as; lo que acontece en mi realidad más íntima, más propia, más yoica, me acontece a mí, y ese acontecer es el origen de la vivencia. La conexión de la vivencia con la realidad intersubjetiva *con y en el mundo*, es una categoría de la vida.

§125 Retomando la cita precedente de Dilthey, se debe dejar en claro que la realidad aparece en conexión con nosotros/as; hay una conexión entre la realidad y la vivencia que nos propone esa realidad. De esta manera, es a través de la relación del todo con las partes cuando estas adquieren un significado; el todo, por serlo, es un significado. Se conforma, en consecuencia, una trama de significaciones en donde las partes singulares de la vida la configuran, porque ese todo –que para nosotros/s es una categoría de la conciencia y no una realidad ontológica– nunca puede darse en forma completa, sino que será con nuestra muerte que un/a otro/a, podrá decir que hemos completado toda nuestra vida. Nuestra vida se ve completa, desde la mirada de los demás.

Nosotros/as podemos ser conscientes del último acto de nuestra vida, aunque la medicina nos dice que, en el óbito, la conciencia sucumbe antes que el cuerpo, pero, en el mismo momento de nuestro último aliento, no podemos ser conscientes de la totalidad de nuestra vida y, en el caso hipotético de que lo tuviéramos, no podríamos comunicarlo. Nuestra vida, en su totalidad, solo puede ser manifestada por los/as sobrevivientes a nosotros/as. Las biografías, por ejemplo, conforma una totalidad de una vida desde la mirada del/a biógrafo/a. Es por esta razón que la vida es un *enigma*; nunca podemos saber que nos deparará el futuro, salvo un futuro muy cercano ligado a la conexión próxima con el presente; puedo saber, con cierta certeza, que, cuando el semáforo me habilite, podré cruzar la calle, también estoy bastante seguro/a que, al finalizar mi compra en el supermercado, la pagaré en la caja, pero incluso con estos ejemplos de la vida cotidiana, puedo tener siempre un poco de duda de que algo que no pensé, podrá ocurrir. Algo de esta cuestión, se aloja en el concepto de la *angustia* del existir que nos menciona Martin Heidegger; el azar, lo inesperado que nos trae la vida existencial, puede ser la fuente de un tipo especial de angustia.

La vida futura es un *misterio* ya que, gracias a que hemos podido vivir y recordar que vivimos/experimentamos/vivenciamos, *sabemos* que hemos vivido y le atribuimos significado a todo ello.

§126 La vida, como siempre está *temporalizada y espacializada*, deja tras de sí un pasado avanzando hacia el futuro. El presente contiene el pasado y se proyecta hacia un futuro que es *nuestro propio futuro*.

La vida que transcurre, *acumula* pasado y *consume* presente. Lo interesante para nosotros/as es que esa acumulación y consumo es una clave para entender el envejecimiento ya que envejecer es *más* que cumplir años.

§127 Podemos entender al envejecimiento justamente como esa edad que contiene a las edades pasadas en donde han acontecido eventos, y nosotros/as somos los actores y las actrices de ellos. Un/a viejo/a, por el solo hecho de haber permanecido/a vivo/a durante el tiempo, ha cumplido, en teoría, más roles que los/as que no han llegado a esa edad. En el cuerpo de un/a viejo/a, se encuentra el recuerdo de su niñez, de su adolescencia y de su madurez. La mano del/a viejo/a, ya ha hecho las cosas que un niño todavía no sabe y estos argumentos son claves para entender por qué la vida es un *misterio*.

§128 Al decir que la vida está temporalizada, me quiero referir que es imposible pensarla sin su conexión temporal que se presenta bajo múltiples formas, una de ella está reflejada por la articulación de las vivencias con el pasado.

Nuestra reacción en el presente, es una combinación del *arrastre* que traemos de nuestras vivencias acaecidas en nuestro pasado junto con su adaptación y hasta novedad con respecto al presente. Esta articulación es central para el desarrollo de nuestra vida porque la rutinización y la cotidianidad nos permiten ahorrar energía y repetir aquello que ha sido eficaz antaño conformando, además, un espacio de adaptación y creatividad ante la novedad. Dijimos anteriormente, que el “eterno retorno”, tal como lo concibe Nietzsche, no parece muy lógico y en este argumento reforzamos esta consideración.

Si bien solemos repetir algunas vivencias de acuerdo a como vivimos determinadas situaciones en el pasado (teoría de la continuidad), si se presenta una situación similar, seguramente tendremos a esa vivencia pasada como modelo, pero adaptada ahora a la situación actual. El curso de nuestra vida, recepta estos procedimientos fijando ciertos ritmos establecidos por la normativa social aceptando también, el cambio social. Los cambios en las expectativas de rol ligadas a la edad, son un ejemplo.

§129 Hace algunos años, las edades portaban una expectativa de rol, pero hoy en día esas expectativas han cambiado; si bien se sigue esperando que los niños y las niñas estudien, obedezcan a los padres y madres, jueguen y aprendan ciertos protocolos sociales, se puede observar en la actualidad, que no solo las edades se han modificado –hoy se habla de pre

adolescencia, adolescencia tardía, maduritud, mediana edad, etc.– sino que las expectativas de rol asociadas a ellas también son diferentes. Esta cuestión puede ser resultado de un “eterno retorno” que se ha visto modificado en virtud de las exigencias de la actualidad.

§130 El conjunto de nuestras acciones e intenciones no se proyectan hacia el pasado sino que este es una especie de “empuje” hacia el presente. Nuestras acciones siempre se refieren al presente y se proyectan hacia el futuro que es nuestro proyecto existencial. La actualidad es la continuación del pasado en el presente.

Esta cuestión se torna importante cuando somos viejos/as porque tenemos “mucho” pasado y “poco” futuro y, además, ese futuro que nos queda, no posee ya la vaguedad que poseía cuando éramos jóvenes. Esta vaguedad a la que aludo, se fundaba en la mezcla entre confianza e incertidumbre que suponía el futuro para un/a joven. En esta época, teníamos proyectos muy plásticos y cierta confianza en que, de no mediar accidentes o catástrofes, podríamos, siempre en términos de posibilidad, ver cumplidas nuestras expectativas; en cambio, cuando llegamos a una edad propecta, ya hemos cumplido –o no– esas expectativas y solo nos resta un tipo especial de espera que se concretará con nuestro final. Como el futuro que le espera a un/a viejo/a es “menor” que el que le espera a un joven, hay menos expectativas teniendo algunas pocas y que están representadas, en general, por la enfermedad y la muerte. Sin embargo, este “pesimismo” existencial a que nos conduce la certeza de nuestro final, se equilibra con la satisfacción de lo ya realizado en tanto esa realización se haya cumplido de acuerdo a las expectativas que nos hicimos en su momento. Podemos “esperar” con cierta tranquilidad nuestro final, porque estamos satisfechos/as con lo que hemos hecho.

§131 Las categorías de la vida surgen de la propia vida y no son trascendentales, sino que son immanentes y lo único que persiste es la vida misma, y, en esta vida, por ser vida, se expresa la existencia en donde, a tono con el pensamiento de Dilthey, “hay” ser.

Este devenir, que es la existencia en la vida, es lo que Dilthey llama “curso de vida”. Vida y curso de la vida son dos planos de la misma realidad en donde el fluir existencial, que es al devenir y la duración de la que nos habla Bergson, es algo *esencial* al ser, coincidiendo, en esta concepción, el pensamiento de este autor con los/as existencialistas. Tanto uno como los/as otros/as van a sostener que el ser vivo se *explosa* en la existencia, en ese fluir vital experiencial y vivencial que se estructura en un curso de vida que solo es posible porque somos seres vivientes, dotados/as de vida.

## **Transparencia**

§132 En Ortega podemos encontrar un desarrollo del concepto de transparencia en donde indica que, debido a ella, la vida puede ser comprendida desde sí misma: “Todo vivir es vivirse, sentirse vivir, saberse existiendo...” (Ortega 1983:353)

El concepto de transparencia puede ser un poco tramposo porque ser transparente, al dejar “ver todo” y no filtrar nada, no nos deja apreciar las diferencias. No obstante, es un concepto válido si lo interpretamos correctamente.

La vida es transparente porque ella se comprende a sí misma y en este factor radica la transparencia orteguiana. La vida se expresa en su dinámica que consiste en su vivir; todo vivir es vivir-se, es *sentir* que estamos vivos/as, y siento que estoy vivo/a porque vivir impacta en mi conciencia de vida. Este sentir-se, sentir-me no es solamente un proceso intelectual, sino que es tanto físico-corporal como intelectual. Esta relación diádica cuerpo-conciencia no justifica la escisión cuerpo-conciencia, sino que es la manifestación palmaria de una unidad en la dicotomía, una unidad en la diferencia, son como las dos caras de una moneda conformando un quiasmo particular cuerpo-conciencia, conciencia-cuerpo.

Esta percepción de la vida es más que una percepción vital, está mucho más ligada a los sentidos que a la conciencia propiamente dicha. Por un lado, percibo que estoy vivo/a porque siento hambre, frío, sed, etc., pero, por otro lado, percibo en el modo de saber, que estoy vivo/a porque mi conciencia así me lo indica. En esta última perspectiva estamos cerca del *cogito* cartesiano, aunque adaptado al enfoque que estamos tratando.

### **Las concepciones del mundo, de la vida y del ser humano. Hacia una superación de la *Weltanschauung***

§133 Dilthey sostiene que nuestro conocimiento es resultado de la experiencia y, como esta está siempre inserta en una espacialidad y una temporalidad, todo conocimiento es resultado de su inserción en un contexto. Esta es una idea que encontraremos a lo largo de las páginas que siguen.

Lo que va añadir nuestro autor a esta idea es que, el/a filósofo/a, como es un ser temporal, es deudor/a de su tiempo y es por ello que, ante el mismo tema, puedan existir varias miradas. Esto responderá a que cada uno/a de nosotros/as conformamos una propia visión o cosmovisión del mundo (*weltanschauung*) que es también una cosmovisión de la vida. Todos/as los/as que vivimos en *este* mundo y en *este* tiempo, conformaremos, en consecuencia, una particular cosmovisión del mundo, de la vida y del ser humano. Esta cosmovisión, es resultado de las experiencias y las vivencias de las que hemos sido actores y actrices.

Lo que se propondrá en esta sección, es entender el pensamiento de Dilthey para poder plantear una superación de la *weltanschauung* por una concepción más abarcativa como es la

concepción del mundo, de la vida y del ser humano. Cabe hacer aquí una entrada paralela al texto para dar cuenta del término que se utilizará.

Cortés Sánchez (2013) nos dice, en la nota a pie de página 37 de la página número 31 que la traducción de este término es “precaria” y que Dilthey no solo la utiliza para referirse a *concepción del mundo*, sino que usa, también, *lebens-und Weltanschauung* en donde *lebens* refiere a vida. Otra traducción nos dice que también puede traducirse como *visión del mundo* en donde malas interpretaciones, indican que se trata de *imagen* del mundo. “Dilthey es justo lo que quiere superar, el mundo como imagen, el mundo como representación”. En este aspecto, cabría rescatar la tesis de doctorado de Arthur Schopenhauer cuyo título es, precisamente, *El mundo como voluntad y representación* (2008). La posición que se viene asumiendo en este trabajo, está más cercana a la visión de Schopenhauer.

Para Dilthey, la concepción/visión tiene un origen psíquico en tanto que, para Schopenhauer, se trata de como se ve el mundo desde el conocimiento; cabría pensar si la *psiquis* se encuentra aislada del mundo o ya forma parte de él. Sea como sea, una visión o una cosmovisión, como veremos, se encuentran emparentadas con el concepto de representación, pero es justo que se mencione la idea de Dilthey. Cada lector/a sabrá encontrar las diferencias si es que existen.

§134 La cosmovisión del mundo<sup>24</sup> puede ser confundida con el sentido común, pero es un concepto mucho más complejo y más fructífero, en todo caso, es preferible entenderlo como parte integrante del sistema compartido de representaciones. Cornelius Castoriadis (1975), nos habla de cómo es el proceso de *institución imaginaria de la sociedad*. En este proceso, las representaciones se insertan en un contexto y donan de sentido no solo a los aconteceres humanos sino a los objetos que pueblan el mundo. Los seres humanos, solemos orientar nuestras acciones en virtud del contenido de las representaciones; ellas construyen mundo porque orientan las acciones.

Podemos entender, de acuerdo a Dilthey y Castoriadis, que las diversas concepciones del mundo, intentan dar sentido al mundo construido socialmente mediante el contenido de esas concepciones que son las representaciones que no están aisladas sino relacionadas en un contexto. Para nosotros/as, concepción y representación tienen cierta semejanza semántica.

§135 Las concepciones del mundo, de la vida y del ser humano de una actualidad presentificada, son resultado de un proceso de arrastre, sedimentación y objetivación similar al proceso de producción de representaciones. Estas concepciones forman un sistema organizado y coherente

---

<sup>24</sup> Hago alusión a las concepciones del mundo, pero también de la vida y del ser humano.

que no excluye las contradicciones, sino que estas se resuelven debido a la eficacia que ellas portan para otorgar sentido al mundo. Las representaciones que conforman las concepciones del mundo, de la vida y del ser humano, intentan poner *orden* en el supuesto caos de la realidad.

§136 Cuando nacemos, nuestro mundo solo es accesible gracias a nuestros sentidos y a nuestros instintos, pero, a medida que vamos creciendo, solemos donarlo de sentido como herencia recibida de nuestros/as principales cuidadores/as como son nuestros padres, nuestras madres, nuestros hermanos/as, abuelos/as, etc. Ya dijimos algo cuando mencionamos los/as agentes socializadores/as que nombra Althusser.

A medida que crecemos y nos socializamos, vamos adquiriendo, en virtud de estos procesos, los elementos simbólicos que formarán nuestra concepción del mundo. Estos adquieren, ya veremos por qué, una universalidad que permite que las diferentes concepciones del mundo puedan relacionarse en un mismo contexto social. Estos elementos simbólicos no necesariamente son armónicos, sino que, en el caso extremo, entran en tensiones graves que pueden, incluso, impulsar guerras. La concepción del mundo de una ideología ultramontana y conservadora, entrará en conflicto con una concepción cuya ideología puede ser reformista y abierta; *vg.*, Catolicismo vs. Islam, Materialismo Histórico vs. Fascismo, etc.

Por otro lado, como hay generalidades normatizadas de la vida propias de cada sociedad ejemplificadas en la vida misma tales como trabajo, matrimonio, educación, salud, etc., hay nexos similares y nexos diferentes que permiten que haya una sintonía común entre estas diferentes concepciones del mundo y que, empero, no implica una modificación del eje armonía-conflicto. La imagen del mundo y las metas que nos proponemos como individuos, como sociedad y como nación, pueden llevarnos a configurar alianzas o, por el contrario, avivar conflictos latentes.

Finalmente, las concepciones del mundo, de la vida y del ser humano deben ser eficaces en lo que se proponen que es no solo construir un orden simbólico sino legitimarlo y reproducirlo; de esta manera, presentan un campo simbólico común en donde podemos identificarnos como pertenecientes a una comunidad que nos congrega. Aquí encontramos, en consecuencia, cierto paralelismo entre concepciones y representaciones.

Lo que hay que destacar, es que todas las concepciones del mundo, de la vida y del ser humano, más allá de su armonía y de sus conflictos, poseen, en general, núcleos y rasgos parecidos que se vinculan con la vida misma en relación a su producción y a su reproducción.

§ Para Dilthey, la concepción del mundo no es un producto intelectual, sino que responde a algo así como la estructura psicológica de cada individuo lo que nos trae algunos inconvenientes.

Si fuera solo resultado de la *psiquis* individual, no existirían concepciones del mundo sino una combinación tanto psíquica, resultado de los instintos, como intelectuales resultado de nuestra formación cognitiva como factor evolutivo. Si no fueran intelectuales ¿Cómo podrían ser una concepción? Toda concepción involucra idea, creencias, maneras de entender, etc. En este punto, presento una diferencia conceptual con el autor alemán porque, si bien es obvio que toda concepción se liga con la *psiquis* de cada persona, no es lícito reducirla solamente a esa función. Las concepciones como las representaciones obedecen a factores que exceden y trascienden el orden psíquico vinculándose con el campo cultural, social, histórico, etc.

§137 Todas las concepciones del mundo tienen por objeto, ofrecer a los individuos un sentido del mundo, de la vida y de sí mismo porque, si bien denominamos con un sentido genérico concepción “del mundo” incluimos en el “mundo” también a la vida a y a nosotros/as mismos/as. A partir de esta concepción, producimos una representación, ahora como imagen del mundo, de lo que habita en él y de la vida.

Estas representaciones y concepciones del mundo y de la vida, se expresarán por medio del lenguaje que no solo nombra a las cosas que habitan el mundo, sino que también somos hablados/as por ese lenguaje.

§138 Habíamos dicho que existe cierta uniformidad entre los seres humanos definida, en general, porque estamos compelidos/as a habitar un mundo único e intersubjetivo, y que, gracias al curso de la vida normado, a ser actores y actrices de eventos similares: educación, trabajo, matrimonio, etc. Si bien hay una “uniformidad natural” –todos/as respiramos, comemos, nos reproducimos, etc.– lo hacemos en forma diferencial.

Esta uniformidad tiene la capacidad de percibir y actuar sobre la realidad de diferentes maneras. Nacemos más o menos igual, pero, al fluir en la corriente de la vida, y gracias a nuestro aparato sensitivo y cognitivo, al modo en que nos enfrentamos a la resistencia que nos presenta el mundo y a las decisiones que tomaremos en virtud de las probabilidades que esa misma corriente nos trae, nos diferenciamos. Es el curso de la vida, que seguiremos diferencialmente, el responsable, por decir así, de la heterogeneidad social; el genoma humano, es el de la diferenciación biológica.

§139 En forma general, es posible decir que las concepciones del mundo están *pareadas* con las concepciones de la vida y con el desarrollo de la vida misma porque es nuestra experiencia existencial, junto con el sistema representacional institucionalizado y legado por nuestros/as antecesores/as, quien nos permiten estructurarla. Cuando nuestra concepción del mundo y de la vida no responde al sistema representacional vigente y hegemónico, pueden surgir algunas



cuestiones. La clásica noción de lucha de clases, puede responder a esta cuestión, pero también las diferentes apreciaciones sobre la justicia, la distribución social, la propiedad, etc., responden a diferentes concepciones del mundo. En este aspecto, las concepciones del mundo y de la vida, cobran una importancia que desborda lo filosófico e incumbe un nivel social, político, económico y cultural. Un ejemplo de lo manifestado, se pueden encontrar en las diferentes apreciaciones sobre la interrupción voluntario del embarazo (IVE). Las personas que la rechazan, sostienen sus argumentos en base a que “defienden la vida”, la del/a niño/a por nacer y la de la madre, en tanto que las que la sostienen, no hablan en forma directa de la vida, aunque sí lo hacen al indicar que, de no legalizarse, aumentaría el número de mujeres muertas por prácticas clandestinas y basan su decisión en el derecho individual. Las dos miradas sostienen posiciones con respecto a la vida, pero cada cual se ubica en contextos diferentes, aunque utilicen el mismo término.

Más allá de la propia cuestión del IVE, lo que se manifiesta son dos concepciones, que no necesariamente deban ser antagónicas ya que el IVE no obliga a abortar, sino que definen y comprenden la vida y el derecho, desde dos concepciones diferentes.

§140 Lo que podemos decir, es que el ser debe desarrollar una concepción del mundo y de la vida, como así también de sí mismo, para que el mundo y la vida, no se nos presenten en forma caótica y desordenada. Es gracias a la concepción del mundo y de la vida que el ser *dota de sentido* a lo que no lo tiene y, al comprender donde vive, puede desarrollarse como ser viviente.

Si bien Dilthey nos dice que estas concepciones no incluyen nunca una actitud práctica determinada, por mi parte considero que las concepciones del mundo y de la vida, son *orientaciones* para el ejercicio de una práctica sobre el mundo porque de no serlo ¿qué sentido tendría poseerlas?

Estas concepciones, asimismo, son transmitidas de generación en generación pudiendo sufrir algunas modificaciones compartiendo, junto con las representaciones, algunas de sus características.

§141 Para Dilthey hay tres grandes concepciones del mundo y de la vida:

- a. La artística.
- b. La religiosa.
- c. La metafísica.

Veámoslas en forma particular.

## **Arte**

§142 Si bien Dilthey considera que tanto el arte como el/a artista no tienen una tendencia a conformar una concepción del mundo y de la vida, sí son portadores/as y soportes de esas concepciones. Lo que expresa el/a artista en su obra es *su* concepción en donde interviene la fantasía y se debe considerar, siempre siguiendo las ideas de nuestro autor, al arte como el punto de partida de toda concepción del mundo.

Lo que busca el/a artista no es, como el/a científico, un conocimiento de la realidad, sino mostrar la *significación del acontecer*, de las personas y de las cosas que residen en las relaciones vitales. El/a artista parte, para la realización de su obra, de la propia naturaleza interpretada desde su propio *modo de vivir*. Lo que tenemos acá, en consecuencia, es que la concepción del mundo y de la vida, y del propio ser humano, es una interpretación quizás personal del modo de vida de cada persona pero que se colectiviza cuando circula en el medio social y cultural. La obra de arte es el vehículo que posibilita esta circulación.

Apreciando las obras de los/as artistas, estamos en condiciones de comprender su concepción: no será la misma concepción del mundo y de la vida la de Van Gogh que la de Kandinsky, la de Bécquer que la de Artaud, la de Mozart que la de Beethoven: Van Gogh exhibe con sus trazos una vitalidad muy expresiva en tanto que Kandinsky nos muestra aspectos de un orden abstracto propio, Bécquer nos habla del amor puro en tanto que Artaud critica a los poderes de su tiempo, Mozart juega con su alegría quizás irresponsable y Beethoven nos impulsa con su orden matemático. Cada una de las obras es una representación de las concepciones del mundo, de la vida y del ser humano y también, nos atrevemos a decir, del orden cósmico.

## **Religión**

§143 La creencia en Dios, dioses/as, santos/as y demonios es una clara muestra de la concepción que se tiene del mundo y de la vida pues se les atribuye a estas entidades nada menos que la creación del hombre, la mujer, la vida y el mundo. En este particular caso, se aceptan estas concepciones ya no por un razonamiento fundado sino por la fe.

Son los eventos naturales y que, además son incomprensibles, los que deben ser dotados de sentido por estas concepciones; el nacimiento, las enfermedades, la muerte, el rayo, etc., y es a través de este dispositivo que se desarrollan, *a posteriori*, las concepciones del mundo y de la vida.

De las concepciones religiosas, nos dice Dilthey, se desprenderán las concepciones metafísicas como si hubiera cierto orden evolutivo: primero la fe, luego la razón.

## **Filosofía y metafísica**

§144 Este tipo de concepción, busca un saber universalmente válido. Destaquemos, en este aspecto, que, para nuestro autor, hay cierta crítica hacia la metafísica porque no la considera como una verdad absoluta sino como una concepción del mundo y de la vida. Recordemos lo que se dijo en páginas precedentes sobre que el conocimiento es resultado del contexto histórico en donde se inserta. Retomando la consideración de Dilthey, rescato nuevamente el pensamiento de Jorge Luis Borges (1944) cuando nos dice, en las palabras de los sabios de Tlön que la metafísica es una “rama de la ciencia ficción”.

La herramienta principal del discurso filosófico y metafísico, es la lógica.

§145 Son los/as artistas, los/as religiosos/as y los/as filósofos/as los/as que poseen las concepciones más “potentes” sobre el mundo y la vida; y, de entre ellos/as, son los/as filósofos/as quienes tienen la capacidad de elevarse por encima de las particularidades cuyo objetivo es captar la esencia de lo universal y eso lo pueden hacer gracias a la lógica reduciendo, aunque esto no lo dice Dilthey, el saber a una cuestión lógica.

El/a filósofo/a intenta formar un “entretejido lógico” en donde pueda atrapar todo y que nada se le escape. Este “entretejido”, sin embargo, es como una “prisión” que impide captar algunas particularidades. Hay en el autor una concepción un poco filosofocéntrica que no ayuda en el develamiento general del tema pues somete la realidad a las leyes de la lógica lo que, según mi parecer, es ilógico.

Lo que no percibe Dilthey con esta última idea es que, de acuerdo con su propio planteo, si incluso la filosofía, la metafísica y la lógica son *resultado* del contexto histórico en que surgieron ¿Cómo pretender que tengan validez universal si están sometidas a desgaste, caducidad y reemplazo? Dilthey, en este caso, comete el mismo “error” que Hegel al pretender justificar el absoluto; y, sostengo, los dos, como buscan esencias, deben encontrar conceptos que la sustenten. El absoluto, la totalidad, la universalidad, etc., son algunos de estos conceptos; estos son postulados antes que conceptos que encuentren verificación, sobre todo, verificación empírica porque ¿Cómo saber cuáles son todas las hojas de los árboles que habitan el Amazonas cuando se están cayendo o son comidas por los animales? ¿Cómo entender la totalidad de las gotas que existen en el mar cuando sabemos que hay evaporación del agua por la acción de los rayos solares? ¿Cuántos son todos los átomos de oxígeno e hidrógeno que existen en el universo? Las concepciones universalizantes y absolutizantes son postulados imposibles de verificación. Acá, en consecuencia, es pertinente reconocer el trabajo de Ludwig Wittgenstein (2021), el lógico discípulo de Bertrand Russell, cuando se refiere a la certeza.

### **Heterogeneidad y singularidad**

§146 Un aspecto que hay que resaltar de la vida, es su despliegue heterogéneo y diferencial. El punto conflictivo que presenta la analítica de la vida es si, verdaderamente, podemos pensar en algún modo de homogeneidad que unifique todas las concepciones del mundo y de la vida.

Lo que resalta en primer lugar, es su heterogeneidad. Cada vida es única y por ello, singular, y es la conciencia del ser, definida por el contexto de interpretación de los eventos que acontecen en nuestra vida, quien se encarga de homogeneizar lo diverso. En este proceso, hay un sacrificio de sentido ya que homogeneizar lo diverso, tiene un costo. Sin embargo, este costo lo es solo de interpretación y de comprensión ya que esta heterogeneidad no necesariamente implica contradicción y antagonismo, sino que estos pueden aparecer como consecuencia de los efectos que cada concepción del mundo y de la vida tiene para cada individuo y cada sociedad. La filosofía de la vida se vertebra en las concepciones del mundo, de la vida y del ser humano.

§147 Un problema que plantea Dilthey en su concepción historicista, y por ello relativo al contexto histórico, es su pretensión universalizante de la vida.

La vida presenta una *universalidad* en el sentido de que todo ser vivo *está* vivo, es decir, *posee* vida; sin embargo, esta característica evidente y quizás apodíctica, se expresa en forma *diferencial* retomando lo que se dijo anteriormente sobre el postulado de lo absoluto.

Toda vida es diferente a otra vida sin dejar de ser vida. La vida expresa su diferencialidad en la “concretud” que adopta en su facticidad existencial. La existencia es la clave para entender la diferencialidad con que se expresan y será el curso de vida el instrumento, por decir así, que permite a esa diferencialidad expresarse.

La característica principal de la vida es, entonces, su capacidad diferencial sin perderse y sin modificarse conformándose en una de sus características más importante.

### **Hylé**

§148 Otra clave de la vida es su capacidad de manifestarse, su *hylé*, lo que equivale a decir que toda expresión de cualquier ser vivo, en este caso, de la persona humana, *es una manifestación* de la vida.

La vida, como las cosas que habitan este mundo, se exhibe, se *expresa*, se *revela* en sus *manifestaciones vitales* que son, en general, las *acciones prácticas* que el ser viviente lleva a cabo en su existencia; si no fuera por estas manifestaciones, no solo no sería vida, sino que tampoco podríamos saberla.

El conocimiento que tenemos de la vida es resultado de su manifestación que se interpreta de acuerdo al contexto en donde sucede. La vida tenía un valor en la edad antigua y otro valor en la edad moderna y lo mismo podríamos decir del valor de la vida de un esclavo, de

una esclava o del hijo/a del señor de la hacienda<sup>25</sup>. Aquí, entonces, el concepto valor es tributario de las concepciones del mundo, de la vida y del ser humano de la época colonial esclavista y no de la vida propia.

Esta característica es muy importante porque nos indica que alguna de esas manifestaciones, en su aspecto más puro, es una manifestación práctica. Desde esta mirada, la vida es una *práctica* y una *acción* y no es teoría; y, si la vida es práctica, quiere decir que hay *experiencia* y *vivencia*.

§149 La clave para entender la vida desde la filosofía, tal como es el planteo de Dilthey, reside en conocer las concepciones del mundo y de la vida.

Desde esta concepción, no hay posibilidades de conocer la vida por medio de una metafísica de la vida, sino que la conocemos por medio de las concepciones del mundo y de la vida que son resultado de nuestra *inserción histórica* en el mundo que hemos ido construyendo a lo largo de nuestra vida conectando estos argumentos con la Teoría de las Representaciones.

De ser cierto estos argumentos, solo podemos evadirnos del nihilismo a través del relativismo lo que no nos debe traer ningún problema porque lo que nos queda es la evidencia de su diferencialidad inherente a cada persona que vive *su* vida a través de su curso de vida.

Si la metafísica no es posible porque no podemos pensarla, se desprende que tampoco es posible descubrir o encontrar esencias de la vida y lo que hay son concepciones del mundo, de la vida y del ser humano que van a ir cambiando de acuerdo al cambio histórico. Esta concepción podría hacernos caer en un intelectualismo que, al rescatar la “concretud” del ser, se desvanece. El problema radica, desde mi mirada, en la búsqueda justificatoria de una esencia/sustancia como *ousía*<sup>26</sup> que es una herencia del pensamiento griego y, en particular, de Aristóteles.

§150 El análisis y discernimiento sobre la vida desde un punto de vista abordado por las ciencias sociales y humanas, se enfrenta a un dilema que el mismo Dilthey anunció.

---

<sup>25</sup> Este tema lo desarrollaremos más extensamente cuando analicemos el pensamiento de Giorgio Agamben, especialmente con su concepto de *Homo Sacer*.

<sup>26</sup> Este término debe ser entendido como “entidad dada en la presencia” evolucionando desde Aristóteles pasando por la Edad Media al concepto “sustancia” que se entiende como “eso que hace que la cosa sea”. Se nota, en esta abstracción, lo alejado que estamos de la “concretud”. Para la posición que quiero sostener en este trabajo, no hay esencias ni sustancias ya que estos son conceptos extremadamente abstractos como el concepto cosa-en-sí de Kant. El mismo Kant nos dice que la cosa-en-sí está vedada al conocimiento humano de tal manera no se puede negar que haya esencias ni sustancias, pero tampoco se las puede comprobar. La pregunta que debemos hacernos es ¿tiene sentido preocuparnos en buscar lo que nunca encontraremos? En este aspecto, rescato la perspectiva fenomenológica que, al menos, alcanza certeza definiendo y analizando los fenómenos como eso que aparece al conocimiento. Obviamente, cabe destacar que esta es una apreciación personal que debe estar sujeta a la crítica.

El pensamiento de o sobre la vida es producido por un ser viviente cuya situación y modo de vida, resultado del curso de su vida, es quien le indica qué pensar, con lo cual, es la vida misma la que se expresa en ese pensamiento abriendo la posibilidad de pensar-la y de pensar-se. Sin embargo, no es lícito afirmar que la vida se piensa a sí misma porque ella no es un instrumento del pensar, sino que solo lo posibilita.

§151 La vida es la realidad fundamental, *todo emana de ella*. La vida es, quizás, la única totalidad real que desborda todo análisis.

Hasta Dilthey podría aceptarse, con los reparos hechos por Schopenhauer, que cabría la posibilidad de un Absoluto Universal a la manera de Hegel, pero será con el historicista alemán que comprendemos que todo lo que pensamos es elaboración de la conciencia lo que nos lleva al conocido tema del solipsismo y del relativismo, una paradoja sobre la que ya se ha dicho algo y que, sin embargo, retorna en forma permanente.

§152 Lo que nos trae el análisis de la vida, es que ella, como realidad total fundamental y radical, brinda la posibilidad de la emergencia del yo, pero este yo no puede estar aislado o flotando en una nada sencillamente porque la vida es.

El corolario obligado a que nos conduce esta idea presente en Dilthey, es que la vida, como totalidad radical, al permitir la posibilidad del yo, posibilita también la posibilidad del mundo no como roca suspendida en el espacio sino como espacio/lugar/extensión en donde se despliega la vida –lo veremos cuando analicemos qué es el mundo– y la existencia del ser ontológico y óptico conformando una dualidad inserta en esa realidad fundamental que es la propia vida. Yo y mundo, pero también yo y *mi* mundo, forman las dos caras de una moneda.

Que la vida es la realidad fundamental significa que todo emana de ella y, por tanto, todo tiene conexión con ella. En la modernidad se pensó que la realidad fundamental era la conciencia y que el modo de conocimiento era la representación. Dilthey está rompiendo una lanza contra dicha tesis. La realidad fundamental es la vida... (Cortés Sánchez 2013:24)

Aceptar este argumento, nos permite situar al ser humano ya no como una abstracción o como una Criatura Divina sino como una realidad concreta ubicada *hic et nunc* y sujeto de la historia.

Con Dilthey, el pensamiento occidental, se desembaraza finalmente de la idea de la Creación y se inserta al ser humano en un mundo temporal, concreto y sujeto a la historia y, sobre todo, a *su* historia.

### **Sentido y misterio**

§153 La pregunta por el sentido de la vida ¿tiene sentido? Como nos dice nuestro autor, la respuesta al misterio de la vida se responde a partir de las concepciones del mundo, de la vida

y del ser humano de las que disponemos por lo que, nuevamente, caemos en el solipsismo y en el relativismo que tanto nos cuesta trascender.

El problema con que nos enfrentamos es tanto el misterio de la vida como el misterio de *nuestra* vida porque es desde aquí que nos planteamos estas cuestiones.

Como misterio de la vida, nos enfrentamos a órdenes que nos desbordan por su universalidad, pero como misterio de *nuestra* vida, nos enfrentamos a nosotros/as mismos/as en tanto que es nuestra *vida vivida* la clave para develarlo. Rescato, en consecuencia, y como herencia del pensamiento de Kierkegaard, la importancia del ser humano concreto habitante de un tiempo y de un lugar, como la clave para entender y comprender a la vida no ya como una abstracción metafísica –cuestión que ya se ha abordado– sino desde un planteo concreto y existencial. *Es en la vida vivida en donde encontraremos las claves para comprendernos.*

La conciencia histórica, nos dirá Dilthey, nos hace conscientes de que somos seres arraigados en una temporalidad que nos trasciende, y el fundamento filosófico que particulariza a Dilthey de otros historiadores como Winckelmann y Herder, es su *rescate de la vida del ser humano concreto.*

§154 La vida no se expresa desde una nada, precisa de una *conexión* corporal que se inserta, inevitablemente, aquí y ahora, es decir, en un tiempo y en un lugar. Sin su soporte material conformado por el cuerpo, la vida no puede darse. La vida siempre es *vida encarnada*, es vida *física.*

La vida psíquica encarnada, se nos presenta como una estructura llena de *conexiones* que no son estáticas sino dinámicas porque implican un desarrollo; el desarrollo de esa estructura de conexiones dará sustento al curso de la vida, base para entender la singularidad y la mismidad. Durante este curso, sucederán acontecimientos que serán vivenciados por el ser.

Las vivencias, al poder exteriorizarse, permiten ser compartidas, y es gracias a ello que las interpretamos; y, al hacerlo, entendemos la singularidad única propia y la del/a otro/a. El problema que se nos plantea radica en si comprendemos la vivencia del/a otro/a y, de ser afirmativa, cuanto de esa vivencia comprendemos. Se nos presenta, en consecuencia, cierta *relatividad* que abona la eficacia de las relaciones porque no necesitamos comprender toda la vivencia de los/as demás sino tan solo la proporción necesaria para que surja la comprensión. Vivencia, expresión y comprensión, están articuladas; la comprensión de lo singular presupone la del todo porque, como se dijo, hay una estructura llena de conexiones que conforman un entramado susceptible de interpretación hermenéutica que, debido a la relatividad argumentada, puede ser fuente de conflicto. No debemos olvidar que la mayoría de las acciones humanas están dirigidas a fines (Weber 2002:6).

§155 Si bien hasta ahora no hay una idea muy clara sobre qué es la vida para Dilthey, cuestión que ha sido abordada por Ortega ya citado, nos queda claro que el pensar sobre ella no es autónomo, sino que es *histórico* porque responde a la *conciencia histórica* que deviene porque el ser está vivo. La pregunta es:

1. La vida ¿se posee? Si es así, ¿Cuál es el modo de posesión? ¿se posee como una cosa? Evidentemente, la respuesta es no. Si la vida se posee, se debe poseer de un modo diferente a como se posee una cosa, *ergo*, difícilmente la vida sea una posesión, aunque tampoco podamos impugnar totalmente esta idea. Una de las definiciones que nos da el diccionario sobre el verbo poseer es “disponer de una cosa o contar con ella” y este sentido se acerca más a lo que se está planteando. El ser humano concreto “cuenta” con la vida en el modo de posesión, pero no en el sentido de propietario/a.
2. La vida se *experimenta* y la existencia y el curso de vida son los medios por los cuales ella es posible, y la experiencia es posible por el estado de yecto del que nos habla Heidegger.

§156 Lo que nos trae Dilthey al análisis filosófico no es, en realidad, una filosofía *de la vida* sino una filosofía *de la conciencia histórica*.

Lo que hace patente este autor es la *realidad de la vida* como *realidad histórica* y no la vida como *energía vital*, por eso, las palabras claves para entenderlo son vida, realidad, historia y conciencia.

## **Cuerpo**

§157 La vida es la *realidad radical* en donde se despliega la *bío*, pero, con esta idea, no hacemos un gran aporte al campo que estamos analizando.

Esta *bío* precisa de un *cuerpo* que, en el caso del ser humano, y por razones evolutivas, se constituyó no solo como *soma* sino también como *psiquis* sede de la conciencia individual. Es esta conciencia la que será origen de la concepción del mundo, de la vida y del ser humano que es, como ya se supone, una conciencia histórica –que es el tema de Dilthey– confiriéndole a la díada cuerpo-conciencia de historicidad. Pero acá no acaba la cuestión porque, al tener un cuerpo y una conciencia que adviene al mundo en estado de yecto, no puede evitar existir *durando* en el tiempo por lo que la historicidad del ser que existe, configura una *temporalidad*.

La conjunción de vida, cuerpo, conciencia e historia será determinante para la configuración de una *singularidad* base de una *mismidad* que será, finalmente, la prueba de la diferencialidad humana. Ya daremos cuenta, en su oportunidad, de esta cuestión.

## **Vida y Mundo. Dilthey y Husserl**



§158 La vida como *zoé* precisa de materia para poder expresarse, en este sentido, se da en dos formas de la materia que, sin ser las mismas, están relacionadas.

La primera materia es el cuerpo y la segunda es el mundo como espacio habitable. “Los cuerpos solo pueden darse en el mundo porque ese es el ámbito de su manifestación.” (Díez 2009:237)

El mundo, si bien ocupa un lugar en el espacio, no está vacío como lo está el espacio sideral; vida es igual a cuerpo y mundo en donde el primero es “dependiente” del segundo porque el mundo, como lugar en el espacio, podría existir sin vida como es el caso de la Luna o Marte de lo que se desprende que, físicamente, el mundo *está* primero y la vida viene después. Sin embargo, esta preeminencia no nos dice mucho ni sobre uno ni sobre la otra porque sin la vida no habría mundo, solo habría planetas orbitando soles.

§159 Para los/as racionalistas, el mundo solo es extensión, es algo *vitalmente vacío*, es una roca, un enorme pedazo de materia flotando en el universo. Hay aquí, nuevamente, un *misterio* que la biología trata de resolver, o ya resolvió con su teoría de la vida sostenida en el carbono y en el tiempo.

Hace muchos millones de años, un grupo de entidades materiales que ocupaban un lugar –¿se podría decir que vivían? – en un caldo acuoso lleno de materia que sería nutriente, tuvieron la capacidad de transformar la energía solar para beneficio propio transformándose a sí mismas en relación a la nutrición, respiración, reproducción y excreción. Como se puede apreciar, aún hay muchas preguntas y respuestas por hacerse como ¿fue una sola entidad que se transformó en célula o un grupo de ellas? ¿ya había material nutritivo para que se pudieran alimentar? ¿de dónde provino este material? ¿Por qué fueron esas células y no otras? ¿Por qué se reprodujeron y no fueron eternas? Dejemos estas preguntas formuladas porque no es nuestra intención responderlas sino solo mencionar como el misterio de la vida nos sigue atrapando.

La vida se halla *condicionada* por una relación que es la del sujeto portador del cuerpo con el mundo que es el medio en el cual este cuerpo se encuentra, “*está*” al decir de Rodolfo Kusch (1999). Este concepto de estar, al que hago referencia, se emparenta con el estado de yecto del que nos habla Heidegger.

El cuerpo dotado de vida *está* en el mundo como todas las otras cosas con la particularidad de que este cuerpo está dotado de una conciencia que le indica quién y qué es, y es esta conciencia quien lo diferencia de esas cosas, pero comparte con ellas, sobre todo con las que están dotadas de vida, un *modo de ser y de estar* que es propio de los seres vivientes.

Lo particular que quiero resaltar, y de lo que ya he dicho algo, es que cuerpo y mundo configuran una diada particular porque la vida siempre está “encerrada” en el cuerpo en tanto que el mundo permanece abierto sin “encerrar” nada. Este “encierro”, sin embargo, es un “encierro” que tiende hacia su “afuera” porque si la vida permaneces “encerrada” en el cuerpo y no se proyecta hacia el exterior que está configurado por el mundo, seguramente no tendría posibilidades de prosperar, es por ello que el mundo es también *mi* mundo; el mundo es un mundo intersubjetivo en donde inserto *mi* mundo particular. Ya vimos lo que nos dice Dilthey sobre la *weltanschauung* a lo que le debemos sumar ahora la *lebenswelt* que es el mundo de vida, un concepto que nos permite entender mejor a que me estoy refiriendo. Cosmovisión del mundo, de la vida y del ser humano se parean en el mundo de vida para conformar la existencia.

§160 La pretensión racionalista moderna pretende explicar todo lo que se pone a su alcance y no acepta que haya misterios, en este aspecto, hay que decir lo más claro que se pueda, que la vida como el mundo, *no se explican ni se demuestran* porque ellos son evidentes; por un lado, el hecho fáctico de que estemos vivos/as nos exime de dicha explicación porque toda explicación proviene de una conciencia que porta un cuerpo viviente. En segundo lugar, ese cuerpo no se encuentra flotando en una nada, sino que su evidencia nos da la prueba de que *hay* un mundo.

A partir de estos dos argumentos, no es preciso demostrar racionalmente ni la vida ni el mundo porque tanto una como el otro se demuestran por su propia evidencia que se sostienen en nuestras creencias; el pensamiento del ser sobre sí mismo y sobre el mundo es esta evidencia.

En tercer lugar, hay una evidencia empírica que se viene a sumar a las otras dos y es la del mundo intersubjetivo en donde co-existimos uno/a con el/a otro/a. Finalmente, en cuarto lugar, es preciso decir que esta vida, este mundo y la intersubjetividad son cuestiones que están presentes. Seguridad empírica, intersubjetividad y presencia en el presente, poseen una evidencia que no solo señala la imposibilidad de la demostración sino su inoperancia. Retomo aquí lo que se dijera en la introducción respecto a las creencias infundadas tal como indica Wittgenstein. El predicado de que *hay un mundo*, no puede ser fundamentado, sino que es una creencia que deviene de modo irracional pero que “encaja”, por decir así, con un sistema de creencias, también infundadas, asentadas en nuestro imaginario social (Castoriadis 1975), y son estas creencias infundadas o al menos que no podemos fundarlas con el rigor que quisiéramos, las que conforman un *sistema coherente* –para quienes las aceptamos– que nos permite desprender otras ideas subsidiarias y fortalecer la coherencia original.

El mundo como totalidad está ya siempre pre-dado pasivamente en la certeza, y genéticamente más originaria que la orientación a su conocimiento como totalidad es la que se dirige al ente particular, para conocerlo. (Husserl 1980:32)

Como el mundo ya está pre-dado, tal como indica el rector de Friburgo, no es objeto de demostración. Acá vemos, en consecuencia, mucho del espíritu y de la tradición alemana que vincula a Dilthey, Wittgenstein y Husserl.

Como se puede apreciar, estas consideraciones tanto de Dilthey como de Husserl, se oponen a la consideración cartesiana del mundo como extensión y de la consideración kantiana del mundo como idea. Considerar al mundo como una extensión es considerar al ser humano como una “máquina” que está *ocupando* un lugar y, en esta consideración, no hay mucho lugar para comprender la vida a no ser que la reduzcamos a la idea de fuerza vital. Por el contrario, y retomando nuevamente a Rodolfo Kusch, el ser humano *está* en el mundo en una relación dual que el pensamiento de las culturas originarias americanas desarrolló en profundidad. Acá es preciso, retomando las páginas iniciales, replantear la cosmogonía cristiana que indica que Dios creó el hombre primero –recordemos el Génesis– para que se “enseñoree” en el mundo.

La Criatura Divina no está en el mundo del mismo modo en que está el ser humano americano. Esta Criatura, es “dueña” del mundo porque esa propiedad se la dio El Creador; en cambio, el ser humano de América, no es dueño de la tierra sino una especie de “pasajero” que debe cuidarla y amarla y por eso implementa los ritos telúricos como la festividad de la *Pachamama* o el *Guillatún*. En estos ritos, se pone de manifiesto dos formas de estar-en-el-mundo.

§161 El mundo de la vida (*lebenswelt*) es opuesto al mundo como extensión como si este no fuera más que algunas coordenadas en un plano. Con respecto a Kant, Dilthey y Husserl se oponen de manera contundente porque asumen que el mundo no es una idea funcional, sino que es el *horizonte* y el *correlato* del sujeto que vive en él pudiéndose encontrar alguna similitud con el planteamiento de los *amautas*<sup>27</sup> andinos.

§162 La existencia del mundo se da como evidente, y esta evidencia está “incrustada” tanto en nuestra conciencia como en nuestro cuerpo; la ley de gravedad que nos ancla a la tierra, es la evidencia de esta “incrustación”, y si bien podemos explicar esta ley, esta explicación es subsidiaria de la evidencia que es primero.

En algún momento de nuestra evolución, se instaló, por decir así, la conciencia; lo que no advertimos es que esta instalación se une una vez que nosotros, como cuerpo, *ya somos habitantes* del mundo y que, a partir de esta evidencia, es *nuestro* mundo. La conciencia es

---

<sup>27</sup> Los *amautas* eran los sabios, los maestros en el Tawantisuyu, lo que hoy llamaríamos filósofos; los *haravicus*, en cambio, eran los poetas.

subsidiaria y dependiente de lo *ya instalado* que es el mundo pre-dado. La conciencia del mundo es también su certeza.

§163 La evidencia del mundo, de la vida y del ser humano como habitante vivo de este mundo, nos lleva a plantear lo siguiente.

El conocimiento que tenemos, no agota, ni puede agotar, lo que es real. Esta es una idea clave para entender lo que se está argumentando.

El ser humano es un ser cognoscitivamente limitado; no posee la potencialidad de conocer todo porque esta totalidad lo desborda. El intento genial de Hegel es eso, un intento, pero no deviene necesariamente en certeza, al menos desde la posición que se presenta en este trabajo.

El ser humano solo puede acceder a “porciones”, regiones de esta totalidad que es indemostrable y que se relaciona, en general, con su producción reproducción *qua* ser humano. Aquí, es pertinente rescatar la figura de Platón en su alegoría de la caverna no por la idea de las sombras en la pared sino en su homenaje a Sócrates. Recordemos que los hombres viven en una caverna en donde hay un fuego a sus espaldas que refleja en la pared las sombras, las cosas que habitan el mundo. Los seres humanos creen que esas sombras son la realidad, pero son solo sombras o, como podemos decir ahora, representaciones. Pero hay uno de ellos/as que se da vuelta y ve que hay un fuego en la puerta de la caverna y sale para conocer la realidad. Este/a ser humano que se atreve *audazmente a dudar* de las sombras en la pared es el/a filósofo/a cuya pretensión cognitiva desborda y trasciende su producción y reproducción como ser humano; estos, en general, solo están preocupados/as por su presente en el orden de su producción y reproducción y solo una pequeña parte del colectivo humano es capaz de trascender esa mirada. En este punto, reivindicó al Kant de *¿Qué es la Ilustración?* cuando nos dice *sapere aude*, una alocución latina que quiere decir “ánimate a saber”.

El ser humano, urgido por el racionalismo de la modernidad, aspira al saber total lo que lo termina frustrando porque cada cosa que descubre, le indica que hay mucho más que no sabe. Esta es la “trampa” de la razón, hacernos creer que somos capaces de conocer todo cuando solo podemos *intuir* la totalidad y nunca conocerla realmente. El todo que pensamos es más una intuición y una construcción simbólica de la conciencia que una realidad.

§164 La vida es trascendente al ser porque el ser depende de la vida para existir. Es el estado de yecto. Todo lo que digamos de la vida no la agota, sino que solo puede arrojar alguna luz que nos vaya ayudando a develar su misterio. Saber que es la vida en su totalidad, es un proyecto imposible para el saber humano.

Vivir la vida implica una presencia corporal, que es lo mismo que decir material y fáctica, en el mundo, pero no de un mundo que es solo de cosas que están allí para que las usemos en nuestra producción y reproducción –los “útiles a la mano”– sino un mundo donde *se vive*, donde *vivimos* y es por eso que este mundo es *importante*.

§165 Cuando reflexionamos sobre la vida, lo primero que tenemos que saber es que estamos en el modo de yecto en la vida. Ella nos “abraza”, nos contiene y nos abre posibilidades de pensarla antes que “darnos los motivos” para vivir. *La vida se vive o desaparece como vida*.

Lo segundo es que *vivimos* la vida en el modo de *presencia* en el mundo; aquí, en consecuencia, se incorpora a nuestra reflexión, la cuestión de la presencia ¿qué significa estar presente? Significa mucho más que ocupar un espacio en unas coordenadas espaciales. Estar presente, significa *habitar una temporalidad y una espacialidad* que están relacionadas, aunque podamos pensarlas por separado.

El mundo que habitamos, no solo contiene cosas de las que nos aprovechamos, sino que es, también, un *mundo simbolizado*. Este simbolismo, es resultado de un complejo proceso que confluye en la *weltanschauung*. El mundo material es donde están las cosas, el mundo simbólico, como concepción, está relacionado, aunque no de un modo mecánico (Durkheim 2014) sino gracias a la tarea de la *conciencia histórica* que es, desde la mirada de Dilthey, una forma de conocimiento.

§166 Vivir, significa *estar* en la vida en el modo de *ser viviente* que, en el lenguaje de Heidegger, significa ser-en-el-mundo en el modo de estar-en-el-mundo abierto a las posibilidades. Vivir, entonces, es una *acción sensible* que implica un cuerpo *percipiente* que, *a posteriori*, otorga significado a esa misma acción. “Que vivir no es solo respirar” decía una canción en los años ´70 que cantaba un grupo que se llamaba Pastoral en su tema “Me desprendo de tu vientre” donde, quizás sin saberlo, sintetizaba el pensamiento existencialista.

A lo que nos conduce este sendero, es a la confirmación de que el mundo *siempre* es un *correlato* del yo, porque la existencia del yo *implica* necesariamente la presencia del mundo, aunque vivamos en otro planeta.

La concepción del mundo que estoy proponiendo, siguiendo a Dilthey, a Husserl y a Heidegger, nos indica que el ser que se despliega en su *estando* abierto a las posibilidades, *precisa* de un lugar que define como mundo, que es ese/este mundo en el planeta tierra. Los/as astronautas que habitan una estación espacial, no están en *este* mundo, sino que *están afuera*, en el llamado espacio exterior, pero *su* mundo de vida, está configurado no solo por los límites de la estación espacial sino, también, por su cotidianeidad que se despliega en esos estrechos límites. Lo mismo podríamos decir, con los reparos inevitables, de los/as submarinistas, los/as

que trabajan en una plataforma petrolera, en una mina o en un barco. Todos esos espacios son, mientras *están allí, su mundo, y lo es*, porque son el *correlato de su yo*.

Esta idea que han trabajado los autores previamente mencionados, modifica e incluso impugna profundamente, el idealismo kantiano y hegeliano porque establece un nexo entre el ser humano y el mundo que revalora los términos de esta relación pero que, como sostenemos, no supedita una a otra; son las dos caras de una misma moneda, y si bien podemos analizar cada elemento por separado, este análisis no debe descartar que forman una unidad que tiene alguna semejanza con el quiasmo ya no como repetición sino como reflejo. El ser humano *necesita su mundo* para desplegar su existencia. Esta necesidad, es la clave para entender el concepto de *indigencia* que comenta Ortega (1983).

Para el idealismo, hay una autonomía entre sujeto y objeto lo que no es aceptado por nuestros autores. Para ellos, en la vivencia, no hay independencia entre sujeto y objeto: el sujeto sin objeto es un sujeto ideal, no real y el objeto sin sujeto es solamente un objeto que ni siquiera *sabe* que lo es. El mundo, en la consideración que estamos argumentando, es mucho más que un conjunto de cosas fijas, predeterminadas y estáticas. El mundo, como cosa, entonces no existe como tal porque siempre aparece en relación con el sujeto que lo habita y lo conoce; el mundo es un constructo y una creencia que el ser humano interpreta como *eso* que está en su exterior, *eso* en donde él y/o ella se insertan, es donde la existencia se radica y, desde esta perspectiva, hay una afectación recíproca entre ser humano y mundo; el mundo nos afecta a nosotros/as y nosotros/as lo afectamos a él, aunque esta afectación no es simétrica sino asimétrica.

Esta apreciación es muy importante para el desarrollo de nuestro tema porque la afectación asimétrica se da en la realidad a través de la acción que realizamos en *ese/mí mundo*; esta afectación siempre refiere a una acción propia.

§167 La forma en que captamos el mundo es interior, pero se manifiesta en el exterior, por eso siempre vivimos materialmente dotando de significado a nuestras acciones y a la acción del mundo sobre nosotros/as. En este sentido, la vida se *capta* como mundo; tomamos conciencia de la vida siempre bajo un parámetro de exteriorización.

Nuestra vida interior, se exterioriza en virtud de las acciones que realizamos y que impactan en el mundo *volviendo a nosotros en una especie de devolución asimétrica*; la agricultura es un ejemplo. Realizamos acciones como roturar la tierra, plantar la semilla, regar la tierra, cuidar los brotes, etc., hasta que, por fin, cosechamos lo que sembramos. Nuestra acción de sembrar, produjo otro hecho exterior a nosotros/as que es lo que recolectamos. Transformamos la materialidad del mundo en insumos vitales y así como sucede con la

materialidad, también sucede simbólicamente; de esta manera, el ser humano, como ser viviente, se apropia del mundo de dos maneras: una manera material y una manera simbólica, y las dos apropiaciones tienen consecuencias en la vida del ser humano.

Mundo es lo que hallo frente a mí y en mi derredor cuando me hallo a mí mismo, lo que para mí existe y sobre mí actúa patentemente. (Ortega 1983:425)

§168 Del análisis que hace Ortega y Gasset del pensamiento de Dilthey, se puede colegir que la filosofía de la vida surgió *a posteriori* del conocimiento científico-moderno del mundo.

La modernidad supuso la razón que propicio un conocimiento técnico, sistemático, material y racional del mundo. Con la expansión de este conocimiento y la conquista brutal de los territorios colonizados, Europa percibió que había diferentes *formas de vida* en el Viejo Continente. Saber que *mi* forma de vida no es la única, sumada a los estudios antropológicos y a los relatos de viajeros, pudo despertar la curiosidad y, entonces, surgieron preguntas al respecto referidas no ya a la vida en su sentido biológico –como las plantas y los demás animales– sino en los diversos matices que presentan las culturas que producen estos seres vivos. Aquí, nuevamente, se instala la mirada externa de la vida. No se necesitará mucho para comenzar a plantear, desde una posición etnocentrista orientada por la razón, las concepciones del mundo y de la vida dando origen a la *weltanschauung* que entendemos justamente como la concepción del mundo que detenta una cultura, una organización social, etc.

La comparación de la vida –el *modo* de vida– europeo y “civilizado” con el mundo “primitivo”, exótico y extraño de América, África, Oceanía y algunas partes de Asia bien pudo suministrar al pensamiento europeo, de suficiente estímulo para, desde su propio contexto epistemológico, cultural y científico, el desarrollo de una analítica de la vida y de las diferentes cosmovisiones del mundo y de la vida.

§169 Lo que va a traer esta nueva cuestión a Occidente es, por un lado, el abandono de la idea del hombre-mujer universal que siempre se conjugo en singular, y, por otro lado, la confirmación de la *extrema diversidad* de la humanidad y de la organización social. El “yo pienso” de René Descartes es de un ser abstracto que no existe sencillamente porque no se lo encuentra en ningún lado. El ser humano que adviene *post* Descartes y que está presente en Nietzsche, y, sobre todo en Kierkegaard, es el ser humano concreto situado *hic et nunc*.

Se pasa de la idea *abstracta* del ser humano a la *idea concreta* del ser humano que es el tema de la filosofía existencial que aborda el tema de la vida no ya desde una teorización externa a ella sino a través del *fluir* existencial en el tiempo.

Esta diferencialidad del ser humano será abordada por dos grandes ideologías:

- a. Una ideología liberal que construye el fetiche de la libertad individual con la expresión abstracta y contradictoria expresada en la Declaración del Hombre y el Ciudadano bajo la frase “todos los hombres son iguales”.
- b. La perspectiva colectivista y comunista que se manifiesta en el final del Manifiesto Comunista de Marx y Engels con la frase “Proletarios del mundo uníos” en donde proletario, es un *modo de ser* del ser humano.

Tanto en una visión como en la otra, se apela a esta idea del ser humano como cosa y no como un ser existente que cambia y que deviene como tal haciéndose en su particular existencia. Deberán pasara algunos años para que Occidente, en la voz de Ortega y Gasset, advierta como se presenta esta diferencialidad bajo la forma de un “...*ballet*<sup>28</sup> luminoso e infinitamente pintoresco de la multiforme vida humana.” (Ortega 1941-1946 VI:181)

## **Epílogo II**

§170 Hemos abordado la filosofía de la vida tal como indica Ortega y Gasset del filósofo alemán Wilhelm Dilthey. Si bien este último filósofo no logra desarrollar toda la potencialidad de la filosofía de la vida, tiene la virtud de enmarcar el debate y el análisis, en un formato que trasciende su época y llega hasta la actualidad, y tan es así, que todavía planteamos cuestiones que fueran abordadas por él.

Más allá del acuerdo que podamos tener con respecto a las aserciones y los predicados planteados, lo cierto es que la mirada de Dilthey significo una nueva manera de entender la vida que, con los aportes de Nietzsche, Kierkegaard, Husserl y Heidegger entre otros/as filósofos/as, nos posibilitan ingresar en novedosos senderos para dilucidar, con mejores herramientas, cuanto del *misterio* de la vida nos falta por esclarecer.

## **La vida desde Giorgio Agamben**

### **Misterio y arte**

§171 Fleisner (2015), a quien seguiré en esta parte del escrito, nos dice que, para Agamben, la vida es un *problema* poético, pero en realidad, tal como se sugiere a lo largo de este trabajo, más que un problema, la vida es un misterio y, en este caso, un *misterio poético*.

Al ser un misterio, la vida se ofrece al arte como un insumo de creación artística ya sea como Creación Divina, Dios acercando su dedo en la obra de la Capilla Sixtina pintada por Miguel Ángel Buonarrotti o Jesús muerto en el regazo de su madre María en la obra escultórica “La Piedad” del mismo autor.

---

<sup>28</sup> En el original.





La historia del arte exhibe la vida casi en todas sus obras: Botticelli y “El nacimiento de Venus”, “Las meninas” de Velázquez, “Las señoritas de Avignon” de Picasso, etc.





El arte precisa de la vida, y de la muerte, como inspiración para crear; incluso las famosas naturalezas muertas o las pinturas de flores, bosques y animales, reflejan la vida en esos pincelazos. Solo, quizás, en las obras abstractas de Joan Miró, de Kandinski o Perez Celis, está ausente la vida como tal.

El problema poético que ve Agamben, se puede enunciar de la siguiente manera: entre la vida, lo que hay por vivir –la posibilidad– y lo vivido –el hecho concreto– se encuentra un *abismo* que, como todo *abismo*, es infranqueable para los/as mortales. Hay aquí, creo, un eco de la idea de *Aletheia* como esa especie de imposibilidad humana en saber qué es la vida confirmando que no es un problema sino un misterio.

Yo no veo el abismo que menciona Fleisner y que pertenece a Agamben sino lo contrario. Si existiera tal abismo estaría definido por la vida como *potencia* y la imposibilidad que se transforme en *acto*, es decir, en lo por vivir o en lo vivido. Es justamente la vida, entendida a la manera de Schopenhauer y Nietzsche como *voluntad*, quien es capaz de *superar* ese abismo que se interpone entre la potencia y el acto.

La vida es potencia primera de lo por vivir y luego de lo vivido que es un procedimiento que se divide en tres actos:

1. Vida = potencia.
2. Vida por vivir = acto primero.
3. Vida ya vivida = acto segundo.

Como toda potencia, la vida puede producir varios actos que son, en la terminología existencial, las posibilidades abiertas que el Dasein está obligado a elegir, de tal manera que es cierto que hay un *espacio* antes que un abismo que es el núcleo del *enigma* que articula el *misterio* de la vida, el *misterio* del por vivir y el misterio de lo vivido. Este último *misterio*, porque es un acto constituido, óntico, puede estar, intuitivamente hablando, más cerca de la definición de problema, pero no me atrevo a asegurarlo. Si bien la vida no es un problema, lo vivido sí puede

serlo porque se nos plantean cuestiones como ¿de qué modo he vivido lo que he vivido? ¿Cuáles son los orígenes de lo vivido? Lo vivido, ¿ha respondido a lo por vivir?, etc.

### **Proximidad**

§172 Un tema que merece abordarse es la proximidad entre la vida y la muerte; una está al lado de la otra en forma permanente formando una especie de lazo o articulación existencial. Trataré de explicarme mejor.

Apenas hemos nacido –nos dice Heidegger– ya tenemos la edad suficiente para morir lo que significa, según este autor, que la vida que se expresa en el ser viviente, está acompañada, o si se quiere *acosada* o amenazada por la muerte. Esta idea de amenaza no me satisface mucho salvo como metáfora poética.

En realidad, vida y muerte formarían una relación necesaria que no llega a convertirse en un quiasmo, sino que se estructura en esa relación. La vida no es acosada por la muerte porque la palabra acoso o amenaza está dotada, en nuestro lenguaje, de connotaciones negativas que no hacen justicia a lo que quiero decir. La muerte forma parte de la vida porque solo fallece lo que está vivo, de tal manera que no es su contrario y, por ello, no puede ser una amenaza o un acoso, sino que es la mayor *certeza* de la que disponemos: todo ser vivo en algún momento de su existencia, fallecerá.

Tampoco la muerte es una trampa de o a la vida, sino que cada uno de estos conceptos vida-muerte están muy próximos a formar una especie de enlazamiento que podemos definir como un quiasmo porque como la muerte acontece a todo ser viviente, de ese cuerpo que se convierte en cadáver, surge nuevamente la vida conformando, ahora sí, un quiasmo que se expresa de la siguiente manera: vida-muerte-vida-muerte que, como se puede apreciar, es también un enlazamiento.

Charles Baudelaire, uno de los poetas malditos, fue capaz de escribir lo siguiente en su libro *Las flores del mal*:

#### Una carroña

Recuerda, alma, el objeto que esta dulce mañana  
de verano hemos contemplado:  
al torcer de un sendero una carroña infame  
en un cauce lleno de guijas,

con las piernas al aire, cual lúbrica mujer,  
ardiente y sudando venenos,  
abría descuidada y cínica su vientre  
lleno todo de emanaciones.

Irradiaba sobre esta podredumbre el sol, como  
para cocerla al punto justo,  
y devolver el céntuplo a la Naturaleza  
lo que reunido ella juntaba;

y el cielo contemplaba la osamenta soberbia  
lo mismo que una flor abrirse.  
Tan fuerte era el hedor que creíste que fueras  
sobre la hierba a desmayarte.

Los insectos zumbaban sobre este vientre pútrido,  
del que salían negras tropas  
de larvas, que a lo largo de estos vivos jirones  
—espeso líquido — fluían.

Todo igual que una ola subía o descendía,  
o se alzaba burbujeante;  
diríase que el cuerpo, de un vago soplo hinchado  
multiplicándose vivía.

Prodigaba este mundo una música extraña,  
cual viento y cual agua corriente,  
o el grano que en su harnero con movimiento rítmico  
un cribador mueve y agita.

Las formas se borraban y no eran más que un sueño,  
un bosquejo tardo en llegar,  
en la tela olvidada, y que acaba el artista  
únicamente de memoria.

Detrás de los roquedos una perra nerviosa  
como irritada nos miraba,  
esperando coger nuevamente el pedazo  
del esqueleto que soltó.

—¡Y serás sin embargo igual que esta inmundicia,  
igual que esta horrible infección,  
tú, mi pasión y mi ángel, la estrella de mis ojos,  
y el sol de mi naturaleza!

¡Sí! Así serás, oh reina de las gracias, después  
de los últimos sacramentos,  
cuando a enmohecerte vayas bajo hierbas y flores  
en medio de las osamentas.

¡Entonces, oh mi hermosa, dirás a los gusanos  
que a besos te devorarán,  
que he guardado la esencia y la forma divina  
de mis amores descompuestos!

El poeta ve en un cadáver a la vera del camino como, calentado por el sol, es capaz de devolver a la naturaleza cien veces más lo que dio originalmente. Incluso la vida ya muerta es capaz de generar vida. Se aventura a pronosticar la muerte segura de su amada que, como ser viviente, no puede escapar al destino que le espera. Casi toda la poesía “La Carroña” puede ser comprendida como una elegía de la vida.

## Decadencia

§173 En el año 1964, Agamben publica un cuento llamado “Decadencia” después de su encuentro con Martín Heidegger. Este cuento es publicado en la revista de ciencia ficción *Futuro*, Fleisner (2010) y (2015:67-71). En este cuento, se narra la historia de una comunidad de pájaros que retorna cada día a la playa para incubar sus huevos que, contrariamente al ritmo natural, han dejado de abrirse.

Un cuento breve y desolado, en el que se da cuenta de la irreparable decadencia de una bella especie de aves que contempla, perpleja, su destino de extinción. Un cuento que, como diría Nietzsche, es “todo presagio”. (Fleisner 2010:251)

En este cuento, el joven Agamben nos presenta un panorama un tanto desolador de lo que él entiende por vida. Seguramente influenciado por Heidegger y su idea de angustia existencial, coloca en la voz del pájaro narrador, la irrevocable mortalidad de lo viviente y la decadencia que supone la vida. En este aspecto, creo encontrar algún eco del poeta y médico cirujano militar alemán Friedrich Schiller perteneciente al movimiento *Sturm un Drang* cuando anunciara que “También lo bello debe morir”<sup>29</sup>.

§174 La mirada de Agamben sobre el tema de la vida que irá desarrollando a lo largo de su obra, más allá de la metáfora entre lo animal y lo humano, suspende, por decir así, la excepcionalidad de la especie humana y exhibe una angustia común frente al equilibrio o desequilibrio que significa ser; por ello, nos dice Fleisner, se desliza “...hacia un interés por lo viviente más allá del “sujeto”<sup>30</sup> humano” (Fleisner 2015:68) lo que amerita una cuestión que no está saldada aún en la filosofía contemporánea.

Hacia fines del siglo XIX y en casi todo el siglo XX, surge la cuestión del sujeto o bien para afirmarlo o para negarlo (Foucault 2002b). Obviamente este tema no está directamente

---

<sup>29</sup> Para una profundización sobre este tema en Schiller Cfr. Acosta Lopez, María del Rosario (1979). *La tragedia como conjuro: el problema de lo sublime en Schiller*. Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas y también Safranski, Rüdiger (2011). *Schiller o la invención del idealismo alemán*. Tusquets.

<sup>30</sup> En el original.

vinculado con lo que estamos analizando, pero se relaciona con la vida porque si no hay sujeto ¿quién o qué es el ser viviente?

Entiendo que cuando se habla de sujeto estamos hablando de un individuo sujetado a sus contingencias –Ortega y Gasset diría sus circunstancias– que lo hacen ser lo que es en su fluir existencial; luego, las elucubraciones sobre un sujeto trascendental, actor de la historia, etc., desbordan lo que se pretende analizar aquí, de tal manera que, más allá de la cuestión que se plantea en torno al sujeto, cabe decir que, si aceptamos la idea de “concretud” del ser humano viviente que se despliega en una existencia, ese ser humano sujetado a sus contingencias circunstanciales, por esos mismos sujetamientos, se concreta en el concepto de *sujeto viviente existencial*.

§175 El argumento principal del cuento de Agambén estriba en que la vida puede trastocarse – los huevos no eclosionan como lo hacían– por cuestiones “naturales” lo que es un contrasentido porque si la vida se trastoca por medio “naturales”, esta “naturalidad” estaría formando parte del propio *telos* de la vida. Propone, en esta imagen, que habría un orden y una belleza que depende del Canto original de esas aves –este Canto es el espíritu mismo de la vida sin ser ella– que se opondría al caos de la vida. El Canto original y bello de las aves se une a la vida y no se puede confundir con ella pues existe una distinción entre el Canto –así en mayúsculas– y la vida, en minúsculas.

El problema que plantea aquí el filósofo italiano se puede expresar en que hay “algo” que es trascendental a la vida –en este caso el Canto– lo que parecer ser un contrasentido porque, tal como se dijo al principio de este trabajo, si la vida es la realidad radical, todo lo que es viviente depende de la vida y no podría haber nada trascendental a ella porque ella es la *dadora* universal. Por esta misma razón, la vida tampoco puede ser un caos, sino que es un orden que se organiza, en este caso, en el ser viviente. El cristianismo lo ha visto con especial claridad cuando nos dice, en la Biblia –Génesis 1 y Génesis 2–

1. Dios, en el principio, creo los cielos y la tierra.
2. La tierra era un caos total, las tinieblas cubrían el abismo, y el Espíritu de Dios se movía sobre la superficie de las aguas.

Antes de la Creación, es decir, antes de la vida, todo era un caos, pero es con la Acción Divina que ese caos se ordena permitiendo a la vida desplegarse; de tal manera que, al contrario de lo que plantea Agamben en su cuento, no puede, desde la mirada que se propone en este escrito, haber algo trascendente a la vida como tampoco puede haber un caos cuando la vida se desarrolla sino su contrario; la vida supone algún tipo de organización que es funcional a la teleología que ella misma impone.

## Nietzsche

§176 Para Nietzsche la vida es la única *representación posible del ser*, y cuando da esta versión y no una definición, nos dice que la vida es la voluntad de poder.

Como voluntad de poder, debe organizarse impugnando la idea de que la vida es un caos. Esta organización obedece a la necesidad de enfrentar la *antitipia* (resistencia) que le presenta todo lo que es inerte. El ser viviente, ahora como *sujeto* viviente, dotado de “concretud” siempre es producto de la voluntad de poder que expresa la vida.

Para Darwin, la forma es resultado de la adaptación a las circunstancias cambiantes (*antitipia*) que ofrece lo inerte a la vida, pero para Nietzsche, la forma es el resultado de la voluntad de poder del ser viviente. Podemos encontrar aquí cierta relación entre Nietzsche y Darwin ya que no hay profundas contradicciones entre ellos; claro que Nietzsche pudo haber leído al biólogo inglés pero este seguro que no leyó al filólogo alemán.

Según mi mirada sobre este tema, la evolución biológica sería el modo que la voluntad de poder encontró para “orientar” la forma material en que la vida se despliega enfrentando la *antitipia* de lo inerte. La adaptación es la táctica que encuentra la vida para no desaparecer ante la resistencia que le presenta al mundo. Si durante muchos años baja la temperatura, el ser viviente va a desarrollar mejores medios de locomoción que le permitan trasladarse a regiones más cálidas –migración de las aves y de los peces–, pieles más gruesas o pelaje más abundante. Estas adaptaciones son obras de la voluntad de poder.

La adaptación como resultado de esta voluntad, puede ser el producto de la capacidad que tiene la vida para cambiar y aceptar la alteridad. Uno de los resultados de todo este proceso vida-*antitipia*-adaptación es la posibilidad de la alteridad que no compromete a la vida, sino que la fortalece. El cuerpo evolucionado-adaptado guarda en sí –posiblemente en su genoma– el *recuerdo* de sus adaptaciones y sus diferencias. Evolución y voluntad de poder son dos conceptos; uno de origen biológico y otro filosófico que son resultado de la capacidad de la vida para enfrentar las contingencias que se le presentan por el solo hecho de precisar la materia para su desarrollo; así, en consecuencia, el organismo vivo incorpora la alteridad como resultado de las posibilidades ofrecidas en su existencia mientras que lo inerte solo se somete pasivamente a fuerzas que se le imponen desde su exterior sin poder ejercer la voluntad de poder; este es un concepto solo aplicado a la vida.

## Dispositivos y *antitipia*

§177 Existen dos tipos de entes; los entes vivientes y los no vivientes que Agamben, inspirado en Foucault, llamará dispositivos. Estos últimos operan sobre los vivientes permitiendo, por su

acción y orientados por la voluntad de poder, el *surgimiento del mundo*. La luna, por ejemplo, no es un mundo y solo es una roca girando alrededor de la Tierra porque en ella la vida no se puede desplegar; no están dadas las condiciones básicas para que surja la vida; la *antitipia* es total.

Paradójicamente, o no tanto, la vida no podría existir sin la *antitipia* que le presenta el mundo que, en este caso, está representada por los dispositivos que menciona Foucault. Desde esta posición, Agamben sostendrá que la vida es *inherentemente política* —lo que no asombra ya que Agamben es un filósofo de la política y de la vida—, tema que no se desarrollará aquí pero que está extensamente desarrollada en la obra del filósofo italiano.

Lo que me interesa destacar es que se precisa de la *antitipia* para que la vida y la voluntad de poder encuentren los modos de explayarse; sin la resistencia de lo inerte, la vida no encontraría elementos para su desarrollo y terminaría agotándose en sí misma. Para que lo viviente prospere en su medio, debe encontrar resistencias que despierten o estimulen la capacidad de tomar decisiones ante las posibilidades que se le presentan y que se estructurarán en la voluntad de poder. Podríamos pensar en la vida en un laboratorio exenta de *antitipia* y quizás esa vida no muera, pero seguramente su existencia no alcanzará la potencialidad que alcanzaría de enfrentar las contingencias del mundo. Para que la vida se desarrolle en su potencialidad, *precisa enfrentar la resistencia del mundo* y de eso se trata nacer. El nacimiento es el enfrentamiento con el mundo una vez que abandonamos la seguridad del útero materno. Todas las formas de vida, cada cual, a su manera, deben enfrentarse al mundo y sus contingencias para lograr vivir. Este es el concepto, según mi mirada, de la voluntad de Schopenhauer y de la voluntad de poder de Nietzsche. La importante tarea de los cuidados, conforma el dispositivo social que nos hemos dado para poder enfrentar la resistencia del mundo.

### **Biopolítica**

§178 Con el advenimiento de la modernidad, no solo cambia el modo de comprender la vida y los cuerpos, sino que, al cambiar estructuralmente la sociedad, cambian también los modos de dominación y los dispositivos disciplinarios. Esta es una cuestión que aborda Agamben influenciado por Michel Foucault y que, debido a la difusión de estos autores, al menos en Argentina, hoy se han transformado en temas clásicos; no por ello no deben ser permanentemente tratados. Si bien entendemos que pueden existir “modas”, al decir de Thomas Kuhn (2005), las “modas” se establecen porque hay receptividad en la sociedad o en el campo académico para que ello suceda. A partir de la difusión de los trabajos de Foucault, la



cuestión del poder, su microfísica y, sobre todo, de los dispositivos de disciplinamiento, comienzan a ser estudiados en profundidad.

§179 El estado que surge de la modernidad es un estado burgués sin que le podamos asignar a esta palabra connotaciones negativas sino su real significado que es un gobierno que pone énfasis en la producción y en los negocios originados en la propiedad privada y en la organización individual. El orden burgués suplantaré al orden aristocrático.

El estado del viejo régimen no precisaba disponer de dispositivos muy *sofisticados* de dominación que los oculten; al contrario, el poder punitivo del monarca se exhibía en toda su crudeza. Las ejecuciones eran públicas como así también los suplicios por faltas menores. Los potros de tortura, el cadalso, el garrote vil, etc., se exhibían en la plaza pública. Foucault nos relata el suplicio de Damiens, un regicida, y todos/as conocemos la ejecución a la vista del público de José Gabriel Condorcanqui Tupac Amaru en Cusco Perú por levantarse en armas contra el dominio colonial español. Los dispositivos de disciplinamiento y de dominación social, se exhibían sin ningún tipo de pudor; el poder no necesitaba justificarse como lo necesitará con la modernidad.

Con la modernidad y el cambio sociopolítico que surge, el poder omnímodo del monarca ya no puede disponer de los cuerpos de sus súbditos como antaño porque ahora pasan a ser ciudadanos/as detentores/as de derechos civiles y políticos. Este es un importante cambio que acontece en la historia de occidente. La vida y los *modos de vida* ya no están a disposición de los soberanos despóticos que podían decidir cómo quisieran. Ahora hay que justificar la pena y atenerse a otra clase de derecho que se organiza de acuerdo al estado burgués que va consolidando su posición social. El nuevo derecho que se sustancia, lo hace en base a la razón y a los nuevos ideales que se implantan en la sociedad; entre estos ideales, están los intereses que son los del nuevo estado que se centra en la figura del individuo libre y soberano. En 1689 se establece el *Bill of Right* en Inglaterra por el que se reconocen los derechos individuales y el 26 de agosto de 1789 la Asamblea Nacional Constituyente devenida de la Revolución Francesa, declara los Derechos del Hombre y los Ciudadanos. Con estos dos institutos, se va consolidando un nuevo orden político y social que tendrá en la figura del individuo libre, su núcleo. Lo importante que debemos destacar, es que este individuo es libre y su cuerpo le pertenece. El estado y los modos de dominación deberán transformarse para lograr el objetivo que se proponen<sup>31</sup>.

---

<sup>31</sup> Para mayor información de cómo se da este proceso Cfr. Polanyi, Karl (1989). *La Gran Transformación. Crítica al liberalismo económico*. Ediciones La Piqueta.

§180 Ante esta novedad, surgirán dos modos de intervención; la anatomopolítica cuyo interés es disciplinar los cuerpos para cumplir con los nuevos mandatos, y la biopolítica que no se sostendrá en dispositivos disciplinadores que se dirijan directamente al cuerpo de los sujetos sino a la población promoviendo e imponiendo, por medio de políticas, *modos de vida* acorde con los nuevos intereses. La demografía, la política de natalidad, la medicina, la salud pública, la medicalización, etc., suplantarán al potro, la mazmorra, los latigazos, etc. Podemos notar en este paso relacionado con la tecnología aplicada a la disciplina, la sofisticación aludida. El verdugo con su rostro tapado que ejecuta al reo en un cadalso montado para tal fin y que sirve como espectáculo público, es suplantado por profesionales que cumplen su tarea en instituciones, en general, alejados de la consideración pública.

§181 Con la imposición de los modelos biopolíticos, los *modos de vida* serán disciplinados según los intereses del mercado y el estado que asegura esos intereses. La figura institucional que surge es la del Hospital General, la institución penitenciaria y el manicomio tal como nos indica Foucault, constituyéndose en Instituciones Totales (Goffman 2001). Estas instituciones se encargarán de aplicar el modelo disciplinario de la modernidad. El taller y la fábrica (Coriat 2003) serán remedos de la organización privada que reforzarán el nuevo modelo disciplinar producto de la biopolítica.

Con la modernidad y la biopolítica, la vida, como don otorgado por Dios, deja de ser importante y de lo que se trata ahora es de *controlar los modos de vivir*; del alma se ocupará la Iglesia que anteriormente se ocupaba de todo. Con el estado moderno de derecho, se reglará y se impondrá el modo de vivir que precisa la sociedad para producir las mercancías que circulan en el mercado y quien no se adapte, será perseguido.

### **Escisión familia y sociedad**

§182 Una cuestión interesante que vale la pena destacar es que, con el advenimiento del Nuevo Régimen se termina o se cumple la escisión entre vida familiar y vida social.

Hasta la modernidad, no había tal separación o al menos no era ni tan profunda ni tan visible. La mayoría de la población, incluso la aristocracia, vivía un modo de vida signado por una particularidad, la *continuidad*; todos los días eran casi iguales y no había distinción entre vida familiar, vida doméstica y vida laboral/productiva. Incluso en las ciudades, los comerciantes tenían su comercio en la casa en donde vivían; el sastre, el zapatero, el boticario, etc. El ciclo familiar y laboral, estaba determinado por los ciclos naturales; solo la guerra o alguna catástrofe podían suponer algún cambio que se recuperaba una vez superada la excepción.

Con el cambio del modelo productivo, que implicó una alteración política, estos ciclos se transformarán. La migración campo-ciudad significó, por el modo de trabajo que implica el proceso de urbanización, que hubiera un tiempo para la familia y un tiempo para el trabajo en el taller rompiendo la continuidad a la que se hiciera referencia. Ahora la mayoría de las mujeres deberían quedarse en la casa atendiendo a la familia y a los/as enfermos/as y los varones tenían que salir de su casa y trasladarse al trabajo para conseguir el sustento familiar. Hay un desplazamiento, en términos aristotélicos, pero también agambeniano, de la *zoé* hacia la *bíos*. La *nuda vida* como modo de vida natural *aislada* de la sociedad, se verifica como un fetiche.

§183 Lo que nos trae el pensamiento de Agamben para nuestra reflexión, es plantear si realmente hay *zoé* o este concepto no es un fetiche justificatorio ¿hay efectivamente una vida *zoé*, una vida desnuda de su ropaje social y político? O por el contrario ¿toda vida es *bíos*?

Tiendo a pensar, y a plantear como propuesta después de los argumentos vertidos, que es muy difícil sostener práctica y concretamente que haya vida *zoé* y, de existir, solo tendría un uso y un interés que se ubica entre lo analítico y simbólico para poder entender lo que es vivir expresado en la vida *bío* y que se liga más con la existencia.

Si la vida solo se concreta en la materia viviente que es expresada por el cuerpo, es legítimo dudar de que exista efectivamente la vida como *potencia* que permite a la materia viviente existir. La vida, bajo esta apreciación, se parece a la concepción kantiana de cosa-en-sí o a la *entelechia* de Driesch, y si bien no podemos impugnar completamente esta idea, tampoco tenemos muchos elementos argumentativos para aceptarlo sin criticarlo. Es posible que la vida sea la *esencia* del vivir, pero no podemos probarlo empíricamente.

Como la propuesta de este trabajo es fenomenológica y existencial, nos interesa más como la vida se expresa, y esa expresión se conjuga en *una* vida existencial del ser viviente y concreto que desarrolla una *bíos* en un curso de vida, de tal manera que me alejo del debate metafísico y ontológico sobre la vida como *zoé* y me acercó más a la analítica descriptiva y comprensiva de la vida concreta del ser viviente que habita un tiempo aquí y ahora; *hic et nunc*.

### **Vida y política**

§184 Agamben nos permite analizar y conocer la vida desde su vinculación con la política. Este filósofo y politólogo italiano está interesado y preocupado en la *nuda vida* que deviene del *homo sacer* que tiene cierta relación con el concepto de supernumerario que nos cuenta Ulrich Beck (1998); son vidas que ni siquiera son aptas para el sacrificio divino y por ello son *mera* vida. Lo que cabe decir es que, tal como se sostuvo, cuesta comprender que haya una vida de estas características, sino que su condición de *sacer*, como vida despojada de toda consideración, es

un *artificio* del poder para sostenerse por sobre el derecho y dignidad de otra vida. Esta era la postura del colonialismo español *pre* Bartolomé de las Casas y del fascismo nazi con respecto a los/s judíos/as. La distinción amigo/a del enemigo/a, se para con esta cuestión. Parece que, para algunas formas de organización del poder omnímodo, hay vidas que no *merecen* ser vividas. El fundamento de la pena de muerte, en última instancia y despojando la consideración punitiva, considera que el/a reo/a condenado/a no *merece* vivir en la sociedad.

### **Epílogo III**

El aporte que nos hace Agamben es el de considerar a la vida en sus *aspectos políticos* reforzando la idea que se viene sosteniendo en este trabajo sobre que nos cuesta cada vez más entender la vida como *zoé*, aceptando que la vida adopta una multiplicidad de *formas* que son resultado del curso de vida que cada ser viviente adopta a lo largo de su existencia conformando una vida como *bíos*. No podemos separar, en consecuencia, *la* vida de *una* vida concreta.

Esta “concretud” sin embargo, no habilita una libertad de acción total como planteaba Locke y por ello, el poder establecido y constituido en el estado principalmente, implementa dispositivos de dominación que utilizan técnicas anatomopolíticas, pero también biopolíticas. Muchos de estos dispositivos, obedecen a la producción y reproducción de múltiples intereses entre los que podemos mencionar los económicos, los ideológicos, los religiosos, etc. El pensamiento de Giorgio Agamben, nos permite conocer y comprender como se relaciona la vida con esos dispositivos políticos.

### **Georg Simmel y la intuición de la vida**

§185 Georg Simmel fue un filósofo y sociólogo alemán que nació en Berlín en el año 1858 y falleció en Francia en el año 1918. Se lo considera un representante de la escuela neokantiana relativista. Fue profesor en las Universidades de Berlín y de Estrasburgo. Como sociólogo, contribuyó a consolidar esta disciplina en Alemania.

En el año 1918, el año de su fallecimiento, publica su obra más significativa *Intuición de la vida. Cuatro capítulos metafísicos* que utilizaremos en este trabajo, sobre todo los dos primeros: “Capítulo I: La trascendencia de la vida.” Y “Capítulo II: De la vida a la idea”. En esta obra, Simmel propone una metafísica de la existencia vista como *espontaneidad absoluta, actividad creadora y una tendencia hacia la libertad*.

Si bien su vida académica no contó con el prestigio que se merecía, sus clases eran muy concurridas. Su pensamiento influyó en autores como Max Weber, Edmund Husserl, Ernest Bloch, Karl Jaspers, Georg Lukács, Martín Heidegger, Karl Mannheim entre otros. Su influencia

llegó hasta la Escuela de Frankfurt. Fundó junto a Weber y a Tönnies, la Sociedad Alemana de Sociología.

Dueño de un pensamiento fecundo, original y múltiple, pero siempre vinculado a los temas filosóficos y sociológicos, nos deja un caudal de escritos cuya complejidad y su particular forma de escribir –que no dista mucho de los pensadores de esa época– a la que podemos definir como intrincada y difícil de seguir, nos obliga a un esfuerzo de comprensión que se logra después de entender que, al igual que sus contemporáneos, está preocupado por dotar a las ciencias sociales, y en especial a la sociología, de una densidad conceptual acorde con los temas que aborda. Más allá de estas consideraciones a las que podemos considerar estéticas, la pluma de Simmel nos convoca a un mundo de reflexiones originales que logran vincular filosofía y ciencias sociales, con los problemas que se planteaban a final del siglo XIX y principios del XX.

\*\*\*

§186 Una de las ideas centrales en *Intuición de la vida*, es considerar que la vida se *rebas a sí misma* formando una unidad entre el presente y el “todavía-no” del futuro. Si bien se puede separar conceptualmente pasado, presente y futuro, “el tiempo es irreal” (Simmel 2007:18) porque solo es real el momento presente temporalmente carente de extensión y por ello, intemporal. Acá podemos notar cierta correlación con algunos aspectos de la temporalidad que ya han sido abordados.

El presente es un *estado o modo del tiempo* que termina negándolo porque, en el mismo momento que se constituye, deja de ser presente para transformarse en pasado. Este tiempo, existe en la medida que lo recordamos y el futuro también existe en la medida en que *confiamos* en que advendrá, pero el presente, si bien es lo único que es y existe, se desvanece en el instante en que se constituye que es, sin embargo, un instante efímero. Este último adjetivo, no nos brinda un *plus* de comprensión porque todo instante es efímero.

La vida –que para este trabajo se materializa en *una* vida– es el modo singular de existencia en donde no rige esta peculiaridad. Solo para la vida es real el tiempo.

El tiempo es la forma de conciencia –tal vez abstracta– de aquello que es la vida misma en concreción indecible, directa, que sólo puede vivirse; es la vida prescindiendo de sus contenidos, porque solo la vida trasciende en ambas direcciones el punto de presente, ajeno al tiempo, de toda otra realidad, con lo cual realiza por vez primera, y exclusivamente ella, la extensión del tiempo, es decir, el tiempo. (Simmel 2007:18)

por ello, nos dice Simmel, la vida significa *ir más allá de sí misma como presente*. El concepto de voluntad tanto abordado por Schopenhauer como por Nietzsche, no está ausente en Simmel.

No es que el presente termine encerrando a la vida en un instante eterno, sino que ella es capaz de *proyectarse* hacia un futuro que la espera desde un presente que ha sido el futuro

de un pasado que ya ha sido y que tiene la particularidad de que nunca volverá, al menos, nunca volverá a ser lo que fue desafiando, nuevamente, el concepto del Eterno Retorno que no por casualidad tratamos tan seguido en este trabajo. Es este *modo de existencia*, nos dice Simmel, lo que llamamos vida.

§187 La vida como abstracción, también precisa del tiempo para su desarrollo. Es cierto que confirmamos el presente porque es concreto en su “ahora”, pero no podemos pensar que la vida, como es el origen de una existencia abierta a las posibilidades, se estanque en ese presente; por el contrario, es esta apertura a las posibilidades –lo que algunos/as poetas pueden llamar como “la vida abierta”– la que precisa del futuro para que esas decisiones que hemos tomado ante la posibilidad se concreten. Kierkegaard nos lo cuenta en su obra *O lo uno o lo otro* (2018) y, sobre todo, en *Terror y Temblor* (2003) en donde nos narra la decisión que tuvo que tomar Abraham cuando su Dios, Jehová, le pide que sacrifique a su hijo unigénito Isaac.

La vida se concreta en el ser viviente y este fluye en una existencia en la duración del tiempo. Desde esta mirada, la vida y el tiempo son abstracciones que se concretan materialmente en el ser viviente y en el ser temporal/histórico. El cuerpo, en virtud de las marcas etéreas –los signos del envejecimiento–, y el espíritu a través de la experiencia en el modo de vivencia, son las claves para entender el fluir del tiempo. Si el tiempo no fluyera, como cree Zenón con su flecha, no habría ninguna de estas marcas. En este aspecto, y tomando un nuevo sendero del laberinto, cabe mencionar el cuento “El inmortal” de Jorge Luis Borges, que es un poeta con consideraciones filosóficas y del cual abusamos en este trabajo. En este texto, que es muy recomendable, Borges nos cuenta que cuando el personaje llega a la ciudad de los Inmortales nota que “En la arena había pozos de poca hondura; de esos mezquinos agujeros (y de los nichos) emergían hombres de piel gris, de barba negligente, desnudos.” Es justamente la piel gris y la barba negligente, en palabras del poeta, el indicio del paso del tiempo. El gris de la piel significa que ha perdido su color y la barba crece porque el tiempo ha transcurrido. El cuerpo del ser viviente, como castigo por haber pecado en el Paraíso o por condición existencial, no es inmune al paso del tiempo.

El ir más allá que nos dice Simmel, corresponde, en esencia, al concepto de voluntad de Schopenhauer y, en menor medida, con la voluntad de poder de Nietzsche y puede tener alguna relación con los conceptos de *elan vital* y *entelechia*.

§188 El tiempo cobra su *real* dimensión en el ser viviente. La vida, como concepto abstracto, abarca una generalidad idénticamente abstracta pero cuando analizamos la vida en su “concretud”, no podemos evitar destacar que ella se expresa como diferencialidad lo que supone, en el caso de los seres humanos concretos, individualidad. Nos enfrentamos, como se

puede apreciar, a esta dualidad dicotómica entre abstracción y “concretud”, generalidad e individuación que constituye una de las tensiones originales de la vida. En este aspecto Simmel nos dice:

De ahí que cupiera pensar que toda la inconciliabilidad de ambos principios no es más que una de aquellas antinomias meramente conceptuales que se producen siempre que la realidad inmediata y vivida se proyecta en el plano del intelecto, donde se descompone inevitablemente una pluralidad de elementos que en su unidad primaria y objetiva no existían de esta suerte, luego, rígidos y lógicamente tenaces, muestran entre sí discrepancias que el intelecto se esfuerza en reconciliar *a posteriori*<sup>32</sup> y raras veces con éxito total, puesto que su carácter ineluctablemente analítico le impide crear síntesis absolutamente puras. Aquel dualismo se halla dispuesto en lo hondo del sentimiento de la vida, con la sola particularidad de que allí se halla dominado por una unidad de la vida y sólo cuando, por decirlo así, rebasa su margen, se impone de la conciencia de la divergencia dualista... (Simmel 2007:23)

Si a lo argumentado le sumamos lo dicho en la introducción sobre las dificultades y límites que presenta el lenguaje (Wittgenstein y Dilthey) para abordar el misterio de la vida, nuestras expectativas deberían estar un poco contenidas porque la filosofía de la vida, y en este caso, la intuición de la vida tal como la analiza este filósofo alemán, se nos presenta como un escollo que dificulta la comprensión.

La razón no parece ser, entonces, una herramienta idónea para este análisis que nos indica, siempre siguiendo a Simmel, que las dicotomías que resultan del análisis de la vida, son exactamente eso y así hay que aceptarlas o, en su defecto, desecharlas en forma completa. La opción irracional y un poco romántica tal como se ha expresado, si bien no nos permite develar el misterio, nos ayuda a incorporar estas dicotomías confiando en que su existencia no tiene nada de extraño ante el misterio que significa la vida; por ello, Simmel habla de intuición de la vida y no explicación.

§189 Uno de los aspectos que destaca Simmel en su libro es el de indicar que la vida solo puede existir a condición de ser más-vida, y este pensamiento se relaciona con el concepto de voluntad de Schopenhauer y con la voluntad de poder de Nietzsche.

La vida no solo proviene de sí misma, en el sentido que se le da a la reproducción –un ser vivo al reproducirse produce otro ser vivo que no es él– sino que *su accionar en el mundo contribuye para que otros seres vivos puedan serlo*; el regar una planta, mantener a un animal doméstico, criar ganado, etc.; la misma auto conservación fisiológica, es una continua producción nueva. La vida seguirá con esta tendencia hasta que el ser vivo muera, pero, cuando sucede, el cuerpo sin vida, se transforma en nutriente para otras formas de vida. No podemos,

---

<sup>32</sup> En el original.

en este caso, decir que es la vida la que proporciona el alimento, sino que es el cuerpo que tuvo una vida *quien* se transforma en alimento.

Se da en este caso una cuestión que no ha sido resuelta para aquellos que no creen en Dios y en la reencarnación. La muerte no es lo contrario de la vida, sino que es su corolario, su fin teleológico y lo que queda de ella es un cadáver –recordemos el poema “La carroña” de Baudelaire– que la naturaleza procesará y un recuerdo que no durará más que un par de generaciones. La vida, puede ser vista ahora, como una chispa, una cuestión, un suceso que dura entre dos nada; la nada *pre* nacimiento y la nada *post* muerte. En el caso de los/as creyentes, al existir una vida *post* muerte, nada de esta argumentación es válida.

La tendencia de la vida a superarse no puede pensarse sin el fluir existencial y temporal. La vida se supera a sí misma en el sentido del “cada momento” y en la propia cotidianeidad que es un modo que se da la temporalidad. Esta trascendencia producto de la voluntad y del *elan vital*, conduce al envejecimiento y a la muerte que no paradójicamente forman parte de la vida. El límite inferior de la vida lo expresa el nacimiento y el límite superior la vejez y la muerte. El devenir y lo que él implica, es la “esencia” de la vida, si es que aceptamos que hay “esencias”.

## **Libertad**

§190 Simmel dedicará un par de líneas al tema de la libertad.

El ser humano, por su propia condición de yecto, posee un *radio de acción* para la obtención de sus fines que son el cumplir con su finalidad, su teleología. En este aspecto, puede encontrarse un encuentro entre nuestro autor y Sartre.

La libertad que analiza Simmel no es la libertad que entendemos como ausencia de coacción sino un tipo de libertad que se relaciona con las decisiones vitales que debemos tomar en nuestra existencia y aquí encuentro la relación con Sartre cuando nos dice que el ser humano “está condenado a ser libre” (Sartre 1973:5).

El ser humano es libre porque fija sus fines con la máxima amplitud independientemente del *automatismo* al que lo puede obligar su cuerpo; este es al concepto de libertad que nos propone Simmel. Si el ser está más dependiente de su cuerpo y el fin al que este lo lleva, su radio de acción se reduce, se hace más estrecho.

El ser que se atiene a ese automatismo, tiene sin duda la máxima finalidad vital, pero la paga con la estrechez del estar supeditado a la aprioridad corporal. Libertad significa precisamente la posibilidad de poder infringir esa finalidad; existe en la medida en que el comportamiento del ser orgánico rebasa los límites de su cuerpo involuntariamente regulado. (Simmel 2007:40)

Cuanto más pueda el ser humano ejercer este tipo de libertad, *más se independizará del finalismo corporal* exhibiendo una diferencialidad con todas las otras formas de vida que se



encuentran condicionadas por el finalismo vital. La autonomía libertaria del ser humano está, seguramente, condicionada por la distancia entre lo fisiológicamente dado del organismo humano y su comportamiento *práctico, su hacer* que opera, muchas veces, en contra del finalismo corporal. Es posible encontrar aquí, cierta vinculación con el concepto de Heidegger, pero también de Sartre entre existencia auténtica y existencia inauténtica.

El ser humano que habita una ciudad, por ejemplo, puede concurrir al hospital si se siente mal, puede hacer dieta, dejar de fumar, cuidar sus arterias, etc., todas prácticas que, en teoría, modifican el plan original del cuerpo. La longevidad, y todo lo que ella entraña, es el resultado de esta autonomía del ser humano de la finalidad corporal.

En la actualidad estamos asistiendo a fenómenos revolucionarios en relación al alargamiento de la vida cuyo producto final es la longevidad. Los avances de la medicina, en la farmacología, pero también en las prótesis, están produciendo seres longevos/s pudiéndose destacar que es la primera vez en la historia que los seres envejecidos logran superar una marca demográfica alta y superar la vida de sus abuelos/as, padres y madres. En las próximas páginas profundizaremos esta cuestión, por ahora solo la dejo planteada.

La longevidad le otorga al ser humano un *plus* de libertad, entendida a la manera de Simmel y Sartre que nuestros antepasados/as no poseían. La pregunta que me formulo es ¿somos conscientes de esto? ¿estamos preparados/as para ser longevos/as? ¿está la sociedad y el entorno social –hospitales, viviendas, escuelas, estado, mercado, etc.– preparado por ello?

Vivimos en una sociedad que envejece a pasos acelerados y al sector de los/as longevos/as, mayores de 85, es el sector demográfico que aumenta a mayor velocidad que los demás. Este envejecimiento poblacional y la longevidad, no se están dando como resultado de fenómenos naturales, sino que es la propia organización social la que promueve, en virtud de los adelantos en biología, medicina, ingeniería, nutrición, farmacología, etc., junto con el diseño de políticas sociales, este fenómeno de trascendencia histórica. La preocupación consiste en que, si bien nos sentimos orgullosos/as de estos fenómenos, no podemos adjudicarle un sentido y desarrollar ciudades y sociedades aptas para ello por lo que el envejecimiento y la longevidad no tienen oportunidad en términos generales, de vivirse adecuadamente, es decir, con coberturas integrales y universales, con respeto y consideración.

Uno de los problemas más frecuentes del envejecimiento y la longevidad es que, en algún momento, se precisará de cuidados. Cuando esto surge, ni los sujetos ni las familias se encuentran preparadas y los recursos con que cuentan son mínimos, incluso en los países desarrollados. Si el estado no se preocupa de este tema, dejará a los/as viejos/as a merced del mercado cuya única finalidad es la rentabilidad.

§191 Si el envejecimiento y la longevidad no son fenómenos naturales *per se* sino resultado de la acción humana e histórica, eso quiere decir que el obrar humano puede incidir en la vida de un modo que nuestros antecesores/as ni siquiera se imaginaban.

La pregunta por el sentido de la vida aún no posee una respuesta que satisfaga a todos/as, y ante esto cabría preguntarse *si tiene sentido buscar el sentido de la vida*.

Todavía la humanidad no ha llegado a saber realmente qué es y cuál es la finalidad de la vida en la tierra y las repuestas que nos da la filosofía, la ciencia, la medicina y la religión, no logran satisfacernos.

Uno de los problemas que se nos plantea es que, si la vida tiene un fin como *telos* que no sea cumplir el programa genético, debería haber desarrollado, tal como nos indica la teoría de la evolución, dispositivos que nos permitan llegar a ese *telos* o por lo menos reducir el impacto de la resistencia que ofrece el mundo a la vida.

Lo que nos dirá Simmel en este aspecto, es que ese dispositivo es el conocimiento que no se reduce solo al saber-conocer, sino que debe, para poder cumplir ese fin, ser *eficaz*.

Esta eficacia es el *disfraz* con que está recubierto el concepto de verdad que, como ya sabemos, es “la centella que surge del entrecruzamiento de dos espadas” según la frase conocida de Nietzsche rescatada por Foucault.

La verdad que se desprende del saber, es tributaria y funcional a la vida que la propone. En este contexto, la verdad siempre es objeto de disputa vinculando ahora al conocimiento que se desprende de la vida como dispositivo para el cumplimiento del fin, con el campo de la política que es otro campo del conocimiento.

§192 La “totalidad de lo dado” es el concepto que usa Simmel para aprehender el mundo; en base a ese concepto, lo aprehendemos como una forma que une lo dado como realidad o como posibilidad. Lo dado, como sabemos, se presenta, a su vez, de múltiples formas originando que, en la “totalidad de lo dado”, se manifiesten alternativas que, dependiendo de esa “totalidad”, exhiban cierta “sub-totalidad” u originalidad; este es el caso de los otros mundos como el mundo económico, el mundo del trabajo, el mundo doméstico, el mundo artístico, el mundo deportivo, etc.; todos estos mundos presentan un núcleo de diferencias que no llega a emanciparse del concepto “totalidad de lo dado” y por eso, aceptando su singularidad, están integrados al mundo único. Una parte de la vida, se despliega en estos mundos y por eso es importantes conocer de qué mundo hablamos cuando hablamos del mundo.

Englobamos bajo el concepto mundo una totalidad en donde están integradas las partes que lo componen. Si bien utilizamos las palabras en singular, cabe decir que hay tantos mundos como personas porque rescatamos el mundo de la vida (*lebenswelt*) y porque cada una de ellas

posee, por decir así, porciones integradas a esa totalidad; no obstante, no percibimos esta cuestión sino solo cuando se presentan tensiones entre las diferentes porciones integradas. Al mismo tiempo, existe un mundo único que es el lugar en donde se desarrolla la vida, y ese mundo es el planeta tierra que está ubicado en el tercer lugar a partir de la estrella llamada sol que se ubica aproximadamente en el medio de la galaxia Vía Láctea.

Tenemos entonces *EL* mundo que es ésta tierra, *Un* mundo que es el nuestro y que compartimos, *el* mundo intersubjetivo (Husserl), *el* mundo de vida (*lebenswelt*) y *Los* mundos particulares del mundo intersubjetivo.

#### **Epílogo IV**

§193 Simmel nos trae a la reflexión que la vida es captada en su complejidad profunda por la intuición antes que por la razón. Este filósofo se inscribe, como alemán, en el sendero iniciado quizás por Schopenhauer en el sentido de dudar de los conceptos heredados de la filosofía clásica y de las posturas metafísicas que fueron tan caras y apreciadas en la antigüedad. Nos propone intuir la vida antes que explicarla y en el desarrollo de esta intuición, aparecerán nuevos conceptos, nuevos desafíos que deberemos tomar para develar lo que es el misterio de la vida.

## TERCERA PARTE

### Fenomenología de la vida

§194 La fenomenología de la vida se inscribe en la corriente fundada por el rector de Friburgo Edmund Husserl de quien ya hemos hablado. Autores como Heidegger y Scheler, pero también Merleau-Ponty y Sartre entre otros/as, han continuado el camino iniciado por Husserl muchas veces en tensión con las ideas originales. Entre estos autores, cabe mencionar a Michel Henry (1922-2002) que es un filósofo francés, nacido en Vietnam, y que ha trascendido por su filosofía de la afectividad basándose en Husserl y Heidegger.

Para este autor, la única vida que existe es la vida fenomenológica trascendental. Como toda fenomenología, se centra en el *aparecer* de los fenómenos que es, en el específico lenguaje de esta disciplina, la fenomenalidad.

§195 Para los/as fenomenólogos/as no hay que considerar a las cosas en sí, aunque ya vimos que para Husserl como para Dilthey hay una preocupación en la búsqueda y confirmación de esencias y sustancias, sino en su aparecer. Hay aquí, considero, un planteo un poco confuso porque si Husserl buscaba esencias ¿las encuentra en el aparecer puro y manifiesto? Como ya se dijo previamente, no es mi preocupación centrarme en el debate sobre esencias y sustancias no porque no sea importante sino debido a que el saber está excluido y porque, de haberlas, serían inaccesibles al aparato cognitivo humano. No se puede plantear la inexistencia de sustancias y esencias, pero sí podemos decir que son imposibles de verificar por medios concretos; su confirmación tampoco es lógica, sino que se las acepta o se duda de ellas como es mi caso. Lo que sí estamos en condiciones de argumentar, es que el ente tiene capacidad de aparecer, y el modo en que aparece es el fenómeno. Una vez planteada esta importante cuestión, todo lo que se diga, obedecerá a este planteo que, obviamente, no ocluye ninguna discusión, sino que la propicia.

§196 La vida que vivimos y experimentamos elude este modo primero del aparecer como es el de las cosas; su venida no se da como venida al mundo o como ser-en-el-mundo sino como una *venida a sí misma*; en este caso, es preciso, ya lo veremos, comprender el concepto de donación entendida no como el acto de donar/dar algo de forma voluntaria sino de dar-se, dar-le al ser el ser. Esta donación, en el caso de la vida, es una *autodonación* (Arboleda Mora<sup>33</sup>) y se relaciona

---

<sup>33</sup> En el trabajo consignado en la bibliografía, Arboleda Mora toma este concepto de Jean Luc Marion nacido en 1946 que es un filósofo francés cuya obra relaciona la fenomenología de Husserl con la teología.

en forma muy directa con el pensamiento cristiano en la figura de Dios, camino que, como se puede suponer, no ingresaremos.

Esta donación que estamos analizando es un:

...ensimismamiento abismal de una autoafección –que no es sino su afectividad– mostrar que en esa afectividad se edifica el espesor sin distancia de una interioridad y también llega a sí el viviente, significa todo esto descubrir otro modo de ser, otro modo de aparecer más inicial que el aparecer del mundo. Un aparecer que es aquello que somos. (Lipsitz 2010:9)

§197 Para la concepción fenomenológica de la vida, el ser humano no es una cosa como las demás cosas que habitan este mundo, sino que es aquel ser donde se lleva a cabo la manifestación de todas las cosas; el lugar, podríamos decir con la salvedad que ya podemos intuir, donde las cosas se *revelan, en el modo de exhibición, en su forma fenoménica*.

Lo que es particular de la fenomenología no es interrogarse por los objetos a la manera de las ciencias exactas y naturales, sino interrogarse por el *modo* en que estos objetos se dan, se donan, a nosotros/as; lo que le interesa a la fenomenología es *el modo de manifestación, de exhibición, de darse*. Cuando esta manifestación se interpreta a la manera clásica, estamos en presencia de la *Aletheia* de la que nos hablan los griegos y el análisis queda encerrado en este horizonte clausurado. Retomamos aquí, el pensamiento de Wittgenstein en relación a las creencias.

*Aletheia* era una diosa que vivía en lo más profundo de un pozo al que sólo los dioses podían acceder y que estaba vedado a los mortales. *Aletheia* alude a un develar, a un *quitar el recubrimiento* que poseen las cosas que no permiten acceder a su plenitud cósmica; una traducción no muy correcta de este concepto es el de verdad o *Veritas* en los romanos. El *logos* debe apelar a *Aletheia* para “descubrir” qué se esconde detrás de lo que se oculta. Este concepto me parece muy relacionado con lo que nos dice Schopenhauer sobre el *Velo de Maya* que podemos entender como que la realidad está *oculta* por este velo y por ello toda realidad es dudosa.

El pensamiento clásico que entiende a la vida como una posesión, la encierra en una especie de “cárcel” que fomenta un tipo de cuestionar tradicional impidiendo, al contrario de lo que se propone, develar qué es la vida, pregunta que, si venimos siguiendo el hilo de esta argumentación, deberíamos revisar. No se trata de responder a la pregunta sobre qué es la vida porque esta pregunta la cosifica y la hace igual a las demás cosas cuando la vida no lo es. Lo que podemos indagar, y con ciertos límites, es el *modo* en que la vida se expresa, el *modo* en que ella se da a sí misma o, como ya se dijo, se autodona. Lo que sí podemos decir, es que uno de los modos, y quizás el que es accesible al entendimiento humano, se expone en la existencia que fluye en el curso de *una* vida. El análisis fenomenológico como la existencia, siempre retorna al punto de la “concretud”.

La vida se experimenta ella misma en una suerte de abrazo patético donde no hay aún ni objeto ni mundo, nada de lo que habitualmente llamamos “el conocimiento”<sup>34</sup>. En esta experiencia muda y previa a las cosas es donde le advienen sus propiedades fundamentales, la fuerza, la potencia, la corporeidad, la acción, también un saber, mucho más profundo y decisivo que el de la conciencia o el de la ciencia. (Henry 2010:15)

§198 Venimos sosteniendo que la vida, como sustantivo, no nos aclara mucho el panorama que nos convoca; por el contrario, el verbo vivir nos permite *superar* su cosificación. Desde este verbo, vivir significa ser, lo que nos lleva a plantear que, si aceptamos el verbo por el sustantivo, no podemos confundirla con ciertos fenómenos específicos como los que estudia la biología ya que este campo, lejos de definirla, la presupone. Debo decir que no se trata de impugnar a la biología como ciencia idónea para el estudio de la vida sino de mostrar ciertos límites que puede poseer para captar lo intrínseco y trascendental que significa vivir; vivir, dice la canción de Pastoral ya mencionada, es “más que respirar”.

§199 Uno de los problemas que nos plantea la fenomenología de la vida es que, si vivir significar ser, este ser no es como todo ser sino un ser especial.

El estudio, por decir así, de la vida que occidente ha venido haciendo desde los clásicos hasta Dilthey y Heidegger, es que supone un concepto de ser que no logra captar a la vida, sino que la excluye o la incluye como cosa, como energía; es por ello que la sospecha no puede excluirse de los nuevos análisis que se proponen. Esta sospecha no está fundada en que dudamos en que la vida sea sino, por el contrario, en que ella *es la más cierta* de las cosas, y como ella es inmanente al ser viviente, en este caso al humano, nos es muy difícil comprenderla en su totalidad porque, mientras la pensamos, *estamos viviendo*.

### **Diferencialidad**

§200 La vida se encuentra constituida como una *interioridad radical* que apenas permite ser pensada. No tenemos con nuestra vida la misma relación que tenemos con las cosas del mundo; ellas están en nuestro exterior en tanto que la vida no está, sino que *es* nuestro interior. El pensamiento occidental, que no en vano es un pensamiento conquistador y justificador de esa conquista, está caracterizado por la exterioridad lo que no es así en otras cosmovisiones como la oriental y la andina, incluso la de algunas culturas amazónicas.

El ser de las cosas se *expresa en la diferencia* que lo separa de sí; una mesa *es* una mesa porque no es una abrochadora de escritorio; la mesa se *expresa en oposición* a la abrochadora *diferenciándose*. La mesa encuentra su identidad en la diferencia que es exterior a ella ¿y porque esa exterioridad expresa la diferencia? Porque ella se dona, se muestra en el despliegue de su

---

<sup>34</sup> En el original.

exterioridad que está expresada por su apariencia fenoménica. La fenomenología se despreocupa de la exterioridad en sí misma, sino que busca conocer el *modo o los modos* en que aparece la fenomenalidad; el *campo* en que este aparecer adviene a la intuición. En este punto, es preciso mencionar, aunque no desarrollar, el trabajo de un importante filósofo como Emmanuel Levinas quien escribiera *La teoría fenomenológica de la intuición* (2004) en donde da cuenta del abrirse a la trascendencia por medio de la intuición que es más que el saber y que implica que siempre hay algo más que podemos pensar.

Pues la vida permanece en sí misma; carece de afuera, ninguna cara de su ser se ofrece a la aprehensión de una mirada teórica o sensible, ni se propone como objeto de cualquier acción. Nadie ha visto nunca a la vida y tampoco la vera jamás. La vida es una dimensión de inmanencia radical. (Henry 2010:26)

Llamo la atención a la densidad de la frase “La vida es una dimensión de inmanencia radical” en relación a que, si bien se *expresa hacia el exterior del ser viviente y por eso podemos captarla*, ella misma no es esa expresión porque es inmanente; otra forma de comprender su “misteriosidad”.

§201 No podemos, en ninguna circunstancia, ver la vida como vemos un árbol, solo podemos ver la acción que ella produce sobre un exterior y es esta acción lo que nos confunde porque consideramos que la acción producida por la vida es la vida misma cuando no lo es. Confundimos el efecto con el “objeto”, lo producido con lo que lo produce. Si la vida es “interioridad radical” –inmanencia– como nos dice Henry, nunca podremos captarla tal cual es y por eso es un misterio inaccesible a nuestro conocimiento. Lo que se debe de hacer, según la fenomenología, es conocer los *modos* en que ella se exhibe comprendiendo y aceptando esta inmanencia, y describir el impacto que tiene, gracias a la “vehiculización” corporal de los seres vivientes en-el-mundo. Estudiando los “haceres” de los cuerpos en relación, captaremos “algo” de la manifestación de la vida, pero difícilmente de la vida en sí misma. Esta es la clave a la que podemos llegar debido a la limitación cognitiva que esa misma vida propicia y es un indicador de la pertinencia de las ciencias sociales para este estudio.

§202 Como la vida, por su inmanencia, se experimenta a sí misma, la vida posee dos características que pueden ser contradictorias: por un lado, produce un impacto en su exterior gracias a que vivifica un cuerpo con capacidad de actuar en el mundo y, por el otro, es pasiva con respecto a sí misma, ella no puede “escaparse” de sí, no puede sustraerse y esto supone, en el pensamiento de Henry (2010:31) un “sufrir”, un “sufrirse a sí misma” porque está entregada a sí para ser lo que es. La vida tiene, entonces, un solo fin que es cumplir-se. Cabe acotar, para ser lo más claro posible, que, en el texto ya citado, Henry entrecorilla la idea de sufrir, por lo

que podemos colegir, según el uso correcto del entrecorillado, que no debemos comprenderlo en su sentido original sino en el otorgado por el autor.

La vida no podría sufrir-se porque no tiene esa capacidad como sí la posee el organismo, además, la vida no piensa, sino que propicia el pensamiento. Cuando Henry menciona este “sufrir” entrecorillado, está haciendo alusión, creo, a que la vida, debido a su inmanencia, es incapaz de replegarse y sustraerse a ser lo que es, está atrapada en sí misma, pero se debe decir, más allá de lo seductor de esta idea, que es una obviedad y nos permite formular la siguiente pregunta ¿Por qué la vida, que es esta inmanencia radical, querría o necesitaría su repliegue? ¿no le alcanza, acaso, con ser sí misma? Yo prefiero atenerme a esta última pregunta que al planteo hecho por Henry, pero redobla la apuesta y me contestaría:

...en el experimentar ese “sufrirse a sí misma”<sup>35</sup> y en su sufrimiento, la vida se siente, llega a sí, es dada a sí en la adherencia perfecta del ser engarzado en sí mismo; se llena de su contenido propio, goza de sí, es el goce, es el júbilo. (Henry 2010:31)

El paso del sufrimiento a la alegría, continua Henry, nos enfrenta a la realidad del tiempo que entendemos en este escrito como cotidianeidad que expresa la fenomenalidad temporal de la vida.

### **Cotidianeidad**

§203 Tiempo y vida son dos cuestiones desiguales pero que están íntimamente relacionadas como las caras de una moneda o como una especie de quiasmo: vida y tiempo y tiempo y vida.

Si bien podemos pensar estos dos conceptos por separados, en la práctica están unidos, y este vínculo lo encontramos desarrollado en la cotidianeidad y en la rutinización de las actividades que desarrollamos todos los días, todas las semanas, todos los meses. Esta rutinización es esencial para la producción y reproducción de esa misma vida que estamos tratando de comprender.

La propia interioridad de la vida, su inmanencia radical, necesita, debido a su encarnación en un cuerpo, de la cotidianeidad y rutinización porque estas dos ideas suponen la logística material que permite a ese cuerpo no solo ser-en-el-mundo sino producirse y reproducirse. En la cotidianeidad concreta y singular de cada uno/a de nosotros/as que vivimos quiasmáticamente vinculados/as al tiempo y a la vida, nos producimos y nos reproducimos expresando, ahora, un nuevo vínculo quiasmático: producirnos y reproducirnos. En esta argumentación, se expresa de modo muy claro, la vinculación sociológica al análisis filosófico.

---

<sup>35</sup> En el original.



§204 Una cuestión central en el campo fenomenológico es distinguir lo que aparece de aquello que lo hace aparecer; en este sentido, lo que hace aparecer lo aparecido es el acto intencional de la conciencia. La pregunta que surge entonces es ¿Quién realiza este acto? y la respuesta es contundente; quien realiza este acto es al ser viviente portador de una conciencia que tiene la capacidad de intencionar lo ente. Recordemos lo que ya se dijo sobre *noésis* y *noéma*.

Lo que aparece, aparece bajo el modo de la fenomenalidad, y lo que aparece bajo este modo *siempre es el mundo fenoménico*.

### **Fenomenalidad**

§205 La creencia en el mundo funda todo fenómeno como fenomenalidad. La fenomenalidad es el modo en que aparece el fenómeno; en ella ya se da fenomenalizado. Lo que deberíamos analizar es en qué medida la conciencia intencional participa de este proceso de fenomenalización, pero esto desborda al análisis estricto que estamos haciendo sobre la fenomenología de la vida; solo puedo proponer la idea de que el fenómeno, como producto del aparecerse al ser mediante la intencionalidad de la conciencia, es fenomenalizado por ella respondiendo, en cada caso, al contexto en donde se da la intencionalidad y la fenomenalización. Es por ello que puedo pensar que un mismo fenómeno, podría ser fenomenalizado por la intencionalidad de diversas maneras atendiendo al contexto en que se da este proceso; esto nos conduce al relativismo del cual es muy difícil escaparse desde el marco de comprensión que estamos utilizando. Si todo saber es un saber contextualizado y toda creencia carece de fundamentos – Wittgenstein *dixit*– ¿Cómo podemos estar seguros/as de nuestra seguridad?

§206 Siguiendo el pensamiento fenomenológico de Henry, como toda conciencia es conciencia de algo, la conciencia intencional es un *arrojarse* hacia algo en busca de su correlato noemático.

La exterioridad del mundo permite a la conciencia intencionarlo porque ella está lanzada, arrojada hacia lo que aparece. El mundo, entonces, es la totalidad de los entes que son intencionados por la conciencia y que estarían incluidos en un *horizonte de intencionalidad*. Al respecto, Díez (2009:238) nos dice que el *mundo es la totalidad de los entes que son visibles* y nos habla de un horizonte de visibilidad, pero, como no nos dice qué es exactamente la visibilidad, debemos aceptar que solo menciona lo que es captado por la vista excluyendo otras formas de intencionar como puede ser el pensamiento simbólico, el emocional, etc. Debido a esta “limitación” es que he preferido, inspirado en este último autor, trascender la visibilidad por la intencionalidad porque permite incorporar todo aquello susceptible de intención pero que no es visible.

## Donación

§207 A partir de lo argumentado, se puede decir que la problemática de la fenomenología ideal, es la *donación de los fenómenos*, pero este concepto de donación no es un concepto fácil de comprender.

Donación alude a dar. El darse de las cosas, *qua* fenómenos, precede, según Arboleda Mora a la intención y

...derrumba los límites kantianos, porque el hecho de ser dado a la conciencia, en cualquier materia, testimonia el derecho de los fenómenos a ser tomados como se dan. Volver a las cosas mismas es reconocer que los fenómenos se dan sin someterlos drásticamente a instancias anteriores como la cosa en sí, la causa, el principio, etc....La respuesta a la pregunta de por qué existe algo, no puede ser otra que porque se da, *es gibt*<sup>36</sup>, las cosas son como se dan. (Arboleda Mora s/d:105)

La donación de los fenómenos solo es posible bajo la condición de una “donación de la donación misma, de una autodonación” (Rubio Angulo 2001:120) y esta autodonación es la vida. La vida se da a sí misma y para Rubio Angulo “La vida no es más que esto”. Cada uno/a de nosotros/as, seres vivientes, sabemos qué es la vida –más allá de su misterio– porque la experimentamos. Desde esta perspectiva filosófica, la vida no puede ser un objeto exclusivo de la biología porque ella no puede captar esta complejidad que tratamos de discernir, pero este concepto de donación que estamos manejando, no nos resuelve el misterio de la vida, sino que nos desafía a resolver el *sentido* de esta donación porque, ¿Cómo puede darse la vida a sí misma? ¿qué quieren decir con esto los autores citados?

§208 Si la vida se da, eso quiere decir que hay algo así como una “fuente de la vida” que permite esta donación, y si existe esta “fuente” volvemos a la idea de la vida como una “fuerza” o una “energía” concepto que habíamos descartado. Desde la perspectiva fenomenológica, podríamos trascender esta cuestión en la afirmación de que la vida, como una donación que aparece a la conciencia, es un fenómeno de características particulares que está envuelto en el misterio de ser lo que ella es, de esta manera, seguimos encontrando límites al conocimiento sobre la vida porque, de aceptar esta premisa, solo podemos acceder a la fenomenalidad de la vida y nunca a ella en-sí.

Si el verdadero objeto de la fenomenología es la vida, se nos presenta la cuestión de cómo acceder a ella sabiendo que nuestro aparato cognitivo y los métodos de indagación son incapaces de cumplir con este propósito. No sería, entonces, el pensamiento quien nos permite conocer la vida, sino que es la vida misma quien nos permite conocer, conocernos, experimentarnos, etc.

---

<sup>36</sup> En el original.

Es la vida la que viene en primer lugar, como autodonación presupuesta por todas las formas de donación; es la vida, que viene como autorevelación, la que constituye el comienzo mismo. (Rubio Angulo 2001:121)

Más allá de estos argumentos, creemos que la vida se da de una *manera concreta, encarnada en el cuerpo de los seres vivientes* que toman conciencia por la experiencia activa que supone estar vivos/as. Esta experiencia activa descarta la posibilidad de entender la vida de modo pasivo impugnando la idea de que sea una “fuerza” o una “energía” que solamente está vivificando la carne. Para la posición que se plantea en este escrito, la vida es una *relación misteriosa* que se vincula de un modo incognoscible con la materia cárnica en el mundo haciéndolo propio.

### **Continuidad**

§209 La vida tiene al menos dos modos de concretizarse, y estos dos modos, cada cual a su manera y sosteniendo su especificidad, concluyen en el mismo acto de fluir, de devenir.

La característica de este devenir es su continuidad. Es, como la mayoría de los procesos, un proceso continuo y regular que se expresa en el tiempo configurando una temporalidad. La vida es un devenir continuo sin detenciones, sin paradas y de esta ausencia de detención resulta una *homogeneidad temporal*. Es justamente esta homogeneización la que permite entender el y los ritmos (*timing*) del curso de la vida. En este aspecto, cabe hacer la siguiente reflexión.

Cuando argumento que la vida es continuidad homogénea, me refiero específicamente a su continuidad en el tiempo. La vida no se puede detener porque, de hacerlo, no sería vida. Como ya se dijo, la vida es una dinámica y no una estática; en el momento en que la vida se detiene, deja de ser vida y sobreviene la muerte que, al contrario de lo que se piensa, no es lo contrario de la vida sino su fin; solo muere lo que está vivo. La muerte es el último acto de la vida.

Esta es la homogeneidad a la que me he referido. Luego, en el transcurso de la vida, sí podrá aparecer la heterogeneidad siempre inscrita e insertada en esta homogeneidad que se origina en la continuidad.

La vida adviene a su temporalidad y no cesa de advenir hasta su finalización con la muerte.

### **Epílogo V**

§210 Una de las características que debemos resaltar de la vida es que aparece, se exhibe, y es esta exhibición-mostrarse-aparecer la clave para comenzar a comprenderla no desde sí-misma sino desde su aspecto fenomenológico, su fenomenalidad.

Desde esta perspectiva, cobra importancia el *modo* en que la vida se da a la percepción y al conocimiento y el proceso de intencionalidad de la conciencia para “conocerla”. Si bien, no

estamos en condiciones de saber qué es *la vida*, sí podemos comprender su *modo de donación* que se sintetiza en la “concretud” de cada vida, de *una vida concreta*.

La filosofía y las ciencias sociales, no pueden conocer lo que es *la vida* por su cualidad misteriosa pero sí puede conocer cómo se manifiesta.

## CUARTA PARTE

### Longevidad

§211 La longevidad, si bien es producto de la tecnología médica, es también resultado de la aplicación de la libertad que nos comenta Simmel en la obra que acabamos de analizar. El punto es que, de acuerdo a esta concepción, vamos tomando conciencia de quienes somos y quienes podemos ser al cuidar nuestro cuerpo. Cada vez que consultamos al/a médico/a, ejercemos esa libertad que va en contra del automatismo del cuerpo que va en contra de la longevidad. Esta es el resultado de la acción del ser humano –vía tecnología médica y la decisión de su utilización– junto con la naturaleza y es también un éxito de la vida en tanto logra desplazar en el tiempo a la muerte.

§212 El concepto de longevidad, en los últimos años, ha logrado desprenderse de cierto recubrimiento relativista. Hace doscientos años, ser longevo/a era ser un anciano/a de setenta años por que el promedio de vida definía como longevidad, la superación de ese umbral basado en el promedio de edad. Hoy, cuando la esperanza de vida supera, casi en todos los países desarrollados y en algunos como el nuestro junto con Chile, Uruguay y Cuba, los 78/80 años siendo un poco más alto en las mujeres, tomamos como longevo/a las edades que superan la base, reitero, la base de los 90 años siendo los/as centenarios/as los que más se ajustan a esta clasificación. En la Argentina residen, según el Registro Nacional de las Personas, alrededor de 15.000 centenarios de los cuales alrededor de 14.000 superan esa edad; los/as postcentenarios/as.

§213 No nos alcanza, para las ciencias sociales, conocer el dato demográfico, que si bien es muy útil para la planificación e implementación de las políticas sociales, no nos dice mucho de esta cuestión, más allá del punto demográfico. Lo que debemos hacer es pensar, básicamente, qué significa ser longevo/a y en qué medida afecta a la sociedad.

Como resultado de la Transición Demográfica, en la que hay que destacar en esta oportunidad la longevidad, comenzamos a dotar al envejecimiento y a la misma longevidad de connotaciones un poco contradictorias porque por un lado nos alegramos de que vivamos más tiempo, pero por el otro añadimos una preocupación más que sumamos el hecho de envejecer. Debemos decir que el envejecimiento individual no se vive en todos los organismos de la misma manera y que, debido al *envejecimiento diferencial*, resultado de nuestro curso de vida, cada uno/a de nosotros/as seremos viejos/as singulares “atados/as” a nuestra historia de vida y a nuestra singularidad. Se presentan en consecuencia algunas cuestiones que pueden ser

calificadas, aunque no en forma obligatoria, como problemáticas; la salud es una, la cuestión económica y previsional es otra, la familiar, la urbana y la existencial, se suman a estas.

Una de las primeras consecuencias que se desprenden de este fenómeno primeramente demográfico, es que ya no nos sirven las edades que utilizaban nuestros/as abuelos para designar la medida de la vida. Si la vida se alarga, este alargamiento impactará seguramente en el sistema estratificado de edades que adjudica a la vejez y a la *post* vejez, más tiempo que el otorgado a las otras edades. Asistimos, en consecuencia, a un alargamiento de una etapa de la vida que en el siglo XIX y gran parte del XX era la más corta. Hoy en día enfrentamos la posibilidad –quiero recalcar esta última palabra– de vivir más tiempo como viejos/as y longevos/as que adolescentes y adultos/as. Si la vejez se inicia cronológicamente a los sesenta años y podemos esperar vivir al menos hasta los noventa, e incluso superar esta edad, viviremos esta larga etapa de la vida de un modo que nuestros antecesores ni siquiera estaban en condiciones de pensar. Ya no nos sirve, entonces, entender a las edades, salvo quizás las edades más tempranas, como estados cronológicos que serán superados por otros estados, sino entender que la edad, además de ser una expectativa de rol, es una construcción compleja en donde interviene la biografía, el curso de vida, la historia individual y cultural y, obviamente, la historia corporal.

De este último argumento se desprende que, quizás, la definición de edad esté pronta a desaparecer en su sentido clásico porque solo es útil para todas las edades que no son la vejez. Si a cada edad se la superaba por otra edad, este argumento ya no es válido para las “edades” de las vejeces. No hablamos de una primera o segunda infancia como no hablamos de una primera juventud, en cambio sí hablamos de una tercera y cuarta edad y pronto hablaremos de una quinta edad ¿Qué quieren decir estos cambios en el lenguaje? Según mi proposición, quiere decir que el sistema estratificado de edades aún sigue siendo útil pero no ya como lo era antiguamente y que, además, el orden cronológico, solo tiene utilidad para el sistema formal social como la escuela, el ejército y el otorgamiento de derechos sociales. Los planes como la Asignación Universal por Hijo, los planes de lactancia, de cuidados de niños/as, etc., son planes sociales que se fijan con un criterio cronológico y lo mismo podemos decir de la política previsional; pero más allá de ello, hoy la edad cronológica, no nos está sirviendo para entender los cambios que se están dando en las edades.

§214 Habíamos dicho que el tiempo era el responsable de “marcar” nuestro cuerpo, nuestra psiquis y nuestra conciencia ¿Cómo se dará, entonces, este proceso de “marcación” en cuerpos, conciencias y *psiquis* longevas? Esta es una de las preguntas que debemos hacernos y que cuesta mucho responder sencillamente porque no contamos con un caudal de investigaciones que nos brinden pistas para resolver la cuestión.

Una de las primeras “marcas” que podemos identificar, y que no se liga con las arrugas o con las canas, que se van profundizando a medida que nos vamos “longevizando” está representada por el sistema formal de la medicina. La concurrencia a los/as médicos/as, especialmente los/as geriatras si es posible, el consumo de medicamentos que llegan a configurar una polimedicación, el dinero que gastamos y que gasta el Estado en esta provisión, los horarios en que debemos tomarlos; antes de levantarnos de la cama, antes de desayunar, antes de almorzar, antes de dormir, etc., imponen nuevas rutinas a la cotidianeidad.

Otra “marca” que podemos detectar, y que veníamos arrastrando desde el inicio de nuestra madurez y que se profundiza en el inicio de nuestra vejez, es que nos vamos quedando “solos/as” de nuestros afectos, de nuestra vida joven y de nuestra vida madura. A los noventa años, ya son muchas más las pérdidas de amigos/as, parientes y conocidos/as que a los sesenta. Si bien no estamos “solos/as”, por lo menos en nuestro país, porque estamos acompañados/as por nuestros parientes más cercanos, nos podemos sentir como que ya “ha pasado” nuestro tiempo y que estamos viviendo un tiempo de gracia, que no nos merecemos, o sí. Como resultado del envejecimiento diferencial, es un poco audaz y atrevido realizar generalizaciones que nos sirvan para todos los casos, por eso se plantean intuiciones antes que explicaciones porque, lo sabemos, cada persona entrada en años y que supera los noventa, no vive su vida como la vivía a los sesenta, salvo algunas excepciones. La longevidad, entonces, no es tan fácil de abordar analíticamente como otras edades.

§215 La vida de todos los seres humanos adquiere, en la mirada del Otro y principalmente en la del investigador/as, un *modelo biográfico* que tiene cierta relación con una etnografía de la vida cuando se la estudia académicamente. Se estructura como una biografía que debería ser analizada en términos positivos, pero también negativos para no caer en un romanticismo ingenuo que nada nos aporta.

Si la corriente de la vida nos trae tanta felicidad como amargura, eso quiere decir que, en la longevidad, también pueda suceder esto o quizás no porque la consideración de los hechos que nos alegraban o nos entristecían, han cambiado, pero esto es un tema que debe ser abordado por la psicología del envejecimiento ya que las ciencias sociales y la filosofía no son tan idóneas para ello.

§216 Entender la vida desde la biografía nos permitiría, como se dijo, hacer su etnografía. En ella, el imaginario construido simbólicamente desde una concepción personal e institucional del tiempo se liga con el sentido que cada ser humano les ha dado a las experiencias vivenciales por las que atravesó; estas experiencias vivenciales son experiencias y vivencias interiores de cada individuo. En ese imaginario

...se define un espacio-tiempo experiencial socialmente construido y compartido, cuyos marcos constituyen un punto de referencia que trasciende los acontecimientos y hechos objeto de recuerdo. El tiempo se pliega sobre sí mismo, de tal forma que en la narrativa biográfica, la percepción temporal no es una flecha que comienza en el pasado y se extiende recta hacia el futuro; sino que es un constante retorno, es la construcción del pasado sobre el presente, del presente desde el pasado, que da cuenta del proceso de envejecimiento y de la construcción constante de identidad de ser mujer mayor y de ser hombre mayor. Se produce una reestructuración del tiempo con base en el tiempo que queda por vivir producto de la mayor longevidad, sin perder de vista, la diacronía pretérita. La conciencia de la noción de edad y la perspectiva de auto construcción del ciclo vital, no ocurre hasta la edad adulta. Ahí se logra una perspectiva general del curso de la vida interpretando un pasado, experimentado en presente y prediciendo un futuro, un futuro cada vez más extenso. (Osorio 2006:13)

Lo que nos dice Osorio es que así se va constituyendo la conciencia de la longevidad y que es única en la historia de vida de cada longevo/a.

§217 Desde el punto de vista de la teoría sociológica, la longevidad supone, también, nuevos desafíos que logran impactar en conceptos que se encontraban ya consolidados. El envejecimiento y la longevidad suponen mayor experiencia de vida –aunque no saber– en el sentido de que son muchas las experiencias por las que atraviesan los/as longevos/as. El estudio de la longevidad, no es estrictamente cronológico, es una realidad social sujeta a experiencia.

Nosotros/as, como seres humanos, incorporamos la longevidad a nuestra conciencia desde la experiencia y vivencia del mundo, ya se ha dicho algo acerca de la intencionalidad. Como resultado de nuestra evolución, nos dirá Bergson (2007), estructuramos estas experiencias y vivencias como parte de la cotidianeidad; pero estas experiencias y vivencias, para que obtengan un sentido social, deben formar parte del proceso de socialización, aunque no dependan de éste ya que, de ser afirmativo, no podría procesar las experiencias novedosas. No obstante, la longevidad nos proporciona el dato de que nunca se acaba el proceso de socialización porque cada persona vieja que es longeva, está sometida a nuevos estímulos que se acumulan y se sedimentan en estímulos previos que han quedado como recuerdo. El hecho de enfrentar la longevidad y saber que la muerte está próxima a advenir, incluso como una sombra silenciosa, son fenómenos y experiencias que, si bien se viven en el interior de cada uno/a, forman parte de los fenómenos sociales toda vez que le ocurren a personas socializadas e integrantes de una sociedad y de una comunidad familiar o una comunidad de retiro.

§218 La longevidad, ahora como hecho concreto y no como esperanza, hace que exista una distancia cada vez mayor entre la adultez y la muerte y por ello, las fronteras entre las edades cronológicas de la adultez, no parecen ser muy eficaz para entender el fenómeno que estamos analizando. Neugarteen (1999) nos dice en su libro *Los significados de la edad* que, en la sociedad venidera, “la edad será un concepto irrelevante”, ella no nos sirve para distinguir entre



personas adultas, personas mayores, personas muy mayores, etc. La edad cronológica, en la Gran Vejez, ya no porta la expectativa de rol que portaba antaño y no nos sirve para decirnos algo sobre la capacidad intelectual, las actitudes, los intereses, etc., que poseen estas personas. Es el cuerpo, sus marcas y sus enfermedades, quienes, porque impactan en nuestra autonomía personal, nos brindan más información que la edad. La longevidad, desde este marco, homogeniza por un lado la cronología, pero mantiene y profundiza la heterogeneidad existencial.

### **Vulnerabilidad**

§219 Un tema que no podemos soslayar en el abordaje de la longevidad, es el tema del aumento de la *vulnerabilidad*; cuanto más tiempo estemos vivos/as más probable es que surja algún tipo de discapacidad motora, funcional o cognitiva. El aumento de la vulnerabilidad personal tiene consecuencias primero familiares y en segundo lugar sociales.

El impacto familiar se da porque se resienten las responsabilidades de cuidado. Una persona longeva, en general, ha enviudado ya que, como bien sabemos, es una cuestión de género que, para mayor complicación, se heterogeniza en la cumbre de la pirámide poblacional. Si tomamos la edad que va de los sesenta hasta los noventa y cinco, veremos una predominancia de género que se conoce como *matrifocalidad* y que alude a la mayor proporción de mujeres viejas que hombres viejos, pero, superado este umbral, parece ser que los números empiezan a emparejarse incluso con una predominancia masculina. En los próximos censos poblacionales tendremos oportunidad de ver como se da este fenómeno ya que se fortalece la categoría más de cien años.

Pasado el umbral de los noventa y cinco años, para fijar una edad cronológica que es útil a estos efectos, notaremos que estos/as viejos/as han enviudado debiendo ser *cuidados*, en primer término, por su hija mujer que es, a la vez, una persona que supera los sesenta años, incluso los setenta. Esta mujer, posiblemente también sea viuda y cuide a sus nietos, no ya a sus hijos pues estos han crecido. Se ve así sometida a una doble presión; por un lado, la responsabilidad de cuidar –y educar– a sus nietos/as, función que les otorga alegría y felicidad, y la responsabilidad de cuidar a su padre o madre que es una función para la que no estaba preparada y que, además, la frustra<sup>37</sup>.

---

<sup>37</sup> Cabe señalar, en este aspecto, la importancia que está asumiendo para las sociedades envejecidas, el tema de los cuidados y, en este campo, el rol de la mujer y de la familia. Abunda en la literatura, investigaciones concretas que dan cuenta del agotamiento del modelo clásico de los cuidados en relación a su feminización y a su familización en virtud de las transformaciones sociales en el mercado de trabajo (incorporación de la mujer), en las familias, en el mercado y en el estado. Estas investigaciones dan cuenta de lo que se conoce como “la crisis de los cuidados” que, de acuerdo a lo que venimos analizando con respecto a la longevidad, seguramente se profundizarán lo que amerita no solo

El cuidado de los/as nietos/as no solo produce alegría sino orgullo porque ellos/as sobrevivirán a sus abuelos/as cuidadores/as, pero el cuidado de un familiar longevo no desemboca en nada agradable porque ese cuidado extremo, que se brinda en forma diaria y permanente, es *prolegómeno* de la muerte que se avecina. Suele aparecer, en consecuencia, el síndrome de *born out* que dejara sus secuelas.

Con la profundización de la enfermedad, la persona puede ver cercano su fin y esto disparará conciencia sobre él/ella lo que será vivido en forma diferencial por cada uno/a de nosotros/as. Saber que vamos a morir después de una larga vida, será la última experiencia y no se puede transmitir. La vida, desde la longevidad próxima al deceso, adquiere otros sentidos, así, en plural.

### **Esperanza de vida**

§220 El aumento de la esperanza de vida al nacer no es como se suele pensar una esperanza alentadora ya que no nos dice mucho sobre la calidad de esa vida que viviremos.

La esperanza de vida al nacer es el número de años que una persona *puede* esperar vivir y, como ya sabemos, depende de muchas variables y dimensiones como el lugar donde vivimos, el acceso a la salud, la alimentación, el consumo de tabaco, de factores heredados, etc. La fórmula es la siguiente:

$$Ex = Tx/Lx$$

en donde Ex es la esperanza de vida a la edad x, en este caso 0 años, Tx es el número total de años de vida desde la edad x y Lx son los supervivientes en la edad exacta x.

La esperanza de vida sana, por su parte, es el número de años que se espera vivir sin padecer enfermedades o discapacidad y es la medida más usada para valorar las características de mortalidad de una población; pero este indicador es muy complejo y se llega a subdividir en doce tipos de esperanzas de vida saludable:

- Esperanza de Vida Libre de Enfermedad Crónica (EVLEC)
- Esperanza de Vida en Buena Salud Percibida (EVBS)
- Esperanza de Vida Libre de Discapacidad (EVL D)
- Esperanza de Vida Libre de Discapacidad Severa (EVL D1)
- Esperanza de Vida Libre de Discapacidades que necesitan Ayudas (EVL D2)

---

que haya más investigaciones sino la directa intromisión de los estados para garantizar el derecho a ser cuidados/as.

- Esperanza de Vida Libre de Discapacidades para las Actividades Básicas de la Vida Cotidiana (EVLD3)
- Esperanza de Vida Libre de Discapacidades de Movilidad (EVLD4)
- Esperanza de Vida Libre de Discapacidades de Autocuidado (EVLD5)
- Esperanza de Vida Libre de Discapacidades para realizar las Tareas del Hogar (EVLD6)
- Esperanza de Vida Libre de Discapacidades de Visión (EVLD7)
- Esperanza de Vida Libre de Discapacidades de la Audición (EVLD8)
- Esperanza de Vida Libre de Deficiencias Osteoarticulares (EVLD9)

Como se puede apreciar, la sofisticación estadística se da en base a la diferencialidad de los casos a los que conduce la longevidad y en como hay mayor diferencialidad según las discapacidades.

Abonando lo dicho, todas las fórmulas que indican la Esperanza de Vida, son positivas; aumenta la esperanza de vida al nacer y también aumenta la esperanza de vida a los diez años, a los treinta y a los cincuenta. Cabría saber, dato que no pude obtener, cual es el sector etéreo que presenta la mayor proporción de años sumados y cuántos de esos años son años de vida sana, pero sabiendo que no se pueden comparar porque, cuando somos niños/as, tenemos muchos años por delante en cambio cuando somos viejo/as, cada año que sumemos, es un año de apreciación diferente a cuando éramos niños/as; esta es otra dificultad que supone el estudio de estas cuestiones.

§221 Decía que todo no es alentador con el tema de la esperanza de vida y la longevidad ya que sabemos que muchas veces, estos años “artificiales” son más una carga que una bendición. En este punto, rozamos cuestiones que son propias de la bioética y que se relacionan con el encarnizamiento terapéutico y con la prolongación artificial de la vida (distanasia). Cada vez es más frecuente escuchar frases como las siguientes:

- No, mi papá estuvo muy mal. Después del ACV nunca se recuperó y yo lo veía como tirado, siempre en la cama. Él quería morir.
- Yo no quiero ser una carga para mis hijos, si me quedo así como *lela*, mejor me muero.
- Hay momentos en que mejor es morir que vivir.

Estos testimonios son muy importantes para este trabajo porque nos indica que la vida no vale por sí misma, aunque no podamos afirmar lo contrario, sino que la vida vale vivirla en determinadas condiciones que son definidas por cada uno/a de nosotros/as y todas ellas merecen ser respetadas; llega un momento de nuestra vida en que nuestro cuerpo y nuestra conciencia nos dice que ya hemos vivido lo “suficiente” concepto que se debe abordar desde

una perspectiva de respeto antes que valorizarlo. Los debates sobre la eutanasia, entonces, parecen ser el camino más idóneo para resolver esta cuestión que se irá transformando cada vez más importante a medida que aumente nuestro tiempo de vida en esta tierra.

§222 El aumento de la vida es uno de los nuevos fenómenos sociales que estamos viviendo, al menos en esta parte del planeta. La prolongación de la vida no solo tendrá un impacto en los sistemas previsionales y su financiación, sino que impactará en todas las edades alargándolas y creando nuevas expectativas y nuevas necesidades. Algunos de estos impactos afectaran:

- El modelo de maternidad y paternidad: las madres y los padres serán mayores que sus antecesores. Si en los años '50 las mujeres se casaban a los veinte años y tenían su primer hijo a los veintiuno o veintidós, ahora lo tendrán superados los treinta o treinta y cinco años lo que impactara más profundamente en el descenso de la tasa de fecundidad y en la familia produciendo un aumento de la tasa de dependencia total por la poca cantidad de hijos.
- El modelo educativo: ya no tendremos una sola edad para aprender y graduarnos lo que supone un aprendizaje a lo largo de la vida, incluso aprenderemos cosas útiles para nosotros/as que no se vinculen con el orden productivo de la vida.
- Las viviendas: a medida que vayamos envejeciendo necesitaremos viviendas adecuadas y servicios domésticos que nos provean lo que no podremos proveernos por nosotros/as mismos/as. La casa única, habitada por una sola persona, no parece ser el modelo que prevalezca. Casas inteligentes, viviendas comunitarias, etc., suelen ser los modelos que se están pensando.
- Los servicios de cuidado: ante la longevidad y el aumento de la tasa de dependencia total, se deberán prestar servicios de cuidado de baja densidad y de alta densidad que no podrán ser resueltos por la familia. Acá será importante la acción del Estado, sobre todo el Estado municipal por la proximidad geográfica. El mercado podrá suplir alguna falencia, pero no todas y, además, su costo no podrá ser cubierto por todas las familias.
- Las familias: cada vez será más frecuente, encontrar familias plurigeneracionales en donde convivan niños/as recién nacidos/as con longevos/as. Esto puede ser un modo de transmisión tradicional mucho más eficaz que el de antaño porque estos niños/as podrán interactuar directamente con sus bisabuelos/as y tatarabuelos/as que han sido los actores y actrices de los eventos que estudian en el colegio.
- Los servicios: ante el surgimiento de nuevas necesidades, deberán proveerse servicios en relación a la higiene de la vivienda, provisión de alimentos y de medicamentos, de recreación, etc. En este aspecto como en el del cuidado, es imprescindible la injerencia

del Estado para garantizar el cumplimiento de los derechos asignados en la Constitución y en todos los protocolos que se han firmado y que se agrupan indistintamente en los Derechos de la Tercera Edad.

- Las ciudades: el entorno urbano deberá adecuarse a las nuevas realidades. Se deberán armonizar las calles, los letreros, la higiene, etc., para que las personas longevas no sean encerradas en su domicilio porque no pueden salir porque la ciudad no las cuida ni las respeta. No solo se deberán destinar recursos para la adecuación de las viviendas sino también adecuar la ciudad para la circulación de ciudadanos/as longevos/as. Los semáforos deberán entender que una persona de noventa y cinco años no puede cruzar una avenida a la misma velocidad que uno de treinta. También se deberá mejorar el arreglo de las calles rotas para que personas con movilidad reducida –bastón, andador, silla de ruedas– puedan ejercer su derecho a la movilidad.
- El servicio de salud: se deberá promover un servicio de salud que incorpore y no rechace la demanda que supone la longevidad.
- El sistema previsional: debido a la Transición Demográfica y el aumento de los años de vida, es probable que pasemos más tiempo como jubilados/as que como trabajadores/as lo que impacta en el déficit de los sistemas de jubilación. Los Estados, nuevamente, deberán tomar acciones que impidan el desfaldo de estos sistemas asegurando una renta digna de acuerdo a los aportes que se han realizado. Se podría pensar en sistemas mixtos entre el reparto solidario y un régimen de capitalización teniendo extremo cuidado con estos últimos debido a las falencias que ya han mostrado en su diseño e implementación. Las administradoras de fondos jubilatorios no pueden ser solo un negocio, deben contar con un espíritu de solidaridad etérea para que sean eficaces, si son solo negocios, ya sabemos cómo termina esta película.
- Recreación y divertimento. Uso del tiempo libre: si bien no sabemos mucho sobre este tema en los/as longevos/as, no por ello debemos pensar que no son aptos/as para el entretenimiento y diversión. Los usos terapéuticos del tiempo libre son una opción, pero seguramente, si destinamos recursos, habrá otros modelos de recreación y divertimento que pueden ser utilizados por estas personas.
- Etc.

### **La conciencia de la longevidad**

§223 Un aspecto que merece especial atención es la *conciencia de la longevidad*. Al parecer, los grupos de edad más jóvenes no han tomado conciencia del mundo y de la vida que les espera. La *juvenización del mundo* es un proceso que se inició alrededor de los años sesenta en

occidente. De la mano de la llamada “revolución de los jóvenes”, el fortalecimiento del rock, la aparición de The Beatles, la minifalda, la incorporación de la mujer al mundo del trabajo, la planificación familiar gracias a las pastillas anticonceptivas, etc., el mundo asiste a una valorización un poco ingenua, e interesada, en las edades jóvenes. A medida que la sociedad se envejece, contrariamente, comienza una especie de culto a la juventud.

Este culto, sin embargo, presenta algunas características que se deben mencionar. Por un lado, es un falso culto que oculta el hecho de que la persona joven, de seguir viviendo, envejecerá y por eso este culto está dotado de una falsedad. *La condición de joven no es duradera*. Lo que reclama un/a joven se pierde un poco cada día porque él o ella misma están envejeciendo, están dejando de ser jóvenes. *Su reclamo tiene fecha de caducidad*. Transforman una situación efímera y caduca por el tiempo en una condición permanente lo que a todas luces es falso. Los que hoy reclaman cambios en breve reclamarán tradiciones.

Por otro lado, este culto persigue un ideal imposible de alcanzar que es retrasar el envejecimiento como si esto fuera posible. A temprana edad, las mujeres comienzan a utilizar cremas *anti-age*, los varones se pueden hacer cirugías estéticas, los dos sexos ingieren medicamentos preventivos del envejecimiento, etc., todos recursos que la medicina profesional rechaza por su ineficacia. El objetivo de retrasar el envejecimiento y eternizar la juventud, está destinado al fracaso. Tenemos edades que no aceptamos.

Por el contrario, si tomáramos conciencia cuando somos jóvenes que viviremos algunos años más que nuestros padres, podría cambiar nuestra expectativa de futuro y nuestras inversiones existenciales; quizás sea más importante asegurar una vivienda para toda la vida que conocer Miami o París, quizás pueda elegir mejor mi capacitación sabiendo que tengo cuarenta años por delante para ello, quizás entiendo que el amor que hoy me carcome el corazón, no sea el amor con el que termine mi vida, etc. *La conciencia de la longevidad*, nos hace ver que la vida no se acorta en breve, sino que es un largo y sinuoso camino que estamos obligados/as a recorrer y que en él ocurrirán eventos esperados, pero también novedosos y es preciso que atesoremos recursos en nuestra “edad productiva” –esta misma noción queda desactualizada con la longevidad– para que sean consumidos cuando sean necesarios: la vivienda, la construcción de relaciones y de redes de solidaridad, la formación continua, el cuidado del cuerpo y de la salud son algunos de estos recursos.

§224 La longevidad no es solo una cuestión estadística porque no hay garantía de ella sino que debemos ganárnosla. Significa algo más que cumplir años. Cambia de manera profunda nuestra relación con la existencia; la alarga.

El primer impacto es que permite que varias generaciones coexistan de forma diacrónica y sincrónica; por un lado, habitamos un mundo plurigeneracional en donde se evidencia, cada vez con más fuerza, el envejecimiento poblacional y la longevidad y, por el otro, convivimos en nuestra familia, en nuestro edificio, en nuestro barrio/ciudad, con esas personas viejas y longevas. Hoy día asistimos al siguiente fenómeno. Podemos cruzarnos en una plaza, en el supermercado o en el consultorio médico con una persona que sobrevivió al holocausto de la II Guerra Mundial, a alguien que haya participado del 17 de octubre de 1945, podemos hablar con un televidente testigo que vio en directo y en blanco y negro como en el año 1969 Neil Armstrong pisó la luna, que llegó en un barco a la Argentina, que hizo la primera casa del barrio, que cocinó con leña, que sabe hacer flan y pan, que habló por teléfono a disco, que utilizó teléfono público, que nunca se hizo una radiografía, etc., y que ahora tiene una cuenta de correo electrónico, maneja redes sociales y sigue haciendo flan o guardando los fósforos para ahorrar. En muy pocos años para la historia de la humanidad, han acontecido múltiples eventos que son atesorados en la memoria de estas personas que caminan las mismas calles que nosotros que solo sabemos de esos eventos por libros o documentales. Estas personas que hoy son jóvenes, serán los/as longevos/as del mañana; “Las cronologías chocan sin ningún vínculo evidente entre sí” (Bruckner 2021:28)

La longevidad permite atesorar en un extremo de la vida, todos los roles que hemos cumplido. Un joven, por ejemplo, aún no ha sido viejo, abuelo, jubilados, etc., un/a viejo/a longevo/a, por el solo hecho de serlo, ha cumplido más roles que el/a joven y si bien esta particularidad no debe ser asociada con la sabiduría sí podemos afirmar que es acumulación de experiencias, sobre todo, de experiencias existenciales. La vejez es el cofre de la existencia.

§225 La longevidad implica que ya no es necesario tener proyectos, aunque estos nunca desaparecen, sino que de lo que se trata es de conservar lo que se quiso de joven.

Solemos escuchar en la voz de personas que desconocen los fenómenos sociales frases como “la vejez es la ausencia de proyectos” como si la vida misma no fuera el principal proyecto que deba encarar un ser viviente. Lo que se debe comprender del modo más claro posible, es que la mayoría de los proyectos se inician con la juventud y se consolidan con la adultez; la compra de una vivienda, el título de grado, la adquisición de saberes que nos posibilitan producirnos en la vida, tener descendencia, etc., estos objetivos logrados en estas dos etapas son *conservados/consolidados* en la vejez; los “nuevos proyectos” son, en realidad, continuación de aquellos ya consolidados y que podemos enumerar, muy básicamente, como mejorar un poco la salud y, en el caso de la Argentina, conservar los lazos familiares, de tal manera que entender a la vejez como la ausencia de proyectos es no solo poseer una mirada juvenista, sino

desconocer la gramática y la semántica, si la tuviera, del envejecimiento y la longevidad. La frase popular que mejor representa mi argumento es “este es el primer día del resto de mi vida” porque se toma conciencia de, que lo queda, es un “resto” de tiempo. El envejecimiento y la longevidad no significan la anulación de proyectos a futuro, sino que, como el futuro que se espera es más corto en términos cronológicos, no amerita la producción de proyectos en la misma cantidad y al mismo ritmo que la juventud y la adultez; la juventud que tiene enfrente “mucho” futuro debe, imperiosamente, proyectarse.

§226 La conciencia de la longevidad conlleva modificaciones durante el curso de la vida con consecuencias existenciales.

Cuando la vida no llegaba a extenderse a muchos años, el ser humano podía proyectarse sabiendo que era posible cumplir sus objetivos porque estos eran los tradicionales: estudiar, salir de la casa paterna/materna, casarse, tener hijos/as, etc. Con la extensión de la vida, esos objetivos se cumplen cuando aún no se tienen ni siquiera la mitad de la vida en términos cronológicos lo que significa un cambio profundo en nuestra situación y en nuestra expectativa existencial. En 1960 la expectativa de un hombre era, para la Argentina, de 62 años y en el 2019 de 73 lo que equivale a una ganancia de 11 años en un lapso de 59 años. Lo que se proyecta con una esperanza de vida de 60 años difiere de lo que se proyectará cuando se piensa que se vivirá hasta los 80. Ante esta nueva realidad, cabe preguntarnos si estamos preparados/as para ello.

La longevidad nos obliga a pensar qué haremos una vez que nos desvinculemos o nos desvinculen del mundo del trabajo que era el viejo articulador social. Si en el mundo del fordismo la jornada laboral organizaba el día, la semana y el año, al disponer de más tiempo como jubilado/a que como trabajador/a, evidentemente deberemos organizar nuestra existencia de un modo diferente a antaño. Se trata en consecuencia de tomar conciencia de que la longevidad probable –ya que nada nos asegura que lleguemos a serlo– implica un desafío existencial que es inevitable y que debemos abordar en algún momento de nuestra existencia.

§227 La longevidad entraña, además, una especie de insurrección, una rebelión contra la muerte ya no por el lado de la persona longeva –aunque esto se pueda dar– sino, en general, por aquellos/as que son los/as testigos de la longevidad. Si sabemos que una conductora y actriz logra seguir trabajando después de los noventa años, si sabemos que famosos músicos de rock aún siguen haciendo giras internacionales rondando los ochenta años, si poetas, pintores, escultoras, siguen produciendo sus obras a edades muy avanzadas, nos indican que nosotros/as también podemos llegar a esa edad aún sin saber cómo llegaron ellos/as.

La filosofía transhumanista (Piedra Alegría 2017) nos justifica esta especie de insurrección porque propone retrasar el envejecimiento y hasta la muerte mediante la



cibernética y los adelantos científicos-técnico. Desde esta mirada extremadamente simplificada por el discurso estandarizado y lineal de los *mass media* que no logran la profundidad que amerita el tema, se desplaza la enfermedad y la muerte como fenómenos naturales adjudicando o bien responsabilidades individuales o el fracaso de la ciencia. La muerte ya no es el final normal de la vida sino el fracaso de la terapia y queda, en los supervivientes, la idea de que, si hubiera habido más tiempo “hubiéramos encontrado la cura” porque impregnamos en un futuro idílico, potencialidades que, en realidad, son un desastre humanitario ¿qué mundo habitaríamos si los/as centenarios/as y los/as postcentenarios/as superan el 30% o el 40% de la población de una región, una provincia o un país? ¿está el estado, las ciudades, el sistema médico, las familias y nosotros/as mismos/as preparados para una revolución demográfica y humana de estas características? Podríamos estar, entendiendo la metáfora, a las puertas de una “segunda creación” debido a que, en virtud de la aplicación de tecnología médica, la muerte que debió de haber acontecido, no aconteció de tal manera que el tiempo que nos queda, es un tiempo de más que no hubiera ocurrido de no mediar esta tecnología. Podríamos decir que tendríamos que haber muerto, como si hubiéramos tenido un accidente, pero no morimos porque nos “salvaron”, tenemos una “segunda oportunidad”. La ciencia médica parece que nos autonomiza de la naturaleza, pero no es verdad porque en algún momento moriremos. Estamos expuestos/as entonces, a una especie de “mentira-falsedad” que nos indica que podemos superar lo que algún día nos atraparé porque de lo que se trata no es de eliminar la muerte de la vida sino de alargar una y retrasar a la otra; lo que no percibimos, porque la sociedad no ha debatido el tema aún y no ha tomado conciencia, de que este logro –prefiero definirlo así– no es neutral y trae consecuencias sociales de impactos profundos.

### **Expectativas**

§228 El transcurso de la vida, en general, admite determinadas normas que son el *origen* de las expectativas que se ponen a disposición para la sociedad y cuyo objetivo es *predecir* ciertas conductas y, de esa manera, hacer más eficaz los dispositivos de dominación hegemónicos. *La edad y el género son fenómenos sociales que son resultado de estas expectativas*. Podemos decir que las normas que fundan estas expectativas son como una especie de “manual operativo” que nos indica y le indica a la sociedad lo que está bien hacer y qué no.

Encaramos nuestro proyecto existencial y nuestro curso de vida, porosos y sensibles a estas normas que son como una guía, nos gusten o no; las aceptamos o nos rebelamos contra ellas, pero no las podemos negar. La longevidad pone en evidencia no solo la naturaleza de estas normas sino su artificialidad ya que no existen, salvo las asociadas directamente al rol en la vejez, normas para transitar la longevidad. Al ser un fenómeno novedoso en la historia de la

humanidad, no hay pistas para vivir esta experiencia. Los/as longevos/as se encuentran viviendo en un *mundo vacío de normas adecuadas para ellos/as* y deben ajustar su conducta de acuerdo a las viejas normas heredadas que en muchos casos han quedado obsoletas no por ser ineficaces –al fin y al cabo, fueron lo suficientemente eficaces como para permitirles llegar a esa edad– sino por estar *desactualizadas*. Obsolescencia y desactualización son dimensiones que impactan en la vida de los/as longevos/as.

### **Inmortalidad**

§229 Lo que podemos decir en este aspecto, es que la longevidad ha sido un sueño recurrente en la mentalidad occidental, pero, como un sueño, se ha quedado estancado en una dimensión ideal alejada totalmente de la realidad. La literatura y quizás la pintura se han animado a explorarla y, en forma general, no han elaborado productos felices. El cuento de Jorge Luis Borges al que ya hemos hecho referencia, nos dice que los inmortales que encontraron la fuente de la juventud son trogloditas, la epopeya sumeria de Gilgamesch, nos habla de un hombre perdido en el tiempo, el retrato de Dorian Grey y el guion de la película “El inmortal” nos muestran la dura realidad de no morir, y si bien estamos haciendo un paralelo entre longevidad e inmortalidad, lo cierto es que no morir de acuerdo a las expectativas de la sociedad, no parece traer la felicidad que nos decía el sueño.

Hoy la tecnología médica y la responsabilidad individual –porque la tecnología está allí, pero si no la utilizamos no cumple su objetivo– nos permiten superar el techo de la vida y podemos aspirar a vivir muchos años más que nuestros padres y nuestras madres; de la misma forma, nuestra descendencia vivirá seguramente muchos años más que nosotros/as y ya no es un sueño, sino que es una realidad. El problema que se presenta es que no estamos siendo conscientes de ello y esta falta de consciencia se traslada al Estado. El punto crucial de este argumento es que, al no tomar conciencia de nuestro futuro, no estamos construyendo las condiciones para que ese futuro que llegará, cuente al menos con los recursos básicos, principalmente en infraestructura y en servicios, para que podamos vivir lo que nos resta, que seguramente será mucho más de lo que pensamos, de una manera digna.

§230 Cuando ya hemos cumplido los años que nos definen y nos designan como longevos/as, seguramente hemos atesorado recuerdos, objetos y emociones de los que nos cuesta desprendernos.

§231 Decía que con la longevidad no se acaban los proyectos, sino que se conservan los logros en la medida de lo posible. La casa se puede ir deteriorando por falta de mantenimiento, los enseres domésticos quedaron obsoletos y, además, es difícil que los usemos, nuestra ropa no

responde a los cánones de la moda actual, etc. Los proyectos que sostenemos en la longevidad se relacionan más estrechamente con *conservar lo obtenido que en conocer lo novedoso*. Hay tanta riqueza atesorada en nuestro pasado que no nos estimula mucho la novedad, salvo la relacionada con la familia y con nuestra salud. La comida que comimos, las canciones que hemos escuchado y que hemos cantado, los programas de TV, la radio, etc., se han sedimentado en nuestra memoria y se van *renovando* en y con el recuerdo.

Si queremos escuchar música, optaremos seguramente por una canción que nos retrotraiga al pasado antes que escuchar una nueva y esto se debe a varios motivos; uno de ellos está confirmado por el hecho de que nuestro oído y nuestra sensibilidad musical responde a parámetros sonoros con los que nos socializamos. En nuestra juventud nos disponíamos a escuchar todo un disco, hoy en día, la música que pasa por nuestros auriculares, nos entretiene de un modo diferente al pasado.

Los parámetros de la sensibilidad se han introyectado en nosotros/as conformando una unión difícil de disolver. Nuestra memoria se acostumbró a los sonidos del pasado, a las voces de esos/as cantantes, al timbre musical de los instrumentos no digitalizados y el sonido, como los aromas y ciertos colores, funcionan como estimuladores mnémicos que nos trasladan a otro tiempo. Las personas que hoy tienen noventa años, bailaban con las orquestas en vivo y al aire libre lo que configuraba otro tipo de experiencia quizás más directa que la que se vive ahora. Lo dicho, obviamente, no abona ninguna valoración sino es tan solo una descripción para poder entender el mundo y la temporalidad en la que se vive la longevidad.

Lo que ha sucedido en el tiempo es que ha cambiado cierta forma de sensibilidad y de apreciación artística, periodística, televisiva y hasta gastronómica. Si bien hay un arte trans-histórico, no es el que se difunde por los medios, antes bien, es un arte comercial que se diluye con la moda.

Debemos entender que, en una gran proporción, las personas longevas no poseen la autonomía que posee una persona vieja. En este apartado hemos decidido autonomizar el concepto de longevidad del concepto vejez para un mejor tratamiento, pero se debe decir que ser longevo es ser viejo/a, pero con muchos más años y todo lo que ello implica.

Las personas viejas prefieren conservar y recuperar lo que está en su pasado porque eso los fortalece y los confirma en su identidad y no rechazan los usos de la juventud, sino que no los eligen porque poseen otros usos que los vienen acompañando desde su propia juventud. Saben dónde depositar su confianza como así también saben en que no pueden confiar. Sus certezas se basan más en lo conocido que en lo por conocer.

§232 El tiempo y el uso del tiempo en la longevidad pierde parte de su carga y de su sentido. En la juventud, cuando hay que hacer de todo y todo, el tiempo está cargado de responsabilidades; horarios, rutinas y, sobre todo, movilidad y dinámica.

Cuando somos jóvenes y adultos, el tiempo es el recurso que nos permite hacer y hacernos. Las cosas se proyectan porque “hay” tiempo y muchas veces creemos que el día es demasiado corto para hacer todo lo que tenemos que hacer. El filósofo coreano Byung Chul Han (2015) nos habla de que el tiempo se ha “acelerado”, en la longevidad, sucede lo contrario.

En la longevidad el tiempo parece haberse detenido. La hora sigue teniendo sesenta minutos, pero el uso y la disposición que tenemos, ya no es la de antaño. Nuestra cotidianeidad se ha rutinizado por demás. Toda cotidianeidad de las personas que no son longevas y que además trabajan y/o estudian, se aprovecha de la rutina para poder disponer de tiempo libre para el ocio y la recreación, pero en la longevidad no es así; en ella, *la cotidianeidad es pura rutina signada por nuestra condición*. Los eventos de la vida diaria son los que nos ordenan el día: el desayuno, la ingesta de medicamentos de la mañana, el ocio hasta la hora del almuerzo, otros medicamentos, la posibilidad de alguna siesta o charlar mientras escuchamos radio o TV, esperar la hora de la merienda porque debemos hacer las cuatro comidas y, finalmente la cena y los medicamentos antes de dormir. La vida de las personas longevas y vulnerables, está extremadamente rutinizada y en las llamadas Instituciones Totales (Goffman 2001) mucho más.

Las veinticuatro horas que tiene el día, ahora nos parecen extremadamente extensas y vivimos nuestra temporalidad como una extensa línea recta y silenciosa solo perturbada por la rutina alimentaria, la higiénica y la farmacológica. Los únicos recursos de los que disponemos para conjurar esta rutina son los afectos que nos quedan y los recuerdos. Estos son los dos grandes tesoros que se valorizan a medida que pasan los días.

## EPÍLOGO FINAL

Comenzamos este análisis planteando un objetivo que era comprender de qué vida hablamos cuando nos referimos al curso de la vida. La idea central fue vincular este tema dentro del marco de la sociología del envejecimiento. En este sentido, se planteó que advenimos al mundo en un estado particular que es el estado de yecto y que este estado se materializa en un fluir existencial en el tiempo que, en términos de Henri Bergson, es la duración o *durée*. Lo interesante para nosotros/as es que, en esta duración en el tiempo y en el mundo, vamos envejeciendo como consecuencia obligada de que estamos vivos/as lo que nos anima a plantear que el envejecimiento está directamente relacionado con la vida y con la duración; este último concepto, alcanza cierta claridad bajo el paradigma del curso de la vida.

He dividido el trabajo en cuatro partes lo que me permitió desarrollar algunas ideas. Cabe decir en este aspecto, que la temática de la vida, por sus propias características, es inabordable en su totalidad porque ella es la *realidad radical* de la que se desprenden múltiples ramas y aquí, solo se han descrito algunas lo que implica que hay muchas más, ligadas a varias disciplinas que, por pertenencia temática, no se han desarrollado pero vale la aclaración porque la biología, la genética, la geografía, la etnografía, etc., presentan condiciones para sumar a este análisis descriptivo.

Lo primero que se planteó, es que la vida, antes que una cosa problemática es un misterio que se puede ir aclarando si pasamos del análisis de *la* vida en su sentido abstracto, a *una* vida en su sentido concreto.

La mayoría de los análisis que se han hecho sobre este tema *pre* siglo XIX, han tomado a la vida como un don divino, como una *energía* donada por una Entidad creadora del mundo bajo múltiples procedimientos: generación espontánea, insuflar aliento divino y así “producir” la vida, por medios taumatúrgicos como accidente, etc. Esta forma de comprenderla, ubica su origen en su exterior, por su afuera, impidiendo conocer lo que nos interesó que es su forma concreta –que hemos denominado “concretud”– que es el modo de su materialización. La vida, en sí misma sin su “concretud” definida por la materialidad expresada en un cuerpo, asuma la forma que asuma (cuerpo humano, árbol, bacteria, etc.), es una categoría analítica que solo adquiere sentido cuando la abordamos en su “concretud” que se expresará durando en el formato de un curso de vida con la particularidad que, cada curso de cada entidad viviente, por su estado de yecto expresado en su curso de vida, es único e irrepetible. *Las* vidas concretas de las personas, son únicas y esta es una riqueza de la existencia que puede ser abordada y conocida

en su profundidad, a partir de los métodos de investigación y las técnicas de recolección de datos propios de la ciencia social.

Desde el abordaje de la vida en su “concretud” es posible ir develando un poco el misterio que se anuncia en la introducción advirtiendo que nunca lo develaremos en su totalidad porque es inabordable por la conciencia humana ya que, mientras pretendemos estudiar *la* vida, estamos siendo afectados/as por ella con lo cual, como bien anunciara Wittgenstein, nuestras creencias sobre ella, primarán de tal modo en nuestros análisis que tendrán rasgos, por decir así, sesgados.

La vida, entonces, se concreta en el modo de existencia que se desarrolla en un curso de vida particular, pero, para hacerlo, es preciso que exista un lugar físico en primer lugar y simbólico en segundo; este lugar es lo que hemos definido como mundo que no es exclusivamente el planeta Tierra, sino que es un espacio físico y simbólico en donde la vida puede cumplir su estado de yecto.

Como la vida en su “concretud” corporal depende del espacio para existir tanto biológica como existencialmente, al fin de cuentas, como materia viviente precisa de nutrientes, oxígeno, abrigo, etc., se da un fenómeno contradictorio pero esencial para su sostenimiento; el mundo le ofrece tanto una resistencia (*antitipia*) como la posibilidad de obtener los recursos para su producción y reproducción. No podemos pensar entonces ni *la* vida ni *una* vida, sin la existencia de un mundo, de un lugar que contenga los recursos que la vida necesita para ser.

Pero el ser concreto, no es solamente un cuerpo existiendo sin saber que existe, sino que, en el caso de la humanidad, es un cuerpo que “produce” o que “posee” conciencia y esta conciencia, siempre es conciencia de algo, de tal manera que asigna significados a lo que hay en el mundo definiendo relaciones con lo existente que incumbe, también, a otros humanos/as. *La* vida entonces, concretada en *una* vida, está obligada a relacionarse fortaleciendo la idea de que tanto la resistencia que le ofrece el mundo y las cosas que lo habitan como el *uso* que hace cada vida concreta de esas cosas para su producción y reproducción, son las responsables de una sinergia eficaz que las posibilita. Vida y mundo, conforman una *relación* inescindible.

Más allá de estas consideraciones, y basadas en creencias asentadas sin fundamento en nuestro imaginario social (Wittgenstein *dixit*), la cultura occidental no puede desprenderse de la idea de vida como una energía. Conceptos como *elan vital*, *entelechia* y hasta voluntad –Schopenhauer y Nietzsche– dan cuenta de estas creencias.

Más allá de esta argumentación, lo cierto que la idea de energía colabora con el misterio de la vida porque le es funcional. Si bien no podemos desecharla, nos plantea ciertas dudas como

¿Cuál es el origen de esta energía? ¿de dónde proviene? ¿se agota? ¿es una energía similar a la eléctrica, a la nuclear, etc. o es un tipo especial de energía? ¿es una metáfora?

Pudimos ver, también, que, desde el siglo XVIII, y el siglo XIX, cuando la modernidad se consolida, la vida comienza a ser pensada desde otros ángulos. En estos períodos, filósofos como Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche y Dilthey, harán importantes aportes no solo a una corriente denominada vitalismo sino sentando las bases del existencialismo. Estas dos formas de encarar el misterio de la vida, nos han brindado algunas pistas para ir recorriendo un sendero de vueltas y contra vueltas, de idas y venidas, de paso rápido combinado con detenciones que, de acuerdo a nuestras creencias, nos pueden ir ayudando a develar lo que consideramos qué es la vida. En este aspecto, cabe considerar a la *lebensphilosophie* como un producto de este desarrollo intelectual. Claro que no solo la filosofía ha hecho sus aportes, sino que también hay que considerar a las ciencias sociales que nos han iluminado sobre un tema muy especial que surge a partir del estudio de *otras formas de vida*. El conocimiento de las culturas exóticas de África, Asia, Oceanía y América, proporcionaron la base para entender que la vida, siendo siempre única, adopta diversas *formas y modos* que la caracterizan en su “concretud”. Ya no hay un solo modo de vida ejemplificado en Europa y Occidente (Grecia y Roma) sino que hay *múltiples formas de vida* que sostienen individuos concretos que dan cuenta de lo que sucede mientras están viviendo.

Con el desarrollo de la modernidad, resultado de la colonización y de la imposición de un modo de producción particular sostenido en la propiedad privada y en la producción de capital, el estado y la política se irán transformando. Es importante considerar como impactó la transformación del estado en la vida de las personas. En la Edad Media, no era tan importante para el estado disciplinar el modo de vida porque este se reducía a dos o tres formas ejemplificadas por la aristocracia, el clero, los guerreros y el campesinado junto con los mercaderes. La transformación de la sociedad, implicará cambios muy profundos en los modos de vida y el estado no será neutral en estos cambios. La anatomopolítica y la biopolítica serán los dispositivos disciplinadores de los cuerpos que deberán irse acomodando a las estrategias que imparten los estados para cumplir sus objetivos de dominación. La urbanización, la organización fabril, las nuevas modalidades de la guerra, la globalización del mundo, la transnacionalización de la producción y el comercio, entre otros factores más, impactarán en los modos de vida sujetándolos a los intereses del mercado y del estado que lo garantiza. La anatomopolítica y la biopolítica no surgirán *ex nihilo*, sino que serán consecuencia de la necesidad de disciplinar los cuerpos y las vidas de todos los sectores involucrados en las nuevas modalidades de producción, distribución y consumo.

En este aspecto, cabe señalar el surgimiento del campo de la salud pública como esfera particular de una imposición, por decir así, de modos de vida aceptados por el poder. Se impondrán, en consecuencia, algunos modos de vida aceptados por el estado y el mercado que le serán funcionales a la consecución de sus particulares objetivos.

La vida en general y la vida en particular, serán susceptibles de intromisión estatal calificando lo que está bien de lo que está mal; habrá modos adecuados de vivir y modos de vida que serán combatidos. Pero también se dará una preocupación por el cuidado de la vida por medio de la atención sanitaria.

La biología y la medicina se desarrollarán tecnológicamente logrando curar enfermedades endémicas y alargar la vida humana. Este desarrollo redundará en el envejecimiento poblacional y en la longevidad que son dos fenómenos sociales de consecuencias históricas, y si bien, es posible considerar estos factores como un avance para la humanidad en general, también es preciso decir que este avance tecnológico no ha sido seguido por avances en el orden de lo social y político.

Es cierto que vivimos más tiempo, pero hay una desconsideración por ese tiempo de “más” que nos otorga la tecnología. Hemos podido ver en este trabajo, algunas de las consecuencias tanto positivas como negativas que este avance está produciendo. La longevidad está impactando no solo a nivel individual sino a nivel social y económico lo que nos indica que no necesariamente los avances tecnológicos –en todas las áreas y no solamente en la salud– son seguidos de avances en el orden de los derechos, del bienestar, del cuidado, etc., de los potenciales beneficiados/as pudiéndose notar que hay una brecha entre lo que propone la tecnología y los alcances en su uso.

Como se dijera, este escrito también es resultado de múltiples lecturas de filósofos/as que le han dedicado su atención. Ya hemos mencionado a Schopenhauer, Nietzsche, Kierkegaard y Dilthey, pero debemos mencionar a Simmel y a Agamben que se implicaron directamente en este tema. En forma indirecta, la lista sería interminable, pero es deber mencionar a Husserl, a Heidegger y a Sartre quienes, en sus trabajos han hecho importantes aportes al tema que nos convoca.

Lo que nos ha quedado claro es que la vida se vive, es decir, el sustantivo es superado por el verbo. El análisis de *la* vida aparece como imposible porque nunca podremos dilucidarla en su totalidad, sino que tan solo accedemos a sus aspectos particulares lo que nos conduce a su “concretud” que hemos señalado como el análisis de *una* vida.



Cuando nos posicionamos metodológica y epistemológicamente en la “concretud” de *una* vida, percibimos de forma muy clara de que lo que se trata en definitiva es del vivir. La vida se concreta, entonces, en la *acción de vivir* que asume, tal como hemos visto a lo largo de este escrito, una existencia que fluye en la duración en el formato de un curso de vida. Existencia, duración y curso de vida, componen una trilogía que nos brinda las claves para la comprensión del vivir.

Todos/as tenemos una vida que trasciende el sentido de posesión; no poseemos la vida como se posee un automóvil o una cosa, sino que la poseemos –si es que vale este término– como un compromiso, una obligación que nos conduce al vivir. Este hecho es la clave para comprenderla no solo en su analítica más profunda sino en su desarrollo dinámico en el tiempo, porque la vida está obligada a fluir en el entrecruzamiento del tiempo y el espacio. Esta última dimensión, es la clave para entender que la vida se entrecruza con el mundo definiendo cosmovisiones del mundo, de la vida y del ser viviente que es el núcleo de las diferentes *weltanschauung* que nos proporcionan las claves para comprenderla; por ello, decíamos que la vida es una *realidad radical* porque de ella se desprenderán otras realidades y todas las creencias. Desde este solipsismo, se alimenta el misterio de la vida porque todo lo que digamos de ella estará orientado por nuestras creencias lo que abona la idea que vengo sosteniendo de que lo que podemos hacer con la batería de instrumentos que tenemos a disposición para la investigación analítica, solo nos permite estudiar y comprender vidas en concreto y modos de vida.

Finalmente, debemos admitir que toda analítica sobre la vida nos deja un poco insatisfechos/as ya que no logramos comprenderla en su totalidad, pero esa insatisfacción, se reduce cuando entendemos que de nada vale preocuparnos por aquello que no podemos lograr comprender y encontramos satisfacción en lo que sí podemos conocer y que es, como se viene sosteniendo, lo concreto de las vidas particulares de los seres vivos que adopta múltiples formas.

\*\*\*

Estamos asistiendo a un fenómeno de trascendencia histórica indicado por el envejecimiento poblacional que determina que aumente la proporción de personas viejas en casi todas las regiones del mundo. Seguramente en los próximos años se encontrará la cura de diversas enfermedades como el cáncer que determinará un aumento sostenido en la longevidad lo que impactará en la sociedad. Este trabajo de análisis y reflexión, que debe ser enmarcado dentro del campo de las ciencias sociales del envejecimiento junto con la filosofía, tuvo como objetivo principal, conocer de qué vida hablamos cuando estudiamos el curso de la vida y debe despertar en nosotros/as la conciencia de que, de no mediar accidentes o cuestiones imponderables,

seguramente llegaremos a cumplir muchos más años de lo que nunca imaginamos. La cuestión no solo es personal e individual, sino que también involucra a las familias, a la sociedad y, especialmente a los estados. No ocuparnos de estos temas, puede traer aparejados problemas que ni siquiera imaginamos.

Buenos Aires, abril 2022.-

## Bibliografía:

- Agamben, Giorgio (2006). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida. 1*. Pre-Textos.
- Althusser, Louis (1988). *Ideología y aparatos ideológicos del estado*. Nueva Visión.
- Arboleda Mora, Carlos (s/d). La fenomenología de la donación como filosofía primera: Jean Luc Marin. *Pragmatismo, posmetafísica y religión*. [//efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/viewer.html?pdfurl=https%3A%2F%2Fphilarchive.org%2Farchive%2FMORLFD-5](https://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/viewer.html?pdfurl=https%3A%2F%2Fphilarchive.org%2Farchive%2FMORLFD-5). Febrero 2022.
- Aristóteles (1988). *Política*. Gredos.
- Aristóteles (s/d). *Acerca del alma*. Gredos. <https://eltalondeaquiles.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/2015/09/Aristoteles-Acerca-del-alma.-Gredos.-Trad-Tomas-Calvo.pdf> 1/2022.
- Astrada, Carlos (2021). *Nietzsche. Profeta de una edad trágica*. Meridión.
- Beck, Ulrich (1998). *La sociedad del riesgo*. Paidós.
- Bergson, Henri (2007). *La evolución creadora*. Cactus.
- Biblia
- Borges, Jorge Luis (1944). Funes el memorioso. *Ficciones*. EMECE. P
- Borges, Jorge Luis (2012). *Otras inquisiciones*. Contemporánea.
- Butierrez, Luis Fernando (2019). *Heidegger y la identidad personal*. Prometeo.
- Candas Vegas, Fátima (2019). El vitalismo de Nietzsche: consideraciones políticas. *Logos*. Año XLVIII. Número 133. Julio-diciembre 2019. Páginas 51-65.
- Brukner, Pascal (2021). *Un instante eterno. Filosofía de la longevidad*. Siruela Grupal.
- Canguilhem, George (1986). *Lo normal y lo patológico*. Siglo XXI.
- Castoriadis, Cornelius (1975). *La institución imaginaria de la sociedad*. Tusquets.
- Cepeda, Juan (2010). Ontología del estar. Una aproximación a la obra de Rodolfo Kusch. *Análisis. Revista Colombiana de Humanidades*. N.º 77. Páginas 163-177. Universidad Santo Tomas. Bogotá. Colombia.
- Coriat, Benjamín (2003). *El taller y el cronómetro*. Siglo XXI.
- Cortés Sánchez, Francisco Javier (2012). *El concepto de vida en Dilthey*. Tesis de Maestría en Estudios Avanzados en Filosofía. Tutor: Cirilo Flores Miguel, Cotutor: Poncela González, Ángel. Universidad de Salamanca. Facultad de Filosofía.
- Cortés Sánchez, Francisco Javier (2013). Ensayo sobre la idea de vida en Dilthey. En *Scientia Helmantica*. Revista Internacional de Filosofía. Número 1, marzo 2013. Páginas 21 a 38.

- Da Trinidades Hidalgo, Yaremis y López Cruz, Yenisei (2015). La hermenéutica en el pensamiento de Dilthey. *Revista de Filosofía*. Vol. 11 Numero 1. Páginas 326 a 241.
- Dauzat, Albert (1947): *Filosofía del Lenguaje*. Ateneo.
- Deleuze, Gilles (1999). *Spinoza y el problema de la expresión*. Muchnik.
- Diccionario de la Real Academia Española en línea. <https://dle.rae.es/>.
- Díez Ricardo Oscar (2009). Michel Henry, fundador de la fenomenología de la vida. *Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen III*. Círculo Latinoamericano de Fenomenología. Lima. PUC. Peru. Morelia. Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo. México.
- Dilthey, Wilhem (1944-1963). *Obras completas*. 9 volúmenes. FCE.
- Dilthey, Wilhelm (1949). *Introducción a las ciencias del espíritu*. FCE.
- Di Lorenzo, Jose L (1997). *Donde hay una necesidad, hay un negocio*. Amazon.
- Durkheim, Émile (2014). *La división del trabajo social*. Ediciones Lea.
- Esping Andersen, Gosta (1990). *Los tres mundos del estado de bienestar*. Alfons el Magnánim.
- Fleisner, Paula (2010). El canto de la vida: animalidad, comunidad y música en un cuento de Giorgio Agamben. Trabajo leído en el marco de XV Congreso Nacional de Filosofía. Asociación Filosófica Argentina. 6 al 10 de diciembre de 2010. Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires. Mesa: "Arte, escritura y animalidad".
- Fleisner, Paula (2015). *La vida que viene. Estética y política en el pensamiento de Giorgio Agamben*. EUDEBA.
- Foucault, Michel (1994). *Hermenéutica del sujeto*. FCE.
- Foucault, Michel (2002a). *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*. S. XXI.
- Foucault, Michel (2002b). *Hermenéutica del sujeto*. FCE.
- Foucault, Michel (2002c). *Defender la sociedad*. FCE.
- Foucault, Michel (2007). *Historia de la sexualidad. 1- La voluntad de saber*. Siglo XXI.
- Goffman, Erving (2001). *Internados. Ensayo sobre la situación social de los enfermos mentales*. Amorrortu.
- Gutiérrez Urquijo, Gonzalo (2016). La vida como concepto unívoco. Dimensiones del vitalismo deleuziano. Trabajo final de licenciatura. Director: Torres, Sebastián. Co-director: Cherniavsky, Axel. Universidad Nacional de Córdoba. Facultad de Filosofía y Humanidades. Escuela de Filosofía. <https://rdu.unc.edu.ar/handle/11086/186201/2022>.
- Han, Byung Chul (2015). *El aroma del tiempo*. Herder.

- Henry, Michel (2010). *Fenomenología de la vida*. Prometeo.
- Kuhn, Thomas (2005). *La estructura de las revoluciones científicas*. FCE. México.
- Kusch, Rodolfo (1999). *América profunda*. Biblos.
- Fernández Labastida, Francisco (2004). Wilhelm Dilthey y las categorías de la vida: la metamorfosis historicista del apriorismo kantiano., en *Anuario Filosófico*. XXXVII/3. Páginas 869-883.
- Husserl, Edmund (1980). *Experiencia y Juicio*. UNAM.
- Jiménez Moreno, Luis (2001). *Vitalismo científico y filosófico en el siglo XIX*. Universidad de Barcelona.
- Kierkegaard, Soren (2003). *Temor y Temblor*. Losada.
- Kierkegaard, Soren (2018). *O lo uno o lo otro*. Trotta.
- Levinas, Emmanuel (2004). *La teoría fenomenológica de la intuición*. Herder.
- Lipsitz, Mario (2010). Nota del Traductor., en Henry (2010). *Fenomenología de la vida*. Prometeo.
- Lombroso, César (1943). *Los criminales*. Tor. Bs. As.
- López, María Pía (2010). *Hacia una vida intensa: una historia de la sensibilidad vitalista*. EUDEBA.
- Mannheim, Karl (1993). El problema de las generaciones., en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*. N° 62. Páginas 193-242.
- Marradi, Alberto (2011). *Medición, experimento, ley: el silogismo científicista*. Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales. 2011. Vol. 1 No. 1. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Universidad Nacional de La Plata.
- Nancy, Maria Julia (2003). La reforma previsional en Argentina. Privatización de los beneficios. Estatización de los costos. *III jornadas de sociología. Universidad Nacional de La Plata. (UNLP) 10,11 y 12 de diciembre 2003.* chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/viewer.html?pdfurl=https%3A%2F%2Fwww.memoria.fahce.unlp.edu.ar%2Ftrab\_eventos%2Fev.6957%2Fev.6957.pdf&clen=989461&chunk=true
- Neugarten, Berenice (1999). *Los significados de la edad*. Herder.
- Nietzsche, Federico (s/d). *Así habló Zaratustra*. Educ.Ar. [https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/asi\\_hablo\\_zaratustra\\_nietzsche.pdf](https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/asi_hablo_zaratustra_nietzsche.pdf).
- Nietzsche, Federico (1984). *La gaya ciencia*. Sarpe.
- Nietzsche, Federico (2000). *La voluntad de poder*. EDAF. Madrid.
- Nietzsche, Federico (2004). *El nacimiento de la tragedia*. Alianza.

- Nietzsche, Federico (2019). *Genealogía de la moral*. Alianza.
- Ociel Moya, Mario (2013). Genealogía de una vejez no anunciada: biopolítica de los cuerpos envejecidos o el advenimiento de la gerogubernamentalidad. En *Polis Revista Latinoamericana* Vol. 12 N° 36. 431-451.
- Orringer, Nelson (2019). “Reforma de la filosofía” en Ortega y la “nueva filosofía de la vida” de Dilthey según Georg Misch., en *Disputatio* 8. N.º11. Páginas 115-140.
- Ortega y Gasset, José (1941-1946). Guillermo Dilthey y la idea de la vida. *Obras completas*. Revista de Occidente. Madrid. Páginas 165-213.
- Ortega y Gasset, José (1983). *¿Qué es la filosofía?* Revista de Occidente. 410.
- Osorio, Paulina (2006). La longevidad: más allá de la biología. Aspectos socioculturales, en *Papeles del CEIC*, n° 22, CEIC (Centro de Estudios sobre la Identidad Colectiva). Universidad del País Vasco.
- Palacio, Manuel (2005). Vida y mundo: reflexión a partir de Dilthey y Husserl. *Cuadernos de filosofía latinoamericana*. Volumen 26. N.º 92. Páginas 139-153.
- Piedra Alegría, Jonathan (2017). Transhumanismo: un debate filosófico., en *Praxis. Revista de filosofía*. N.º 75. Enero-junio 2017. Páginas 47-61.
- Polanyi, Karl (1989). *La Gran Transformación. Crítica al liberalismo económico*. Ediciones La Piqueta.
- Reinoso, Guadalupe (2015). Metafísica y sentido común: la filosofía como recuperación de lo cotidiano., en Bosso (comp). *El concepto de filosofía en Wittgenstein*. Prometeo.
- Rousseau, Jean-Jacques (2007). *Julia, o la nueva Eloísa*. Akal.
- Rubio Angulo, Jaime (2001). Fenomenología de la vida. *Universityas Philosophica* 37. Páginas 113 a 126. Bogotá. Colombia.
- Sade, Alphonse Françoise (2002). *Filosofía en el tocador*. LibroDot.
- Safranski, Rüdiger (2013). *Schiller o la invención del idealismo alemán*. Tusquets.
- Sanfelix Vidarte, Vicente (2015). Locos y herejes. Algunos rasgos escépticos y relativistas de la filosofía de Wittgenstein. En Bosso (comp). *El concepto de filosofía en Wittgenstein*. Prometeo.
- Sartre, Jean Paúl (1973). *El existencialismo es un humanismo*. Sur. Facultad de Filosofía de San Dámaso Seminario de profesores de filosofía: Las cuestiones metafísica, antropológica y ética en el existencialismo de J.-P. Sartre y M. Heidegger.
- Sartre, Jean Paúl (1993). *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*. Losada.
- Sartre, Jean-Paúl (2003). *Saint Genet. Poeta y mártir*. Losada.
- Schopenhauer, Arthur (2008). *El mundo como voluntad y representación*. Losada.

- Silveira Laguna, Silvia (2008). La filosofía vitalista. Una filosofía del futuro. *Anales del seminario Historia de la Filosofía*. Vol. 25. Enero-diciembre 2008. Páginas 151-167.
- Simmel, Georg (2007). *Intuición de la vida*. Prometeo.
- Sleiermacher, Friedrich (2019). *Teoría Hermenéutica completa*. Instituto Juan Andrés, Madrid.
- Tomasini Bassols, Alejandro (2015). Comprensión: Filosofía tradicional versus pensamiento wittgensteiniano., en Bosso Cristina (comp). *El concepto de filosofía en Wittgenstein*. Prometeo.
- Weber, Max (1969). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Península.
- Weber, Max (2002). *Economía y Sociedad*. FCE.
- Williams, Gareth (2004). Ortega leyendo a Dilthey, e ideas sobre la vida (1933)., *Res publica*. 13-14. Páginas 151-164. B.
- Wittgenstein, Ludwig (1992). Filosofía. Extracto de las secciones 86 al 93 de *Big Typescript* en *Revista de Filosofía* 3° época, volumen V, N. 7 Madrid. Editorial Complutense.
- Wittgenstein, Ludwig (2001). *Investigaciones filosóficas*. Gredos.
- Wittgenstein, Ludwig (2021). *Sobre la certeza*. Gedisa.
- Zaborowski (1884): *El origen del lenguaje*. Imprenta de Medardo Rivas. Bogotá.