

LA OBRA DESDE EL VIVIR SU VIDA DE LA PERSONA HUMANA

Rosa Helena Santos-Ihlau

Quiero partir aquí del planteamiento de Ursula Wolf en su artículo «Qué significa vivir su vida»¹. En este escrito, al hilo de la discusión con las obras de dos filósofos ingleses, Wolf expone su propia teoría sobre el ser de la persona humana que considera lingüísticamente bien expresado como *el vivir su vida de la persona humana*.

Wolf distingue tres aspectos en la manera como la persona humana vive su vida: *la relación cognitiva y la relación práctica consigo misma y su necesidad de sentido*. En este último aspecto se muestra excelentemente el modo específico de anudamiento que hay entre sentir y pensar, y la igual importancia de esos dos momentos de una misma estructura. Desde esta perspectiva no sólo resalta la inconveniencia de la tradicional separación de ellos sino, ante todo, el desacierto de la valoración que concede al pensar el rango más alto y en consecuencia, le otorga la función de dominar y someter al sentir.

En la palabra «sentido» están ya incluidos los dos momentos. Sorprendentemente, cuando se habla de la necesidad de sentido se piensa más en que una acción o una actividad, por ejemplo, sean razonables, con lo que se quiere decir, que se vea su finalidad. Que «sentido» viene de sentir y tiene que ver efectivamente con una capacidad/necesidad del ser humano, con frecuencia no es tenido en cuenta.

En su planteamiento de *la relación cognitiva de la persona consigo misma* (la autoconciencia epistémica), Wolf hace notar la discrepancia entre la *individualidad* de ese saber de sí, de las propias vivencias, que se nos hace especialmente evidente cuando al querer comunicarlas experimentamos que el lenguaje no alcanza para expresar lo que queremos decir, y la *sociabilidad* que se muestra en la necesidad de aclararnos a nosotros mismos y a los demás lo que sentimos y pensamos y que nos hace apelar a la articulación lingüística, o sea, a ese medio intersubjetivo pero insatisfactorio de aclaración y comunicación.

En tanto que Wolf adopta con entusiasmo la idea de representación icónica de Wollheim (uno de los autores con quienes discute) y la aplica a la necesidad de articulación lingüística de la persona, diciendo que parecería que por medio de textos narrativamente estructurados en los que se hacen determinadas acentuaciones, se cuenta de anteriores experiencias y de expectativas futuras, hay un mayor acercamiento a la forma como se experimenta la vivencia subjetiva, permite que uno se haga la pregunta si ese lenguaje intersubjetivo que no alcanza para la comunicación entre los

¹ U. Wolf, «Was es heisst, sein Leben zu leben», *Philosophische Rundschau*, 33 Jg., Heft 3/4, 1986, Tübingen.

hombres, no alcanza precisamente porque en el curso de la historia de la cultura (occidental, por lo menos) se lo ido conformando de tal manera que cumpla la función unilateral de estructurar y expresar el *pensar* dejando de lado o al menos en segundo plano la de aclarar y expresar el *sentir*. Esto vale especialmente para el lenguaje intersubjetivo empleado en la comunicación pública corriente. La literatura, que siente esa falla, intenta subsanarla por medio de narración, descripción, acentuaciones, etc. Sin embargo, tampoco ésta logra hacer regresivo lo que se ha formado en una larga tradición².

Wolf se refiere a «formas ejemplares» de textos narrativamente estructurados y menciona los mitos, los informes de experiencias y las obras literarias. Dice que éstos, aunque los encontramos más cercanos a la experiencia subjetiva de la vivencia, no son sin embargo, completamente satisfactorios porque son formas indirectas de expresión en las que se interpreta por medio de acentuaciones y referencias. Yo diría que precisamente esto que Wolf considera interpretación y forma indirecta es lo que hace que correspondan mejor a la vivencia y que más bien son insatisfactorias porque como formas ejemplares ya dadas, es decir, surgidas en otro contexto vital, no pueden corresponder temporalmente a mi vivencia actual y si son actuales, como por ejemplo, una obra literaria de esta época, quizás acentúa y hace referencias a puntos que a mí no me interesan. Al respecto, es necesario tener en cuenta el otro aspecto del ser de la persona, donde se muestran las razones del actuar y así los intereses y valoraciones. Pero antes de pasar a él, quisiera poner una pregunta referente a la satisfacción o insatisfacción de la experiencia subjetiva con respecto a la obra de arte: ¿no tiene que ver el así llamado placer estético con la contribución de una determinada obra de arte a la estructuración y así aclaración de mis vivencias subjetivas? Sobre esto volveré al tratar la necesidad de sentido de la persona humana.

Al respecto de *la relación práctica de la persona consigo misma*, Wolf establece su posición oponiéndose al hedonismo psicológico que considera el placer como razón para el actuar (establecido como principio estructural subjetivo en la teoría freudiana). Para Wolf actuamos movidos por *valores* que establecemos en la doble y entrecruzada relación pasiva, o sea, afectiva, que tenemos con el mundo en que vivimos y con nuestro propio ser. De ahí que a ella le parezca muy importante tener en cuenta la pasividad o afectividad del vivir humano. Esta afectividad resulta de que a la persona humana le importa su ser, le va su ser, como dice Heidegger. De modo que aquello que la toca y de tal manera que de esa afección resultan como reacción los así llamados *afectos* es algo que considera bueno o malo para su ser (o para el ser de otro que le importa en su ser). La reacción obedece ya a una *interpretación* (participación del pensar) que establece si lo oído es, por ejemplo, un insulto, un desprecio, una alabanza, etc. La *cólera*, el *beneplácito*, son afectos resultantes de esta interpretación. Pero la interpre-

² Al respecto de la formación del lenguaje en la cultura occidental es interesante la experiencia de personas que trabajan en la enseñanza en regiones bilingües de los Andes, donde se trata de enseñar a niños que hablan quechua nociones de ciencias naturales. En quechua no existe por ej. el concepto abstracto «aire» sino varias palabras para determinados vientos. ¿Cómo hacerles comprender las propiedades físico-químicas del aire (su estado gaseoso, que ocupa un lugar, que tiene peso, etc.)? (De un informe sobre la problemática de la enseñanza de ciencias naturales en la educación bilingüe en Puno, Perú). Aquí se ve la abstracción de la lengua española frente a la quechua y con ello el proceso de formación debido al desarrollo específico de la cultura.

tación toma sus criterios de los valores vigentes en el mundo donde vive la persona, es decir, en esa totalidad abierta donde ella se siente y entiende viviendo.

En la *valoración* se muestra la sociabilidad de la persona, es decir, su relación como individuo con una difusa y así abierta totalidad circundante -los demás y lo demás-. Igualmente muestra ella la relación con la totalidad de la persona misma, su totalidad temporal, o sea, con sus vivencias pasadas y sus expectativas futuras.

Estas dos estructuras, la relación social con los demás y la relación personal con el propio ser están mutuamente entrelazadas, lo que se muestra claramente en los estados afectivos de conciencia que se llaman «estados de ánimo».

En los *estados de ánimo*, a diferencia de los afectos, la reacción subjetiva no reacciona a un hecho individual (una injuria, un desprecio) sino a la situación vital total. Todo nos parece triste o aburrido o desesperante. O todo es maravilloso y entusiasmante. Y esa experiencia es la que expresamos comunmente diciendo que la vida no tiene sentido o que la vida es plena de sentido.

En estos estados afectivos no hay propiamente interpretación sino más bien en ellos se muestra que tenemos una concepción de la vida en total, que es lo que llamamos *el sentido de la vida*. Esta concepción básica que aparece en los estados de ánimo no es un concepto claro y distinto de nuestro pensar sino una plenitud o un vacío difuso de nuestro sentir en que también el pensar participa, estableciendo conexiones, jerarquías, relaciones.

Que en esta concepción básica somos afectados por la totalidad del mundo en que vivimos y por la preocupación o cuidado por nuestro propio ser o vida, en cuanto somos influenciados por las valoraciones de nuestra sociedad y época y que, a la vez, nuestro pensar y sentir individuales intentan estructurar y organizar ese todo que nos afecta, es lo que muestra en el vaivén de nuestros estados de ánimo.

Hay estados de ánimo «existenciales», como la angustia que Heidegger ha descrito. En estos ponemos en cuestión radicalmente la concepción de sentido válida hasta ahora. Todo pierde entonces su sentido. Y en ese momento nos encontramos confrontados con el ser que somos en su desnudez y facticidad. Puesto que nada nos importa, a nada nos podemos agarrar, lo único que nos queda es el propio ser, la propia existencia que podemos afirmar o negar. Nos enfrentamos con la muerte en toda su facticidad. Ella es lo único de lo cual podemos estar seguros con respecto al futuro. Pero, por eso mismo, la nueva concepción de sentido que surja frente a ésta será «auténtica», es decir, se estructurará a la base de criterios que tienen en cuenta la facticidad del vivir y ese cuidado del propio ser que es lo específicamente humano.

El tercer aspecto de la manera como la persona humana vive su vida es *la necesidad de sentido* que se muestra en los estados de ánimo. Se muestra que la persona tiene siempre una concepción de sentido que en los estados de ánimo se pone en cuestión o es articulada o estructurada de nuevo. Se muestra además que esa concepción de sentido es lo que subyace a todo elegir y así dirige el actuar, funcionando en la mayoría de los casos como un horizonte de comprensión sobre el que no se reflexiona y que no es explícitamente consciente.

La concepción de sentido de la persona humana no es, así, un conjunto de relaciones de finalidad como sería la combinación de proyectos de acciones armonizados entre sí temporal y espacialmente. El sentido de que aquí se trata es uno que se

siente como *plenitud o falta* y para el cual el pensar abarcante no alcanza. Parecería como si aquí el *pensar* pudiera ejecutar determinadas disposiciones en dirección a una armonía, pero la plenitud se instala y es el *sentir* el que la capta. Igualmente en la dirección contraria somos sorprendidos por el sentimiento de falta de sentido y el pensar ahí se siente impotente. De tal manera que es con frecuencia una afección positiva lo que vuelve a sacarnos del mal ánimo.

La *temporalidad* de que se trata en la concepción de sentido no es tampoco la dimensión del futuro donde tienen lugar los proyectos vitales normalmente, sino aquí la temporalidad es la de la existencia humana total. La pregunta que pone en cuestión la concepción de sentido hasta ahora vigente, pregunta cómo quiero ser de ahora en adelante, o sea, va dirigida a la dimensión futura. Pero la respuesta depende de haber contestado ya la otra pregunta por la situación presente que depende del pasado. Todas estas preguntas y respuestas no son estructurables ni aclarables precisamente. Wolf hace notar que toda contestación provisional a la pregunta quién soy permite diferentes proyectos futuros, pero igualmente el barajar futuras posibilidades, a su vez, influye sobre la interpretación del presente.

Tampoco la *totalidad y unidad* que la concepción de sentido parece exigir es una totalidad abarcable y precisable. Si queremos hablar de ella desde el pensar habría que decir tal vez que se trata de alcance y estructuración pero habría que agregar que tampoco son precisamente determinables. En la estructuración hay más bien jerarquización, postura de valores superiores, preferencias temporales. Y la unidad es más bien un estilo, una forma de vida tampoco precisable.

La *plenitud* a que la concepción de sentido aspira no es así propiamente una totalidad, ni una unidad, ni se trata de la perfección de lo completo y acabado, sino una plenitud estructurada por relaciones o conexiones apropiadas que producen una armonía que no puedo planificar sino que experimento como el gozoso encontrarme de acuerdo con ese todo que soy y donde, a la vez, estoy. El único lenguaje apropiado para expresar esto es el de la poesía. Y entonces cabe la pregunta: ¿puede considerarse la poesía como un lujo para el vivir humano, si sólo ella puede expresar aquello de lo que se trata en ese aspecto del ser persona que es la necesidad de sentido?

Wolf considera la unidad y totalidad a que aspira la concepción de sentido como una no alcanzable y por eso dice que los hombres intentan alcanzarlas por tres vías básicas: 1) buscando una imagen unitaria cerrada del mundo (como se da en los mitos, se intenta en la obra de arte, o en la conformación de la vida como obra de arte; 2) buscando un estilo de vida o una actitud vital unitaria; y 3) poniendo un determinado objetivo como absoluto (entrega a una idea a una persona, etc.).

Todas las vías son problemáticas, según Wolf. Pues la primera permite metas diferentes y unidad, pero exige no poner en pregunta la imagen unitaria o no darse cuenta de que la totalidad y unidad no pueden ser cerradas sino siempre hay que estar articulando. La segunda falla por falta de contenido. Y la tercera exige ceguera (un cerrar los ojos a toda otra meta posible). Por eso la existencia se entiende en la época actual como absurda, lo que se debe, dice Wolf, a que la búsqueda de objetivos importantes al respecto de ser o no ser y la búsqueda de perfección o totalidad se cruzan entre sí. Y como la perfección o totalidad resultan siempre fallidos ante la cuestión de sentido que siempre se pone, la atadura a objetivos importantes resulta imposible.

A esto yo diría: en los mitos y en las religiones se ha buscado en efecto una imagen del mundo unitaria y cerrada que satisface al hombre que está totalmente sumido en esa creencia. Para éste existen a lo sumo dudas que ya en su surgir son valorados como malas y que hay que suprimir. La validez de la concepción de sentido es absoluta temporal y socialmente.

La obra de arte sólo dentro de un horizonte mítico o religioso ha funcionado como estructuradora de una totalidad. Fuera de él ha sido «forma ejemplar» de validez muy reducida, yo diría que puede contribuir a aclarar lo que vale como sentido de la vida, pero su estructuración de totalidad, cuando la hace, es, como dice Wolf, una ordenación con sentido (¿con finalidad?) de diversas experiencias y campos vitales, pero nunca una estructuración de totalidad que permita a una vida integrarse dentro de ella³.

En cuanto a la conformación de la vida como obra de arte, la forma como hasta ahora se ha intentado explícitamente es una en la que se ha querido dar a las formas exteriores o sociales de comportamiento un determinado esteticismo, o sea, una forma de presentación acorde con el concepto de belleza supuestamente válido en la época. La acentuación de la belleza exterior ha correspondido a un descuido y hasta una destrucción de la armonía interior con lo que precisamente se ha llegado a lo contrario de una plenitud de sentido (como lo muestra O. Wilde en su Retrato de Dorian Grey).

Por eso yo hablaría de la vida como obra, quitándole la referencia al arte y con ella la de belleza exterior para insistir en el aspecto de *plenitud de sentido* para la persona de quien se trata. La plenitud no es objetivable y así no es determinable desde fuera de la subjetividad. Una vida que ha intentado y logrado estructurarse a sí misma como obra, se muestra para mí ejemplarmente en la obra de vida (obra que pone en obra la vida) del poeta español Jorge Guillén. Este hombre descubre en sí mismo en su juventud la tendencia a afirmar la experiencia de armonía con el todo del universo que se le da especialmente en el amor compartido y en la fruición de la naturaleza. No le basta experimentarlo para sí, sino siente que tiene que comunicarlo. Se dedica a hacer una poesía que afirma todo lo que experimenta como positivo y porque también la conformación precisa y simétrica es para él positiva, va presentando al público su afirmación en sucesivas publicaciones estructuradas formalmente como una construcción simétrica y cuyo contenido sigue la ordenación cíclica de la naturaleza -día, noche; mañana, tarde; estaciones del año, etc.- «Cántico» va aumentando sin cambiar su estructura a medida que la vida avanza, hasta que las experiencias negativas que han sido dejadas siempre de lado, adquieren tal fuerza que, como dice Guillén, llegan a formar un clamor. Y entonces, cierra el cántico definitivamente y comienza la estructuración de «Clamor», un orden que se opone al desorden y al caos, un pensar sintiente que enfrenta el mal, el dolor, la muerte, destruyendo su efecto, reinterpretando, respondiendo con queja solemne a lo ineludible. A la muerte opone la obra. Y no busca

³ Al respecto de la relación entre vida y obra de arte sería interesante tener en cuenta la interpretación que hace A. Polgar de las «Seis personas en busca de autor» de Pirandello. Según ésta, las seis personas buscan liberarse de los embrollos y caprichos de la vida real y salir del tiempo vital que las tortura con esperanzas y amenazas, entrando en la vida de la escena donde van a estar aseguradas en un destino ya determinado y donde en pocas horas van a poder cumplir hasta sus últimas obligaciones. Estas personas obtendrían así en la obra de arte la totalidad y unidad que no logran en la vida. Ver: A. Polgar, «Ja und Nein I». *Kritisches Lesebuch*, Rowohlt-Verlag, Berlin, 1926.

estar por encima sino a la altura de las circunstancias. La obra como afirmación y negación de lo gozoso y doloroso, como cántico de alabanza y clamor de queja, es completada con la reflexión sobre el poetizar, sobre el hacer obra. Se ve la vida como la participación en la cadena de generaciones y la obra que la testimonia como la contribución a la obra de la humanidad. La tercera parte es presentada como el «Homenaje» de un hombre a los demás, a la humanidad a la cual pertenece y en cuya obra cultural y social él participa. Aquí la estructura se abre porque la obra ya no se ve como afirmación o negación individual sino como participación en la historia común.

Yo diría que en este caso, en el que la constitución de la obra siguió el hilo de la vida, y la vida fue constituyendo la obra, sí se logró que la obra diera a la vida plenitud de sentido, si bien, seguramente en muchos momentos también el sinsentido se presentó. Pero precisamente la visión de la obra dentro del amplio marco de la historia cultural de la humanidad, unida a la concepción de sentido personal que permitía tanto el cuidado del propio ser, de la propia vida, como la participación en valores sociales y culturales compartidos con su mundo, fué un intento y una realización de plenitud de sentido.

También en este ejemplo se logró una actitud vital unitaria que consiguió su unidad precisamente en la armonización de la obra con las épocas de la vida. Por otro lado, aquí se siguió una idea, la de hacer obra con una dedicación si no exclusiva, ya que normalmente un poeta no puede ganarse la vida con su producción literaria, sí como actividad a la que dedicó Guillén toda su fuerza productiva.

Y en este caso tampoco la búsqueda de sentido del mundo y de la vida convertida en objetivo del compromiso, impidió a Guillén participar en la vida en el mundo y con los otros. Su obra incluye también esa participación: la familia, la amistad, la fiesta, etc. son relaciones que se afirman, como la guerra, la enemistad, la ciudad impersonal, son rechazadas. Por eso no me parece que la dedicación expresa a la búsqueda del sentido de la vida tenga necesariamente que ir aparejada con una renuncia a la vida en el mundo y con los demás (como lo insinúa Wolf al final de su artículo).

He dicho atrás que volvería sobre el placer estético en relación con el acercamiento de la obra de arte a las vivencias subjetivas. Más que a éstas, a lo que quiero referirme es a la necesidad de sentido de la persona y a la función de la obra de arte al respecto de esta necesidad. Desde el punto de vista del creador de obra, el ejemplo anterior ha mostrado que la obra bien puede llenar esa necesidad. ¿Cómo son las cosas desde el punto de vista del receptor? Wolf considera que, a pesar de su unidad, la obra de arte no llena en la época actual nuestra necesidad de sentido unitario porque ahora somos conscientes del problema del sentido, o sea, de que la totalidad sólo nos es dada negativamente, es decir, por medio de una articulación en la que hay elección y disposición y que por eso no puede nunca cerrarse. Yo me pregunto si realmente buscamos ahora una totalidad cerrada o si más bien la conciencia del problema del sentido ha puesto a la luz la dependencia epocal de una tal concepción y así ha abierto la posibilidad de concepciones de sentido que sabemos de antemano que serán válidas sólo para una época vital y por eso están siempre abiertas al cambio.

Correspondientemente, no esperamos de las obras de arte formas ejemplares de totalidad o unidad, sino momentos aclaradores dentro de un conjunto que sabemos

inaclarable y formas de expresión que nos parecen apropiadas a nuestras vivencias singulares. Claridad parcial y coincidencia en la afectividad de una vivencia satisfacen nuestra necesidad social de goce, o sea, la necesidad de goce compartido. ¿No es éste el así llamado goce o placer estético? A la contestación de esta pregunta habría que ir despacio a través de un estudio del asunto que aquí no es posible, así que dejo por ahora abierta la cuestión.

Con respecto a la búsqueda del sentido de la vida, al intento de sentirla como plenitud, la obra de arte sin duda contribuye, pero no como forma ejemplar sino como punto de claridad y comunicación que abre paso hacia la estructuración del sentido y la trascendencia de la individualidad que parecen requisitos de esa plenitud.

Rosa Helena SANTOS-IHLAU