

Hay sólo dos países: el de los sanos y el de los enfermos
 por un tiempo se puede gozar de doble nacionalidad
 pero, a la larga, eso no tiene sentido
 Duele separarse, poco a poco, de los sanos a quienes
 seguiremos unidos, hasta la muerte
 separadamente unidos
 Con los enfermos cabe una creciente complicidad
 que en nada se parece a la amistad o el amor
 (esas mitologías que dan sus últimos frutos a unos pasos del hacha)
 Empezamos a enviar y recibir mensajes de nuestros verdaderos conciudadanos
 una palabra de aliento
 un folleto sobre el cáncer

Enrique Lihn - Hay solo dos países

Sociología de la existencia: Reflexiones para un análisis socio-existencial de problemas contemporáneos

Conferencia de **DANILO MARTUCCELLI**²

Espero que en la charla de hoy no se aburran demasiado... Lo digo honestamente: voy a tratar de decir de la manera la más simple posible, cosas que pueden ser un tanto complicadas –quiero decir abstractas– para algunos de ustedes; pero cosas que creo, son importantes, y sobre todo que la sociología debe de ahora en más abordar.

La tesis que voy a tratar de desarrollar en esta ponencia parte de un postulado. Nuestras sociedades, cualquiera que sea el materialismo que las caracterice, están cada vez más marcadas por la presencia de temas existenciales en el ordinario de la vida social. Lo anterior supone una doble lectura. Por un lado, existen cuestiones existenciales que son tradicionalmente existenciales: la vida, la muerte, la angustia... que se dotan, a lo más, de significaciones sociales nuevas en las sociedades actuales. Nuevos sentidos que se explican mucho por las increíbles capacidades de intervención que nuestras sociedades poseen sobre lo humano y que hacen de la vida y de la muerte cuestiones cada vez más sociales. Por el otro lado, a esta primera familia de cuestiones existenciales se añade un segundo grupo: problemas que fueron tradicionalmente sociales, y que lo siguen siendo, se dotan cada vez más de significaciones propiamente existenciales en nuestra sociedad. Doy un ejemplo: pocas cosas son tan personales o existenciales que el decidir o no tener hijos. Y bien, como se sabe, existe, en muchos países de la Unión Europea, una correlación fuerte entre políticas públicas y las tasas de natalidad. Es decir, según que un Estado invierta o no en guarderías, según que se implementen o no políticas de conciliación entre el trabajo y la familia, las tasas de natalidad varían de manera significativa. Y este ejemplo como lo veremos no es único. O sea, y será la tesis que desarrollaré en esta ponencia, asistimos a la vez a una suerte de existencialización de lo social y a una socialización de cuestiones existenciales.

1. El presente escrito corresponde al resumen de la conferencia magistral del mismo nombre que dio Danilo Martuccelli en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile, el 16 de agosto de 2011. Agradecemos al Doctorado en Ciencias Sociales y el Magister en Ciencias Sociales - Mención Sociología de la Modernización de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile, que nos permitieron incluir el material en el presente número de Revista Némesis.

2. Danilo Martuccelli es profesor de sociología en la Faculté des Sciences humaines et sociales – Sorbonne, Universidad Paris Descartes (Francia) y miembro del laboratorio CERLIS. Sus trabajos, teóricos como empíricos, tratan de sociología de la educación, sociología política, teoría social y sociología del individuo. Entre sus principales trabajos destacan: *Sociologías de la modernidad* (1999); *Gramáticas del individuo* (2002 – trad. esp. Madrid, Losada, 2007); *Forjado por la prueba* (2006) y *La sociedad singularista* (2010). En Chile, LOM Ediciones ha publicado sus libros *Cambio de rumbo* (2007), *¿Existen individuos en el Sur?* (2010), *Sociologías del individuo* (con F.de Singly, 2011) y *Desafíos comunes. Retrato de la sociedad chilena y sus individuos* (con K.Araujo, 2012).

En este contexto, la pregunta que debemos plantearnos es saber cómo podemos, en tanto sociólogos, comprender y dar cuenta de este incremento de cuestiones existenciales en nuestras sociedades. En lo que sigue, trataré de dar una propuesta a través de cinco grandes movimientos. En primer lugar, voy a tratar de ser lo más claro posible, voy a tratar de recordarles, muy rápidamente, y a la usanza de sociólogos, los grandes ejes de la filosofía de la existencia antes de presentar, en un segundo momento, y de manera un tanto más detallada, el trabajo de Jean-Paul Sartre. En un tercer momento, indicaré rápidamente por qué no se pudo hacer una sociología existencialista, por qué fracasó, en los años sesenta y setenta, un proyecto de este tipo. Por último, en un cuarto y quinto momento, que son los puntos que más me interesan, trataré de mostrar por qué y, sobre todo, cómo creo que es posible construir hoy una sociología de la existencia.

1. La filosofía de la existencia a la usanza de los sociólogos

La filosofía de la existencia agrupa un conjunto de filósofos importantes del siglo XIX y del siglo XX. Es un grupo heterogéneo de autores que se caracteriza porque intentan definir el problema del ser desde el problema de la existencia. Para decirlo de la manera más simple: el proyecto consiste en redefinir todos los problemas tradicionales de la filosofía (el conocimiento, el mundo, la moral...) desde la existencia humana. Fue un acto teórico absolutamente subversivo, que se produce en sus inicios en la primera mitad del siglo XIX. Todos los temas que, hasta ese momento, habían sido esencialmente trabajados por la teoría del conocimiento, van a ser abordados desde el horizonte de la existencia humana. Insisto, fue un acto subversivo en la filosofía y, más tarde, en la teoría social y en las ciencias humanas, en general. Por primera vez, en todo caso con esta radicalidad, el hombre –como se decía en el siglo XIX– y los individuos –como se puede decir hoy– van a ser planteados como ejes centrales de la comprensión intelectual.

El tradicional problema del conocimiento, desde el cogito cartesiano hasta el empirismo inglés, va a ser desplazado. No es más el conocimiento del mundo, lo que subraya la mundanidad esencial del hombre. Se está, inevitablemente, en un mundo. Y es porque se vive en un mundo que aparecen los problemas del conocimiento y de estar en ese mundo. En esta visión, la filosofía de la existencia aborda el problema de la mundanidad del hombre con una radicalidad que ni el marxismo de la época, ni el pragmatismo americano, un poco más tarde, van a poseer. La cuestión central desde la cual se abordan todas las otras cuestiones gira en torno a la estructura existencial del ser humano. Es decir, los invariantes estructurales y transhistóricos de la existencia. En la obra *Ser y tiempo* de Heidegger, lo esencial es la “análisis de la existencia”, los grandes elementos que definen la existencia del hombre en el mundo, el hecho de estar en el mundo, estar con los otros, el cuidado de sí mismo, el ser para la muerte. Es decir, elementos que son indisociables del hecho mismo de la existencia y de las características que estos temas tienen para la comprensión del ser humano.

Dentro de la filosofía de la existencia existieron variantes muy importantes. El primer autor que se considera como una especie de iniciador del existencialismo, de la filosofía de la existencia para ser justos, es Schelling; luego viene un autor danés del cual habrán seguramente escuchado hablar, Kierkegaard; quien, por lo demás, puede incluso ser leído como el primer sociólogo de la modernidad. En efecto, Kierkegaard, es el primero que dice –antes y con más contundencia que Simmel– que los sistemas filosóficos y la certidumbre que persiguen no dicen nada para las perplejidades ordinarias de los individuos. Que existir es tratar de darle un sentido al ser y al instante; y que esta experiencia se produce en medio de la perplejidad diseñando uno de los grandes rasgos de la existencia humana. La gran problemática que va a definir la obra de Kierkegaard es cómo se enfrentan esos desafíos mayúsculos de la existencia en una sociedad en la cual se han vivido transformaciones sociales y culturales sin precedentes.

¿Qué es la existencia a estas alturas de la presentación? Es el *ek-sistere*, el estar fuera, estar arrojado, estar al desamparo, es ser definido desde una ausencia y a través algo que nos falta y que impide nuestra completitud. Se trata de una dimensión absolutamente permanente de la vida de todos y cada uno de nosotros. Es estar sin casa, es estar sin morada definitiva. Y es este sentimiento de desamparo lo que, en términos técnicos, define la insinuación de la nada en el ser –que es el gran problema de la filosofía de la existencia. En términos vivenciales, la angustia resume esta problemática: la llave desde la cual van a leerse, de manera disímil, una serie de problemas filosóficos. En el caso de Kierkegaard, por ejemplo, la angustia está asociada a la libertad y a la angustia que ésta suscita: a saber, la obligación de tener que darle un sentido a la vida en cada instante. En el caso de Heidegger, la cuestión es abordada en otros términos: lo que produce la angustia es la absurdidad, es comprender que el ser no tiene ninguna necesidad, que es contingente en el sentido primero del término, es decir, no necesario, y que podría haber la nada y no el ser. Pero más allá de estas diferencias –mayúsculas– lo importante es comprender que existe una angustia fundamental producida por la manera cómo los individuos arrojados en el mundo enfrentan la existencia. Es por esta vía que la filosofía de la existencia estudia un fenómeno mayor: el estar en el mundo del hombre define una facticidad primera. La facticidad, en el sentido que estamos insertos en una mundanidad irreductible e inseparable de nuestra existencia, nos obliga a construir un proyecto. Es decir, una iluminación que nos permita ir más allá de la situación fáctica en la cual nos encontramos; se trata, si seguimos a estos autores, de una exigencia absolutamente indispensable de la existencia humana. Y este proyecto tiene que hacerse en acuerdo con ciertas inquietudes de cuidado de nosotros mismos, que Heidegger llamará la autenticidad, y que tomará nombres diversos en otros autores.

He aquí el mínimo común denominador de la filosofía de la existencia que es posible construir a usanza de sociólogos: facticidad, proyecto, autenticidad. Estamos arrojados en el mundo y esta experiencia primera nos define como seres que “están fuera”, sin moradas. Desde esta situación inicial (“arrojados en el mundo”) tenemos que construir un proyecto personal, capaz de expresar un cuidado hacia nosotros mismos, en términos de autenticidad y de un ideal de vida.

Antes de abordar ciertas dimensiones “sociales” de la filosofía de la existencia, quisiera subrayar un aspecto mayor de este movimiento intelectual: las dimensiones existenciales del hombre se definen independientemente de toda psicología. La cuestión de la existencia, en su radicalidad primera, es una cuestión que va más allá de diferencias de género, de clase, de edades. La cuestión es inseparable de una situación fundadora: estamos arrojados en el mundo y eso implica una serie de inquietudes personales. Y dar cuenta de estos invariantes personales (existenciales) y transhistóricos es la gran pregunta de la filosofía de la existencia.

Es difícil, creo, no ser sensibles a la profundidad de estas preguntas, y, al mismo tiempo, es profundamente legítimo preguntarse lo que la sociología puede –o no– fabricar y comprender desde los análisis existenciales. El escollo principal es uno solo: cómo se hace para introducir elementos históricos en las reflexiones transhistóricas de la filosofía de la existencia. ¿Cómo hacer para historizar los estados intemporales de existencia? Ninguna sorpresa en esta afirmación: desde los años 1930 y 1940, fue la gran pregunta que las ciencias sociales hicieron al existencialismo. ¿Cómo producir análisis circunscritos e históricos de la filosofía de la existencia? Un discípulo de Heidegger, como Herbert Marcuse, desde el marco de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, se alejó progresivamente de la filosofía de la existencia, y se aproximó al marxismo porque consideró que en el análisis existencial no cabía la posibilidad, sino formulándolos en el lenguaje del marxismo, de dar cuenta de las dimensiones históricas de los desafíos existenciales. La conciencia de este escollo y la voluntad de darle una solución intelectual será uno de los grandes objetivos de la obra de Sartre.

2. Jean-Paul Sartre: situaciones y proyectos

Pocos filósofos del siglo XX y de la existencia tuvieron un impacto tan grande en las ciencias sociales como Jean Paul Sartre. La influencia de Sartre, durante una buena parte del siglo XX, fue tal, sobre todo en dirección de ciertos sociólogos, que es imposible no hacer referencia a su obra.

El planteamiento que hace Sartre se puede dividir en dos grandes períodos. El primer período, que es la fase propiamente existencialista, está marcado por la publicación en 1943 de *El ser y la nada*. La tesis central del libro es que en el origen del tema de la existencia se encuentra una dualidad fundadora entre lo que Sartre llama (retomando la distinción hegeliana) el “en sí” y el “para sí”, entre las cosas y la conciencia. Las cosas coinciden con ellas mismas, son *en sí mismas*. Y la conciencia es *para sí misma*, es decir, nunca coincide consigo misma. Y cada vez que la conciencia cree poder coincidir con ella misma, se está traicionando. La conciencia es una apertura permanente. La conciencia es la no coincidencia permanente con ella misma. La conciencia, para Sartre, es nunca ser lo que se es. Es lo que introduce la nada: es decir, la conciencia es y lo que no es, la introducción de la negación en el mundo. Es a partir de esta concepción inaugural de la conciencia que Sartre abordará, progresivamente, cuestiones sociales.

Es el punto de su obra, que más interesa a la sociología: Sartre moviliza temas y conceptos existenciales para describir y analizar situaciones y relaciones sociales. Para un lector sociólogo, sin duda, que *El ser y la nada* aparecerá como un texto dual: por un lado, elementos de análisis filosófico que parecerán intelectualmente oscuros y herméticos; y, por el otros, muy finas y sutiles descripciones de situaciones interhumanas que, setenta años después de su publicación, no han perdido nada de su genialidad.

En todo caso, Sartre entiende –sin duda con mayor consistencia que Heidegger– que la existencia puede ser un poderoso descriptor y analizador de situaciones humanas e interhumanas. Y lo va a hacer, simplifico su razonamiento por cuestiones de tiempo, poniendo el problema de la moral y la libertad en el centro del análisis existencial. La pregunta heideggeriana por la autenticidad, se convierte en Sartre en la necesidad de formular un proyecto existencial a fin de no claudicar nuestra libertad ante el mundo, a fin de no resignarnos a aceptar que el mundo exterior determina nuestra conducta. Esta libertad primera e irreductible genera justamente angustia; y es para escapar a ella, al vértigo de tener que formular un proyecto autónomo, que aparecen una serie de actitudes evasivas. Es lo que en muy bellas páginas, tanto en ese libro como en la conferencia *El existencialismo es un humanismo* (1946), Sartre la va a llamar “la mala” fe. Es decir, la “mala fe”, para Sartre, aparece cuando alguien niega su libertad fundadora y se persuade a sí mismo de que sus actos están determinados por el entorno social. Para ilustrarlo, Sartre da descripciones de una gran fuerza literaria y analítica: es, por ejemplo, el celeberrimo ejemplo del mozo de café, que hace los gestos y los actos del mozo de café y que termina creyendo que él es realmente un mozo de café; es decir, que termina aceptando que él es el rol, que su rol se convierte en un sustituto de su personalidad, que su identificación con este rol profesional define su traición a sí mismo y la necesidad –angustiosa– del proyecto existencial autónomo.

En esta primera fase de la obra de Sartre, lo importante es subrayar la concepción radical que defiende de la libertad: todos los individuos están “condenados a la libertad”, a la necesidad de forjar un proyecto personal desde y frente a la facticidad del mundo. Esta postura lleva a Sartre a análisis importantes e innovadores, como a propósito del amor, por ejemplo. Puesto que toda relación interhumana es un conflicto entre dos conciencias –cada una de ellas definida desde un proyecto existencial autónomo que no puede sino cosificar la conciencia del otro–, el amor es una relación “imposible”, necesariamente conflictual; al punto que Sartre cree encontrar en la estructura íntima de todo amor una relación sadomasoquista, una relación de poder, de conflicto y de negación del otro a través de mi mirada cosificadora. La sociología implícita en la obra de Sartre en este período de su vida, es la de un conflicto irreductible de conciencias.

Este “primer” Sartre está lo más alejado posible de las ciencias sociales. La analítica de la existencia es muy poco socializada. Si esta versión de la problemática de la existencia le permite definir con indudable talento ciertas experiencias fundadoras humanas, esta misma perspectiva le impide, empero, proporcionar lecturas socializadas de estas mismas situaciones. En el “primer” Sartre,

lo social sólo aparece como un obstáculo; lo social – el “infierno son los otros” – sólo es conceptualizado como un espacio que altera e impide el ejercicio de la libertad. Estamos en el universo del “primer” Sartre, el existencialista solipsista, aquél que los marxistas de la época atacan duramente, leyendo sus interpretaciones como una expresión individualizada, fatalista e hipostasiada de las alienaciones inducidas por el capitalismo: según muchas de estas críticas, Sartre no habría descrito la existencia humana *per se*, sino la estructura alienada de la vida humana en las sociedades capitalistas.

Frente a estas críticas, Sartre, sin cambiar de rumbo, hace una inflexión en su trayectoria. Es lo que puede someramente caracterizarse como una “segunda” fase, que va desde el largo ensayo *El materialismo y la revolución* hasta la publicación de la *Crítica de la razón dialéctica* (1960). En esta segunda fase, Sartre intenta “sociologizar” el proyecto existencial y, sobre todo, dar mejor cuenta de las condiciones materiales de la existencia. En el fondo, se trata de dar a una respuesta a la crítica que Marcuse había hecho a la filosofía de la existencia: como dar cuenta, desde ella, de las especificidades históricas y sociales.

Para responder a este desafío, Sartre reconfigura la cuestión original de la existencia. En *El ser y la nada*, en el “origen” del individuo se encuentra una conciencia que no coincide consigo mismo, definida por una ausencia, por un sentimiento de falta de completitud bien designado por el deseo. El deseo es la prueba de la existencia de una falta en uno mismo. Es decir, si el hombre desea es porque está marcado por una falta de completitud que lo fuerza a buscar lo que le falta fuera de sí mismo. Es el deseo lo que nos abre a los otros, mostrando la falta que existe en cada uno de nosotros. En la *Crítica de la razón dialéctica*, y es el giro que Sartre da a su obra en dirección de la vida social, la función del deseo va a ser otorgada a la escasez material. Lo que define lo que falta a la existencia se desplaza de la conciencia hacia el mundo: en el mundo en el cual vivimos no existen suficientes objetos para todos. Y es esta escasez, esta falta material, lo que me define, eventualmente, en tanto que excedente potencial. El gran ejemplo que da Sartre en este período de su vida es el de las personas que esperan un autobús en una parada. Cuando el bus llega puede no haber sitio para todos. El objeto material, el bus, define cada individuo como un excedente potencial. Los objetos materiales, dirá así Sartre en la conversación que establece con el marxismo en este período de su vida intelectual, son el teatro de una dialéctica particular: por un lado, es a través de los objetos que los individuos se “exteriorizan” en el mundo, se “inscriben” en el mundo a través de ellos; pero, por el otro lado, los objetos al dotarse de finalidades autónomas escapan al control de todos y de cada uno de nosotros, transformando a cada hombre en objeto. Para regresar al ejemplo del autobús: en tanto que objeto, el bus expresa un proyecto humano, pero al definirme como un posible ser humano excedentario, me cosifica.

La dialéctica entre la finalidad y la contra-finalidad define el origen de toda alienación. Y es sobre esta base que Sartre extiende el análisis de los objetos a los colectivos. Los grupos sociales se cosifican en colectivos que vuelven pasivos a los individuos, desde los medios de comunicación hasta el autobús, pasando por el consumo. En todos estos colectivos, el individuo se convierte en cosa, pierde

toda agencia, y sólo es definido, desde el exterior, por los objetos, como un excedente potencial o como un ser pasivo. Y bien, es con el fin de afrontar este conjunto de pasividades que los hombres se asocian en la historia. Es lo que Sartre llama los “grupos-en-fusión”. El colectivo es lo inerte, lo práctico-inerte como lo formula Sartre, la práctica vuelta cosa; los grupos-en-fusión son, por el contrario, la reintroducción de la voluntad en la historia. Sartre da el ejemplo, siempre en su libro *La crítica de la razón dialéctica*, de la noche del 12 de julio de 1789. Pocos días antes de la toma de la Bastilla, aparece un rumor en el barrio del Faubourg Saint-Antoine, en París: frente a la constitución de la Asamblea Nacional que desafía el poder real, se estaría tramando una represión. El temor se convierte, en el relato sartriano, en la partera de la historia: frente al temor de la represión, los individuos se alían entre sí, toman por asalto la Bastilla, una prisión y una guarnición en donde hay armas. Es el paso de la pasividad-humana al grupo-en-fusión: el momento en que la voluntad del grupo coincide con la voluntad de cada uno de sus miembros.

La ecuación será de corta duración. Una vez que se poseen las armas, y que el grupo ha actuado, aparece un nuevo temor: el de la disolución del grupo. El objetivo primero del grupo se transforma: lo importante es perennizar al propio grupo. Aparece la necesidad de organizar el grupo, de dividir las tareas de los unos y los otros; más tarde, la necesidad de institucionalizar las relaciones, de ejercer la autoridad y tras ella, progresivamente, la nueva cosificación creciente del hombre. Un ciclo se cierra cada vez que el “movimiento” inicial (el grupo-en-fusión) se cristaliza en “institución”.

La inflexión es significativa entre las dos fases, pero algo les es común. En los dos casos, el fracaso obsesiona el análisis sartriano. El fracaso existencial en *El ser y la nada* está definido por la imposibilidad de la comunicación con el otro; en *Crítica de la razón dialéctica*, el fracaso existencial es el de los grupos y está inscrito en la historia. Por un lado, inevitablemente, tarde o temprano, los individuos “caen”, en la tentación de la mala fe, en negar su libertad y la angustia que ella suscita en cada uno de nosotros. Por el otro lado, la historia de los grupos engendra necesariamente contra-finalidades y cosificaciones colectivas que terminan imponiéndose a los actores. En los dos casos, y por caminos distintos, la filosofía de la existencia sartreana es un análisis de las dimensiones trágicas de la vida individual y grupal.

3. La filosofía de la existencia y la sociología: un encuentro fallido

Si me he permitido esta digresión por la obra de Sartre es porque su obra es fundamental para comprender la conversación y los impases que se dieron entre la filosofía de la existencia y las ciencias sociales en los años 1950-60. La influencia de Sartre fue mayúscula en buena parte del pensamiento social del siglo XX, y no sólo por la conversación que estableció con el marxismo o por los debates que tuvo con el estructuralismo, sino también por la influencia, directa o difusa, que tuvo su obra en muchos sociólogos en esta época.

Su influencia es visible, en efecto, en muchos sociólogos del siglo XX. Es difícil, por ejemplo,

entender la obra de Alain Touraine, sin comprender la fuerte impronta que Sartre tuvo en sus obras, sobre todo en los años sesenta y comienzos de los setenta; y de alguna manera, incluso, en su reelaboración de la noción del sujeto personal en sus últimos trabajos. Pero el existencialismo, curiosamente, y a pesar de la influencia que ejerció sobre un gran número de sociólogos (incluso en el “joven” Bourdieu), nunca dio lugar, en Francia, verdaderamente a una sociología existencialista en buena forma.

En verdad, el intento más explícito por producir una “sociología existencialista”, y que incluso movilizó la etiqueta, se dio en los Estados Unidos. En los años setenta y ochenta, en el marco de lo que a veces se denomina las microsociologías, un grupo de autores trataron de producir una sociología existencialista centrándose en el estudio de la vida cotidiana. O sea, se privilegió más el primer Sartre, el de *El ser y la nada*, y no el de la *Crítica de la razón dialéctica*. Fue una sociología que le dio mucho peso a las emociones y a los cuerpos, leyéndolos unos y otros desde el marco de una sociología de lo cotidiano, excluyendo así las dimensiones propiamente colectivas abordadas en el “segundo” Sartre.

La sociología existencialista logró mucho menos éxito que otras variantes de la microsociología como el interaccionismo simbólico, el análisis dramático de Goffman, o la etnometodología. En algunos sociólogos existencialistas, el proyecto era dar cuenta de las dimensiones trágicas de la existencia de una manera distinta y complementaria a los estudios de dramaturgia goffmaniana. Una actitud, sobre todo en lo que concierne el pesimismo existencial sartreano, que tuvo empero problemas para expresarse en el marco del optimismo filosófico del pragmatismo.

Tal vez, la principal dificultad de la sociología existencialista provino de su voluntad de aunar dos obras, que poseían, cada una de ellas, referencias absolutamente opuestas del sujeto: la filosofía de la conciencia sartreana y la filosofía de la intersubjetividad de George Herbert Mead. Entre una y otra, lo que primó, en el marco de la sociología existencialista norteamericana, fue la intersubjetividad; y, por ende, el trabajo de negociación de los marcos cognitivos entre actores sociales. Resultado: el único esfuerzo explícito por formular una sociología existencialista quedó como una experiencia abortada, que no tuvo, en todo caso, la importancia que recibieron otras microsociologías. La búsqueda de una traducción sociológica a la filosofía de la existencia naufragó en una variante menor del análisis de las interacciones entre sujetos.

En honor a la verdad, un tema debe ser rescatado y acentuado en este ejercicio de “traducción” sociológica: se trata de la teoría del etiquetaje o del estigma social. En 1952, Sartre publica un análisis biográfico-existencial del dramaturgo francés Jean Genet. Genet es un escritor “maldito”, homosexual, que ha estado en prisión, anticonformista, que desestabiliza las normas de la burguesía. Sobre Genet, Sartre escribe un libro prodigioso en capacidad interpretativa, en el cual “inventa” la idea que un hombre es un código existencial del nacimiento a la muerte, y que la comprensión de un hombre sólo se logra cuando se obtiene el acceso a este código. La interpretación es discutible, pero Sartre ya la había empleado con talento a propósito de Baudelaire y la movilizará años después sobre Flaubert.

Pero el Genet de Sartre recibirá un eco particular entre los sociólogos. ¿Por qué? Porque en el código existencial de Genet, Sartre cree descubrir una experiencia de designación original y que lo marca a nunca jamás en su vida: la experiencia de un niño que roba a su abuelo y que, descubierto en medio de un hurto, escucha gritar a su abuela “eres un ladrón”. Para Sartre, la frase se convertirá en el estigma que lo acompañara toda su existencia y que da cuenta de su voluntad de marginalidad. Y bien, es en referencia explícita a esta obra sartreana que las microsociologías desarrollarán las nociones de estigma social de Goffman o de etiquetaje de Howard S. Becker.

4. ¿Cómo hacer una sociología de la existencia?

Retomo el hilo central de la ponencia. ¿Por qué y cómo producir una sociología de la existencia hoy en día? La respuesta a la primera pregunta resulta de un diagnóstico de época: vivimos en sociedades en las que los temas existenciales aparecen cada vez con más fuerza, lo que nos obliga a releer, de alguna manera, la tradición filosófica, con el fin de elaborar herramientas para tratar de interpretar fenómenos sociales. La segunda pregunta es tanto o más importante. ¿Cómo producir una sociología existencialista? Creo que desde el comienzo es preciso establecer una diferencia: lo que hay que producir, no es una sociología existencialista, sino una sociología sensible a temas socio-existenciales. Y para lograrlo es preciso realizar cuatro grandes desplazamientos analíticos con respecto a la filosofía de la existencia.

[1] Primer desplazamiento: hay que historizar la fuente de los estadios existenciales. La filosofía de la existencia se constituye verdaderamente en la primera mitad del siglo XIX. Es decir, Kierkegaard y otros tras él, van, de alguna manera, a concebir como una experiencia humana transhistórica, una experiencia histórica particular. No es un azar, quiero decir, que la filosofía de la existencia nazca en este período particular; período en el cual se asiste al nacimiento de lo que muchos autores denominarán la “experiencia de la modernidad”. Es decir, lo que está en el origen –y lo impensado– de la filosofía de la existencia es una experiencia histórica particular: es en la modernidad que la existencia se sobrecarga de significaciones sociales y culturales mayores. Para decirlo simplemente: es la modernidad, y no la antropología humana, lo que se encuentra en el origen de la filosofía de la existencia.

Esto quiere decir que la generalización del sentimiento de ansiedad, la presencia de la nada en el ser, como dicen los filósofos de la existencia, es el fruto de una transformación histórica mayor: aquella que hace que a la causa de una serie de grandes cambios sociales –la Revolución Francesa, la Revolución Industrial –la experiencia ordinaria del mundo se transforme: se cesa de vivir en medio de un mundo estructurado en torno a una adecuación estable entre lo cultural y lo social, entre lo objetivo y lo subjetivo. Y es en este momento histórico particular que nace verdaderamente la filosofía de la existencia. En verdad, la experiencia de la modernidad –la ruptura de lo objetivo y de lo subjetivo– va a ser, por un lado, sublimado a través de la analítica de la existencia; y, por el otro lado, va a ser reprimido a través de

la idea de sociedad. No obstante, en ambos casos –por sublimación o por represión– la experiencia de la modernidad se convierte en objeto mayor del análisis: un mundo donde las cuestiones existenciales, la angustia, el desamparo, el sentimiento de vivir en un mundo que no nos cobija realmente, se convierte en la problemática esencial de la reflexión filosófica y sociológica.

Desde la sociología es indispensable historizar, entonces, el momento de nacimiento intelectual de la filosofía de la existencia: comprender que es un proceso histórico estructural que hace que se generalicen estadios existenciales. Los filósofos de la existencia están describiendo –sin asumirlo plenamente– una experiencia histórica: aquella que los sociólogos definen, a fines del siglo XIX y principios del XX, como la experiencia de la modernidad. Es decir, un mundo marcado por el fin del viejo mundo y por el lento nacimiento de uno nuevo; el mundo del “entre dos” y un mundo sumido en el reino permanente de las ambivalencias. En la base de la antropología filosófica existencial, como diría Arendt, la búsqueda de invariantes intemporales de la existencia humana, se halla la experiencia de la modernidad.

Esto permite comprender por qué se truncó la conversación entre la sociología y la filosofía de la existencia. En efecto, buena parte de la sociología del siglo XX ha tenido por proyecto explícito reconocer, por un lado, la existencia de este momento fundador de la experiencia social moderna, la ruptura entre lo objetivo y lo subjetivo; y, por otro lado, ha sido animada por la voluntad –no menos explícita– de suturar esta ruptura con la idea de sociedad. Es esta lectura bifronte que explica la imposibilidad de la comunicación entre las dos disciplinas: mientras la filosofía de la existencia ahonda la exploración de la ruptura moderna entre lo objetivo y lo subjetivo, la sociología de la modernidad se esfuerza por suturar esta ruptura a través la idea de sociedad. Lo cual impidió justamente que la sociología, en su *mainstream*, logre asumir plenamente las dimensiones propiamente existenciales de la vida social.

En resumen, en el origen del problema de la existencia no se encuentra una antropología humana intemporal, sino una experiencia histórica. La sociología es una filosofía societalizada de la existencia.

[2] El segundo desplazamiento es una consecuencia del precedente: si en el origen de la filosofía de la existencia no se encuentra la antropología, sino una experiencia histórica, es absolutamente indispensable comprender que el espectro de los estadios existenciales es muy amplio y, sobre todo, que su abanico es históricamente mudable. En la filosofía de la existencia –de Kierkegaard hasta Jaspers, pasando por Sartre o Heidegger– el perímetro de las grandes cuestiones existenciales está dado de una vez y casi para siempre: el amor, la muerte, la vida, la angustia, el azar... Se trata de un número limitado, y altamente estable, de estadios existenciales.

Todo cambio cuando se coloca en el corazón del problema de la existencia responde, no a una antropología, sino a una condición histórica: la modernidad. El perímetro de los estadios existenciales

no solamente se amplía potencialmente, sino que no hay ninguna razón para pensar que existen variantes existenciales permanentes y transhistóricas. Más allá de ciertas cuestiones (como la muerte –pero incluso ella misma puede ser objeto de reflexiones muy disímiles), es necesario reconocer que nuevas cuestiones existenciales aparecen; y que otras, desaparecen.

Para dar cuenta de estas transformaciones es preciso desplazarse de la antropología intemporal a una sociología histórica de la individuación. Lo que interesa es comprender las maneras cómo los individuos, en diferentes períodos históricos, enfrentan una serie de desafíos sociales que dan paso a estadios o experiencias existenciales diferentes. Es la experiencia de la modernidad que da forma al sentimiento del *ek-sistere*, de estar “fuera”, de estar desprovistos de morada, de cobijo, de estar arrojados en el desamparo de la existencia. Una experiencia que tiene formas distintas y que hace que la analítica de la existencia en los tiempos modernos deba estar sujeta a una permanente revisión histórica.

Permítame traer a colación algunos ejemplos. La experiencia del desempleo, por ejemplo, abre sentimientos de abandono, de exclusión, dificultades identitarias importantes y particulares. Sin embargo, cuando uno se propone hacer la analítica existencial de la experiencia del paro desde el año 1930 hasta hoy en día (y que tenemos a nuestra disposición material empírico para hacerlo), es posible observar que las ansiedades que produce el desempleo no son las mismas en los diferentes períodos y sociedades. Las experiencias varían en función de la manera cómo los individuos se conciben –o no– prioritariamente como individuos- trabajadores; y por las consecuencias identitarias, sociales y económicas que viven. Cierto, en todos los casos, el desempleado –el parado– resiente una variante particular de la experiencia fundadora de los tiempos modernos –la de estar arrojado, sin cobijo–, pero lo hace a través de formas diversas. Y bien, desde la sociología, no es posible hacer una analítica de la existencia sin darles a esas experiencias, y a sus variantes históricas y sociales, el valor que merecen. No se trata solamente de comprender las diferencias “psicológicas” o culturales de la experiencia de desempleo; sino que se trata de historizar la comprensión de la prueba existencial que dicha experiencia introduce.

[3] Tercer desplazamiento: en los grandes autores de la filosofía de la existencia, en el fondo, el diagnóstico de época es similar al que formulan muchos de los grandes sociólogos de la modernidad. Que se hable de alienación, de la jaula de hierro, de la anomia... lo que está, por lo general, detrás de estas caracterizaciones es el tema de la muerte de Dios: es decir, el problema del sentido en un mundo en que se ha roto definitivamente la economía general del mundo que transmitieron las religiones. Lo propio de los tiempos modernos, más allá del tema de las creencias religiosas, es el sentimiento del desencantamiento: el vivir en un mundo marcado por la “fuga de los dioses”. Consecuencia mayor: la cuestión del sentido de la existencia se convierte en este contexto en el problema existencial mayor de la época. En este punto, la coincidencia es profunda entre la sociología decimonónica finisecular y la filosofía de la existencia del siglo XIX y del siglo XX. En los dos casos, tarde o temprano, la gran cuestión existencial es la hermenéutica del sentido último de la vida.

Sin desconocer la importancia de esta temática, creo que es posible hacer la hipótesis que, en el mundo de hoy, la gran cuestión existencial es de otra índole. Lo central no es más –o no es más necesariamente– la cuestión del sentido de la existencia, y es cada vez más el desafío de vivir en un mundo donde la vida pesa, en donde resulta difícil sostenerse en la existencia. El tema de la depresión puede servir de ejemplo: en ella, más allá de la crisis del sentido, lo que está en cuestión es el tema de la energía, de la manera concreta que implicarse –o no–, y cómo, y con qué fuerzas, en la vida social. La depresión –como tantas otras cuestiones existenciales hoy en día– no abre tanto a interrogantes metafísicos, sino que a un conjunto de cuestiones y problemas energéticos: cómo hacer para soportar la existencia cotidianamente. Ayer, la angustia abría hacia el problema del ser y de la muerte de Dios, hacia la cuestión del sentido. Hoy, el problema de la ansiedad abre hacia el problema material y concreto de cómo hacer para apaciguarla y para poder soportar la vida. Sigilosamente, el diagnóstico propiamente existencial sobre nuestra época varía: ya no gira más en torno a la pregunta por el sentido; se centra cada vez más en la búsqueda de soportes concretos sobre los cuales poder sostenerse, cotidianamente, en la existencia. En breve, nuestros contemporáneos, es decir ustedes y yo, pasamos nuestra vida buscando soportes para sostenernos en una existencia que cada vez nos pesa –y abrume– cotidianamente. Soportes que no son solamente individuales, sino que también son colectivos y definidos, incluso, desde políticas públicas.

[4] Cuarto y último desplazamiento, consecuencia de los tres precedentes: es preciso forjar una sociología capaz de dar cuenta de la dialéctica socioexistencial específica de nuestra época. Para ello, es necesario distinguir entre, por lo menos, dos grandes tipos de desafíos (o pruebas). Algunos de ellos son y siguen siendo profundamente existenciales, en el sentido más tradicional del término: la vida, la muerte, la vulnerabilidad... Pero otros, muchos otros, son desafíos propiamente sociales (el trabajo, la educación, la justicia...) que hoy en día, y por las razones expuestas, se cargan cada vez más de significaciones existenciales inéditas. La sociología de la existencia, propiamente tal, se organiza alrededor de esta dialéctica: su objetivo es, por un lado, comprender cómo temas existenciales se vuelven hoy sociales; y por el otro, bajo qué modalidades, desafíos sociales se cargan de significaciones existenciales. Permítanme, antes de concluir, y a fin de darle contenidos precisos a mi presentación, evocar un conjunto de ilustraciones.

5. Dinámicas socio-existenciales: hacia una perspectiva de análisis

La primera familia de ejemplos concierne temas tradicionalmente existenciales que toman hoy en día un rostro social distinto y que obligan a la sociología a abordarlos en tanto que tales. Me limitaré a tres ejemplos.

La muerte se ha convertido en un problema social mayor. Por supuesto, la muerte siempre fue una cuestión mayor –central– de la existencia humana: la muerte siempre exigió regulaciones, la

muerte siempre produjo rituales. No obstante, la muerte es hoy un problema socialmente inédito. Las razones son bien conocidas: tenemos la capacidad de incidir durablemente en el alargamiento del proceso de fallecimiento; y, frente a esta situación, nuevas preguntas y aspiraciones individuales se expresan. Hoy en día, en muchos países en el mundo y para muchos individuos, la vida no se elimina sola. Hay, muchas veces, que decidir eliminar la vida. Lo cual abre desde controversias jurídicas esenciales, dramas familiares, prácticas secretas, y tantos silencios en tantos hospitales; pero, también, muchísimas interrogantes individuales acerca de la propia muerte, el dolor, la dignidad. En este sentido, la muerte se ha convertido en un problema colectivo inédito. Va desde la economía y la libertad personal, hasta las obligaciones morales, los límites de la ley, y la cuestión de la fe... O sea, en este contexto, la interrogante por “el ser para la muerte” no se plantea más en los mismos términos que en los años 1920. La muerte, sin dejar obviamente de ser un tema existencial, se convierte en una cuestión social: realmente, abre una reflexión socio-existencial particular porque introduce el tema de la finitud humana en sociedades basadas sobre el deseo desenfrenado de lo infinito, de la acumulación, de la ilimitación.

Segundo ejemplo, la enfermedad, una forma de vulnerabilidad tanto o más ordinaria que la misma muerte. Aquí, todo depende de la sociedad en la que se viva, del sistema de pensiones, de los seguros sociales, de las ayudas y apoyos sociales y familiares que se disponga. O sea, la enfermedad, una experiencia existencial primera de vulnerabilidad, también abre, y cada vez más, cuestiones específicamente sociales. Una novelista francesa, Pascale Rose, resume muy bien la situación. En un momento de su vida, padeció de un problema de salud que requirió de una intervención quirúrgica compleja y difícil, una operación a corazón abierto durante varias horas. Frente a esta operación, la novelista libra una reflexión simple y profunda. Durante horas en la sala de operación, luego durante varias semanas en el servicio de cuidados intensivos, un grupo de personas anónimas –médicos, enfermeras, auxiliares– trabajaron en un hospital moderno, gracias al gasto público, y movilizaron aparatos técnicos costosos, con el fin de salvarle la vida. Ante esta experiencia, la novelista expresa una gratitud simple y comprende que esta forma colectiva de entereyuda, esta manifestación absolutamente impersonal de cuidado de los otros, no se da en el mundo comunitario de ayer sino que se da en las estructuras modernas del mundo contemporáneo. Eso hace que la vulnerabilidad de la enfermedad nos abre a un compromiso con los otros. Aquí, también, la vulnerabilidad existencial que la enfermedad delata, se imbrica con cuestiones sociales, invitando a la formulación de análisis socio-existenciales.

Tercer ejemplo de societalización de una cuestión existencial: el malestar psíquico. Nuestras sociedades asisten a una intensa psicologización de los malestares sociales y psíquicos, al mismo tiempo que se niegan o se descuidan las significaciones propiamente existenciales de esos mismos malestares. En este ejemplo, en particular, se observa lo que el análisis socio-existencial puede aportar: romper con la psicologización a ultranza de todos de los estadios subjetivos de sufrimiento e introducir la necesidad de reconocer las dimensiones existenciales de muchas de estas experiencias. Reconocer la necesidad humana de la experiencia de la tristeza, aceptar que el dolor y el sufrimiento son connaturales a la existencia humana; para impedir la confiscación de estos estadios existenciales por las prácticas

ordinarias de psicologización, hoy en curso. En este marco, la sociología de la existencia debe convertirse en la guardiana de una cierta tradición existencial y humanista.

A esta primera familia de ejemplos (situaciones existenciales que se cargan de significaciones sociales inéditas) hay que añadirle la segunda familia de ilustraciones: desafíos sociales que se cargan de significaciones existenciales. Por cuestiones de tiempo, me limitaré, también, a evocar tres ejemplos.

En primer lugar, el tipo de personas que cada uno de nosotros somos, es indisociable del tipo de Estado de bienestar de la sociedad en la cual vivimos. No somos las mismas personas según exista (o no) un conjunto importante de políticas de protección social, o que los riesgos de la existencia estén esencialmente a cargo de las familias. Para decirlo en términos simples: a un cierto nivel de reflexión, los debates sobre las políticas públicas son debates sobre cuestiones existenciales o, mejor dicho, sobre el tipo de individuo que seremos. Pensemos, por ejemplo, en las jubilaciones. Como saben, hay muchos debates al respecto, pero dos grandes filosofías se distinguen claramente: un financiamiento del sistema de jubilaciones por capitalización, o un modelo de financiamiento por reparto entre generaciones. Sin embargo, más allá de este problema económico, la jubilación abre discusiones existenciales particulares porque la esperanza de vida varía significativamente entre las categorías sociales y entre los géneros. Pero, también, porque el tiempo de la jubilación, la vida después del trabajo, en una sociedad organizada alrededor del trabajo, aparece como un desafío humano y existencial mayor. Durante años, cada vez más décadas, las personas son hoy en día reenviadas a una responsabilidad existencial absolutamente inédita desde el punto de vista de la historia: son inactivos, no tienen ninguna función social explícita reconocida. Y cada jubilado tiene que inventarse la vida, una vida, en ese período de limbo que es la jubilación, esa fase que conecta, para muchos, el fin de la vida activa laboral con la muerte. En muchas sociedades desarrolladas, la jubilación es un increíble despilfarro de energías y conocimientos; pero, es también, una increíble violencia hecha a individuos que tienen que enfrentar solos, sostenerse solos, sin el soporte de la actividad laboral, en la vida. La jubilación que es una fase social de la vida, abre a un desafío existencial ordinario. El análisis socio-existencial obliga, aquí también, a articular las dos dimensiones.

El segundo ejemplo concierne la manera como el análisis socio-existencial invita a reflexionar sobre la ecología o el capitalismo. Vivimos en sociedades donde la finitud se ha convertido en un problema mayor. Es banal decirlo, pero la sensibilidad socio-existencial permite abordar la cuestión de la finitud desde una perspectiva particular. Pienso, por ejemplo, en los trabajos hechos en esta veta, y que muestran que el capitalista no es solamente un “neurótico compulsivo” que acumula capital... para continuar acumulando capital (como lo entrevistó Max Weber), sino que, detrás de esta actitud, es posible advertir una lucha, más o menos inconsciente, contra la finitud humana. Es decir, frente a la inevitable experiencia del horizonte del límite; el capital sería la búsqueda de una forma de inmortalidad, una manera de escapar a esa finitud. No estoy seguro de la plausibilidad histórica de esta tesis, pero si la evoco es porque introduce una línea de reflexión socio-existencial sobre un tema, por lo general,

abordado desde perspectivas distintas: en la raíz de la expansión del capitalismo, se encontraría el deseo de vencer los límites de la finitud humana. Una dimensión de análisis que, por supuesto, también es posible movilizar a propósito de temas ecológicos. ¿Cómo articular el proyecto de una sociedad abierta en un mundo finito? En breve, la reflexión sobre la finitud –individual y societal –invita, una vez más, a explorar las dimensiones propiamente existenciales de problemas tradicionalmente sociales.

En fin, tercer y último ejemplo de existencialización de cuestiones sociales: la experiencia de la injusticia. Durante mucho tiempo, una barrera separó las cuestiones de la justicia y la injusticia (el trabajo, la riqueza, el mérito, las discriminaciones...) de cuestiones que se consideraban que estaban sustraídas a la justicia (los accidentes, la belleza, las enfermedades genéticas, las discapacidades...). Me parece que es posible observar, progresivamente, un desdibujamiento de esta frontera: temas que, hasta hace poco, podían ser considerados como temas exclusivamente existenciales, librados al azar de la condición humana, comienzan a ser abordados desde la óptica de la injusticia. El poder o el no poder tener hijos; los diferenciales de coeficiente intelectual; las enfermedades hereditarias; e incluso las diferencias de belleza se convierten en temas de justicia. Cuestiones que, hasta hace poco, no pertenecían al orden de lo social, que no se consideraban como susceptibles de ser corregidas por la sociedad, empiezan a serlo, extendiendo el dominio de articulación de cuestiones existenciales y sociales.

* * *

La ponencia de hoy, tal vez, les ha parecido un tanto extraña a algunos de ustedes. Incluso, muy alejada, por las referencias evocadas de filosofía de la existencia, a lo que sin duda es la cultura sociológica de muchos de ustedes. Sin embargo, espero, por lo menos, haber logrado atraer la atención hacia la necesidad de dar cuenta, desde la sociología, de cuestiones durante mucho tiempo consideradas como existenciales. Asistimos a una societalización de temas existenciales y a una existencialización de problemas sociales; o si prefieren, los problemas existenciales se vuelven cuestiones sociales, y muchas cuestiones sociales abren dificultades existenciales.

No sé, sinceramente, si algún día la sociología de la existencia será o no una sensibilidad sociológica reconocida; pero de lo que sí podemos estar conscientes es de la necesidad de producir análisis socio-existenciales en el marco de sociedades contemporáneas. Para ello, es preciso operar a través de los cuatro desplazamientos evocados: el tránsito de la condición humana a la condición moderna; el paso de la antropología filosófica a la individuación histórica; y, por ende, a la ampliación del perímetro de los temas existenciales, al paso de un diagnóstico existencial transhistórico a los diferenciales de época existenciales, y, por sobre todo, a la necesidad de análisis concretos capaces de articular las formas específicas de imbricación de lo existencial y lo social en torno a ciertos fenómenos de sociedad. El análisis socio-existencial es una manera de abordar, desde una sensibilidad particular, los grandes desafíos que plantea la modernidad.