

QUE SIGNIFICA VIVIR SU VIDA

Ursula Wolf

Traducción: Rosa Helena Santos-Ihlau

D. Parfit: *Reasons and Persons*, Oxford, 1984. Clarendon Press, 543 pp.
R. Wollheim: *The Thread of Life*. Cambridge, 1984. Cambridge University Press, 288 pp.

El problema de la constitución del ser humano, en el que la filosofía continental acuñada por el existencialismo ve *el* problema fundamental de la filosofía, ha sido eludido durante largo tiempo en el ambiente anglosajón por considerársele sospechosamente metafísico. Sin embargo, un problema semejante, si bien más limitado, ha despertado interés también allá: el problema de la identidad personal. El planteamiento de éste tiene la ventaja de que puede moverse sobre la base firme asegurada por las ciencias empíricas fisiología y psicología. En el marco de ese debate aparecieron hace poco dos investigaciones que no se limitan a la problemática de la identidad, sino que toman por tema la pregunta fundamental: ¿en qué consiste el ser persona humana o qué significa que alguien vive su vida?: la de Wollheim *The Thread of Life* y la de Parfit *Reasons and Persons*. Como lector continental se está ansioso por saber qué nueva aclaración trae al problema el que lo trate un espíritu anglosajón. La ansiedad aumenta cuando uno lee las estusiasas reseñas críticas sobre ambos libros que los alaban como irrupciones revolucionarias, como avances en un nuevo territorio, como etapas que han de cambiar todo el filosofar venidero.

Para decirlo por adelantado, mis grandes esperanzas no se cumplieron al leer esos libros. Es verdad que ambos significan una importante contribución a la discusión filosófica actual y ambos poseen cualidades que no se hallan frecuentemente. Ambos contienen una argumentación intrincada y sutil, ambos erigen una amplia concepción y lo hacen comprometiéndose de manera que puede verse su convicción personal. En ambos trabajos se encuentra una serie de consideraciones originales y estimulantes. Pero ninguno de los dos abre nuevas perspectivas fundamentales. Ambos se quedan detrás de lo que ya se había alcanzado en los planteamientos de la filosofía existencial.

Antes de ocuparme por separado de cada una de estas investigaciones, quisiera referirme a una dificultad común a ambas, a pesar de sus posiciones opuestas y a que son completamente diferentes en estilo y temperamento. Ambos autores mezclan el problema de la constitución o estructura de la vida humana, cuya solución tendría que consistir en una descripción de fenómenos, con el problema de la vida feliz. Esto trae como consecuencia que no aclaran el primero de estos problemas en una confrontación con los fenómenos, sino se guían siempre por sus concepciones acerca de cómo

tendríamos que vivir y comprendernos. El poco interés por los fenómenos se muestra también en el hecho de que ambos autores operan frecuentemente con ejemplos que Parfit, la mayoría de las veces, no toma de la realidad sino de la ciencia-ficción, y Wollheim toma de la realidad, pero ya interpretados por medio de una determinada teoría, la del psicoanálisis clásico.

Mientras Wollheim se coloca en la tradición del empirismo y naturalismo, Parfit es consciente de ese hecho, pero no lo interpreta correctamente. En la introducción dice que la mayoría de nosotros tiene opiniones erradas sobre su ser personas humanas y que por eso él no ve la tarea de la filosofía en la simple explicación y justificación de nuestras opiniones fácticas. En la filosofía no se tendría que proceder descriptivamente sino en forma revisionista, es decir, tendríamos que intentar cambiar nuestras falsas opiniones (ver X). La contraposición que aquí se hace entre revisionismo y descriptivismo resulta, sin embargo, inadecuada para la versión más interesante del descriptivismo, cuyo objeto de descripción no son las opiniones existentes sino los fenómenos fácticos. Esta última variante es ya revisionista en el sentido de Parfit -criticar y tratar de cambiar aquellas opiniones que no corresponden a los fenómenos. Pero para Parfit no se trata de cambiar las opiniones *falsas* sobre la manera como el ser persona *está* constituido. Lo que él hace resulta caracterizado mejor al final del libro: El quiere mostrarnos lo que es bueno y lo que es malo, lo que es correcto y lo que es falso (p. 453). Esto naturalmente no se puede mostrar con un método puramente descriptivo, sino que exige especulaciones sobre posibilidades y el hacer plausibles nuevas propuestas. Con esto no quiere decir que se tendría que excluir de la filosofía la búsqueda de una visión plena de sentido de la vida humana. Lo que quiero decir es sólo que en las cuestiones que sobrepasan la capacidad del método descriptivo, tendrían que evitarse dos cosas: primero, las nuevas propuestas obtenidas mediante reflexiones especulativas no tendrían que darse como *la* verdad acerca de nosotros (como lo hace Parfit); segundo, no se debería especular en el vacío, sino empezar a hacerlo sólo cuando las cuestiones que se pueden aclarar descriptivamente han sido aclaradas hasta donde es posible, en vez de forzar los fenómenos a partir de una propuesta que uno considera plausible.

I. Parfit, Reasons and Persons

1. Razones del actuar, Razón, Tiempo. El libro de Parfit está dedicado sólo en parte al problema del ser persona. La primera mitad de él se ocupa de la pregunta: ¿para hacer qué cosas tenemos una razón? Aquí Parfit intenta oponerse a un determinado concepto del actuar humano que denomina la teoría del propio interés. Según ésta nuestro único motivo de actuar o el único motivo racional es buscar el propio bienestar, del que se desprende la tesis consecutiva de que la persona racional da el mismo peso a todos los momentos de su vida futura. Aún cuando yo considero exagerado su lujo de argumentos, estoy de acuerdo en lo esencial con las tesis de Parfit: sucede efectivamente y no es irracional que obremos contra nuestros propios intereses por motivos morales o que sacrifiquemos nuestro bienestar al logro de una meta que nos es

importante, por ejemplo, la terminación de una obra; hay diferentes posibilidades de una actitud plena de sentido y racional con respecto al propio futuro (y, como muestra Parfit, también al pasado); como tengo una vinculación más fuerte con mi futuro próximo, es completamente racional y tiene sentido darle a éste más peso que al futuro lejano.

No quisiera entrar más a la primera parte de este libro, ya que su tema no es todavía directamente el concepto de persona. Sólo he querido mencionar aquellas tesis que son inmediatamente relevantes para este problema y que más tarde van a ser importantes contra la teoría del hedonismo psicológico de Wollheim.

2. Identidad de la persona. Reduccionismo. ¿Qué significa que yo soy una persona? ¿A qué me refiero con la palabra «yo»? Según Parfit la opinión común que él llama no-reduccionista es que una persona es una entidad que existe por separado, algo como un ego cartesiano, es decir, algo más o algo añadido a la suma de cerebro, cuerpo y una serie de vivencias (210). Que la persona no es un ego cartesiano es claro. Pero, se puede dudar de que ésta sea verdaderamente la opinión común y de que en la filosofía actual juegue un gran papel¹. Parfit nombra otras posiciones no-reduccionistas que dicen que la identidad de una persona es un hecho más y no una entidad propia o que no podemos referirnos a vivencias sin que nos refiramos a la persona que las posee (225). Pero él no discute seriamente en ninguna parte estas versiones más plausibles del no-reduccionismo (ver: la pregunta retórica, p. 240), sino supone que contienen tesis problemáticas que las hacen atacables; especialmente, las tesis de que el hecho más bien tendría que ser profundo y que tendría que servir siempre de criterio de identidad perfectamente evidente (233, 239, 267). Parfit no muestra en ningún lugar por qué la defensa de estas tesis es una consecuencia del considerar como un hecho irreductible que los hombres son personas separadas unas de otras, y así por ahora no se puede considerar todavía como refutado el no-reduccionismo.

Parfit en todo caso lo considera falso y ve el reduccionismo como lo apropiado. Según esta concepción, la existencia de una persona consiste en que existe un cerebro y un cuerpo y que una serie de sucesos físicos y mentales interrelacionados tiene lugar (211). Esta serie tiene que estar constituida de tal manera que muestre conexión (*connectedness*) y continuidad. Conexión significa que haya una relación psíquica directa entre sucesos consecutivos (recuerdos, deseos, intenciones, etc.); hay continuidad cuando hay cadenas de fuertes conexiones que se superponen. Fuertes conexiones son aquéllas en las que existe una suficiente cantidad de conexiones directas (206 ss.). De esta manera puede describirse la existencia de una persona impersonalmente cuando se enumeran los tres hechos siguientes: la existencia de un cerebro, de un cuerpo y de una cadena continua de sucesos (210, 225).

En tanto que en este primer paso Parfit se orienta por el problema de la identidad, puede considerarse esa posición como razonable. En efecto, los tres hechos podrían servir de criterios mínimos pero suficientes para reconocer a una persona en diferentes situaciones como una y la misma. Pero la pretensión de Parfit no es solamente

¹ Lo mismo dice Strawson en su reseña sobre el libro de Parfit en *The New York Review of Books*, 14 de junio de 1984.

establecer las condiciones mínimas para la identidad de las personas, sino que él quisiera mostrar lo que significa existir como persona². Cuando nos preguntamos qué es una persona o a qué nos referimos con palabras como «yo» o «esta persona», es claro que nos referimos a una cosa concreta que es una unidad psico-física y no a la pura suma de tres hechos contiguos. Parfit es al menos consecuente. El niega que las personas sean objetos unitarios y considera que su unidad y delimitación no es mayor que la de los clubes, las naciones, etc. (275, 316). El limita la referencia de la palabra «yo» a determinados sectores temporales de la vida de una persona, porque sólo dentro de delimitados sectores se dan conexiones directas entre sucesos (304), y la suprime finalmente por completo para dejar un modo impersonal de hablar que ya sólo refiere a la conexión misma (306).

Esta reducción tiene como consecuencia que ya no se pueden describir aspectos fundamentales del ser persona. Lo que vale especialmente para todos aquellos fenómenos que tienen que ver con la autoconciencia. Porque más adelante haré referencia a esto con mayor precisión, sólo voy a enumerar aquí algunos puntos. El primero se refiere a lo que podría llamarse autoconciencia epistémica³, que yo tengo un acceso privilegiado a mis propios estados mentales, que yo sé de ellos inmediatamente. El segundo, y con esto estaría relacionado el fenómeno que Wollheim capta con la expresión «subjetividad», alude a que, en fin de cuentas, nadie más puede saber lo que es para mí tener ésta o la otra sensación. Además, caen fuera de la concepción reduccionista los fenómenos de la relación práctica consigo mismo; por medio de los conceptos de ella no se puede expresar que las personas se refieren reflexionando a sus deseos, valoraciones, etc. y a su vida en total.

3. *What matters.* La suposición de que Parfit quizás sólo se orienta por el problema de las suficientes condiciones de identidad de las personas, es negada por medio de otro paso reduccionista. El concede que a la identidad de la persona pertenece la identidad numérica y así la existencia material continua. Pero al ser persona como tal pertenece sólo aquello que importa esencialmente («what matters»). Y según Parfit lo que importa no es que continuemos existiendo en este determinado cuerpo, sino que lo importante es únicamente la continuidad psíquica (255, 271, 284 ss.). Parfit hace abundante uso de la expresión «what matters» y quiere evidentemente que se la entienda en el sentido impersonal de «lo que es la característica decisiva», ya que casi siempre la emplea sin completarla nombrando la persona a quien le importa. Así, puesto que las personas son constituidas fácticamente, este paso subsecuente de reducción que declara la continuidad física como insignificante, parece fantástico a primera vista. Correspondientemente, también su fundamentación se hace por medio de la discusión de ejemplos fantásticos.

Como el siguiente: alguien quiere viajar a Marte de la manera más rápida, cómoda y barata posible. Entra en una máquina que destruye su cuerpo y su cerebro, pero que retiene el estado exacto de todas sus células. Esta información es transmitida a Marte

² Que la concepción del existir humano como conjunto de relaciones se da a partir de la discusión sobre la identidad, lo dice también Wollheim, p. 15.

³ Los términos «autoconciencia epistémica» y «relación práctica consigo mismo» son empleados por E. Tugendhat en su obra *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt, 1979.

donde otra máquina fabrica con otra materia un cuerpo y un cerebro absolutamente iguales cualitativamente (199). Y entonces Parfit considera que el hecho de que aquél de quien se trata muera como este individuo, pero que siga existiendo una réplica cualitativamente igual es tan bueno más o menos como sería el hecho de que sobreviviera. Y como ambos resultados son igualmente buenos tendríamos que entender nuestra existencia como personas de tal manera que lo decisivo sólo es la continuidad psíquica. Y puesto que para la continuidad psíquica no cuenta el cuerpo sino el cerebro, su tesis siguiente -esta vez aclarada por medio de ejemplos de transplantaciones de cerebro-, es que tampoco la igualdad cualitativa del cuerpo es indispensable. Unido al ejemplo anterior esto quiere decir que cuando un cerebro cualitativamente igual al mío sigue existiendo, el resultado es tan bueno como si yo mismo siguiera viviendo.

Por tanto aquí se hace claro que Parfit no quiere sacar a la luz la constitución fáctica de la existencia humana, sino proponer a qué aspecto de esa constitución tendríamos que dar mayor valor o cuál tendríamos que ver como el único importante. ¿Por qué y en qué sentido son los resultados en los dos ejemplos igualmente buenos? Parfit evita la referencia a una persona: esos resultados no son igualmente buenos para mí, sino que son igualmente buenos desde un punto de vista impersonal. Uno de los pocos lugares donde Parfit no se basa en puras intuiciones, sino que da una cierta aclaración, se encuentra en la página 284. Ahí dice:

«What we value, in ourselves and others, is not the continued existence of the same particular brains and bodies. What we value, are the various relations between ourselves and others, whom and what we love, our ambitions, achievements, commitments, emotions, memories and several other psychological features».

Esto está muy bien pero va contra la tesis de Parfit. La formulación muestra que aquí no se trata de valores intuitivos o conocidos desde un punto de vista impersonal, sino de la pregunta qué es lo que a *nosotros* nos importa.

Además, tanto en el lugar citado como en sus argumentos al respecto de ejemplos, Parfit ya no utiliza el concepto de continuidad psíquica en el sentido neutro en que lo había usado al comienzo, es decir, en el sentido de conexiones psíquicas directas que se superponen. Para este modo de continuidad psíquica, que yo quisiera llamar continuidad formal, bastaría que, por ejemplo, mi réplica se acordara de mis propósitos, metas y valoraciones. Si llegara a la opinión de que son falsos o insatisfactorios y por eso los cambiara, esto no disolvería la continuidad formal. Pero a lo que damos mayor valor, según la discusión que Parfit hace de los ejemplos, no es a esta continuidad formal, sino a la continuidad de los contenidos valorativos -a él le importa que su réplica se ocupe de los hombres que son importantes para él, que escriba los libros que él ha querido escribir, etc. (201). Y si esta fuerte continuidad del contenido es lo que es importante (para nosotros), la tesis de Parfit de que la continuidad física es insignificante no es correcta.

Tomemos de las valoraciones de Parfit el caso del amor o de las emociones. El amor tiene lados tanto físicos como psíquicos y por eso no se puede garantizar que dos personas corporalmente diferentes entre las cuales existe la relación de continuidad psíquica formal amaran al mismo hombre/mujer. A las emociones o afectos pertene-

cen tanto elementos cognitivos como reacciones corporales y por eso no se puede garantizar que dos personas corporalmente diferentes entre las cuales hay la continuidad psíquica formal sientan de la misma manera. Esto vale también cuando ambas personas tienen cualitativamente los mismos cuerpos; pues estos dos cuerpos, como unidades materiales numéricamente diferentes, tienen una diferente historia causal y no se puede en principio excluir que esa diferencia tenga consecuencias sobre su comportamiento actual⁴. La concepción de Parfit presupone en el fondo la separabilidad de la cadena de sucesos psicológicos de un determinado cuerpo y su trasladabilidad a otro cuerpo, con lo cual se acerca más a la adopción de un ego cartesiano que a las posiciones no reduccionistas que afirman que las personas son unidades psico-físicas existentes esencialmente en forma continua.

4. La liberación. Parfit es perfectamente consciente de que su concepción puede resultar muy extraña para mucha gente y por eso intenta hacérsela más sugerente al indicar sus consecuencias prácticas salvadoras. El efecto que ella tuvo sobre él mismo lo describe así:

«I find it (sc. the truth) liberating, and consoling. When I believed that my existence was... a further fact, I seemed imprisoned in myself. My life seemed like a glass tunnel, through which I was moving faster every year, and at the end of which there was darkness. When I changed my view, the walls of my glass tunnel disappeared. I now live in the open air. There is still a difference between my life and the lives of other people. But the difference is less. Other people are closer. I am less concerned about the rest of my life, and more concerned about the life of others» (281).

Lo que aquí Parfit da como la verdad es ciertamente un posible modo de ver la vida. Tiene sentido como una posible manera de manejar determinadas facticidades irremediabiles de la existencia humana, especialmente la de tener que vivir y morir como individuos aislados. Pero esta manera de manejarlas no resulta necesariamente de las facticidades y mucho menos puede hacer que estas facticidades desaparezcan.

Que se trata sólo de una manera de ver entre otras posibles muestra el fenómeno a que Parfit mismo refiere: que nos importa que nuestra vida no sea demasiado episódica y fluctuante (301) y que hasta llega el caso de que algunos hombres busquen una unidad de la vida a la manera de la unidad de la obra de arte (446). Aunque Parfit considera que precisamente esta búsqueda puede caber dentro de su concepción, ésta parece más bien contener la concepción contraria al respecto del modo de constitución de la existencia. Pues para quien de esta manera intenta su propia configuración, el consejo de Parfit, de que uno debe ocuparse menos del propio futuro, es ciertamente poco apropiado.

⁴ Quizás habría que argumentar más fuertemente diciendo que la completa identidad cualitativa de personas numéricamente diferentes que tenemos que imaginarnos en algunos de los experimentos mentales de Parfit, es imposible. Dos cosas materiales no pueden estar al mismo tiempo en el mismo lugar. O mi réplica existe al mismo tiempo que yo y entonces está en otro lugar y tiene por eso otras percepciones y está sujeta a otras condiciones causales, o su existencia comienza en el punto espacial en el que yo he muerto y entonces tiene exactamente la misma constitución que yo tenía antes de mi muerte en un momento posterior y está así igualmente bajo otra constelación causal. Aún cuando la diferencia fuera mínima, no se puede excluir en principio que tal diferencia hiciera que mi réplica pudiera llegar a una visión y a una valoración completamente diferente de las cosas.

Además del efecto liberante para la propia vida, para Parfit otro motivo práctico (y quizás decisivo) es la convicción moral de que en la situación actual sólo se pueden solucionar los problemas si actuamos responsablemente también cuando no se trata del comportamiento frente a un individuo y cuando apenas si se nota la contribución de la actuación individual a la situación conjunta. Por eso estamos obligados a desarrollar una autocomprensión menos individualista y un punto de vista menos centrado en la persona (85 ss.). Este motivo es convincente e importante. Pero una tal concepción moral no puede resultar de negar simplemente facticidades constitucionales de la existencia humana que indican una manera de ver individualista⁵.

5. Resumen. En lo que se refiere a la estructura fáctica de la existencia humana no resulta fructífera la investigación de Parfit. En cambio, sus propuestas acerca de la manera en que podemos entendernos como personas son al menos estimulantes y dignas de consideración aunque con frecuencia exageradas. Esto último no se debe precisamente a que falte un análisis previo de los hechos al respecto de los cuales tomamos una determinada perspectiva. En efecto, algunos hechos fundamentales juegan un rol en el fondo: la temporalidad de la existencia, la diversidad de motivos de obrar, la experiencia de aislamiento, el interés en la continuidad de los contenidos vitales. Pero esos hechos no son aclarados ni se intenta establecer un entrelazamiento sistemático entre ellos. Tampoco se tiene en cuenta el fenómeno de que al respecto de esos hechos podemos adoptar diferentes perspectivas. Esto puede ser una consecuencia del reduccionismo que ha suprimido la persona que podría preguntarse qué posición quisiera tomar frente a los aspectos básicos dados de su ser. Sin embargo, el mismo Parfit no hace otra cosa que plantearse tales preguntas y buscar nuevas respuestas a ellas. Así lo que él mismo hace parece ya destruir su teoría reduccionista tan pronto como se lo intenta describir adecuadamente.

II. Wollheim, *The thread of Life*

1. Planteamiento. Crítica del reduccionismo. Wollheim distingue entre la cosa que vive (la persona), el proceso del vivir (*living*) y el resultado de ese proceso (*life*). Su tesis es que al proceso del vivir corresponde un lugar excelente, que sólo puede comprenderse la vida, en el sentido del producto y la persona, cuando se comprende el proceso del vivir (p. 2).

Wollheim utiliza el concepto de persona en el sentido corriente, es decir, en sentido no-reduccionista, según la terminología de Parfit. Pero no lo hace en alguna de las maneras fácilmente atacables, contra las que Parfit argumenta, sino simplemente diciendo que con la palabra «yo» nombramos una unidad psico-física concreta (196). Contra opiniones reduccionistas como la de Parfit, argumenta que el concepto de

⁵ Me parece problemática la propuesta de despersonalización de Parfit, sobre todo porque tiene como consecuencia un paternalismo moral. A partir de su manera de ver, Parfit concluye que mi yo futuro estaría conmigo más o menos en la misma relación en que las futuras generaciones están al respecto de nosotros y que, por eso, mi yo futuro tiene que estar protegido por medio de reglamentaciones morales, de tal manera que otros puedan intervenir en mi autonomía para evitar que yo haga algo nocivo para ese yo futuro (321).

persona no puede reducirse a la relación entre sucesos y que no se pueden describir adecuadamente los sucesos de la vida de una persona si no se los relaciona a la persona como portadora de ellos (16). Los sucesos psíquicos son actualizaciones de disposiciones y, a su vez, no hay disposiciones psíquicas sin personas que las porten (17).

Al final del primer capítulo y al comienzo del segundo, Wollheim hace una corta exposición de su pregunta central: ¿qué significa llevar la vida de una persona? La respuesta a ella tiene que consistir en la exposición de tres interacciones características: 1. entre el pasado, presente y futuro de una persona, 2. entre sus disposiciones y sus estados mentales, y 3. entre sus sistemas de conciencia consciente, inconsciente y preconscious (33). De éstas la interacción decisiva es la primera. La segunda y la tercera tienen la tarea de describir el modo específico de la primera en las personas humanas (31 ss.).

Que la temporalidad sea la característica decisiva de la vida de las personas es claramente una reminiscencia de la filosofía existencial. Mientras en Parfit no se encuentra ninguna huella de esa tradición, toda la investigación de Wollheim, aunque en ninguna parte haga una referencia explícita a ella, está en implícita oposición a sus planteamientos, especialmente a los de Heidegger⁶. Se sirve en parte de su conceptualidad y empieza con su tesis de la temporalidad de la existencia. Sin embargo, al contrario de Heidegger, Wollheim no la tematiza como estructura ontológica existencial, sino que la explica psicológicamente orientándose por el psicoanálisis freudiano clásico.

Por eso antes de dedicarse directamente a su pregunta básica, Wollheim elabora una detallada conceptualidad para describir la psicología humana (Cap. II-V, VI). Sus discusiones al respecto son sutiles e intrincadas, de modo que no se las puede tratar adecuadamente en un breve espacio. Por eso yo me concentraré en la segunda parte del libro que contiene las tesis propiamente referentes al concepto de persona (Cap. VI, VIII, IX) y de la primera parte tomaré sólo los puntos indispensables para ello.

2. La concepción psicológica. El núcleo de la teoría psicológica de Wollheim es el concepto de subjetividad o fenomenología. Fenómenos mentales, especialmente estados mentales (por ej. vivencias perceptivas, pensamientos, sentimientos actuales) muestran, entre otras cosas, intencionalidad y subjetividad. Que son intencionales quiere decir que tienen un contenido (35), lo que para Wollheim es independiente del lenguaje (36). La subjetividad significa qué es o cómo es para el sujeto estar en un determinado estado mental. La subjetividad no se puede describir directamente (38) porque no ofrece un frente unitario, sino que resulta de una cantidad de factores (modo del estado mental anterior, efecto del objeto, expectación, grado de atención, etc.) (41). La intencionalidad y la subjetividad se penetran mutuamente (39). Tomadas en conjunto, éstas conforman lo que Wollheim denomina con el término, ciertamente no muy feliz, de «fenomenología» (42 ss.). El «hecho misterioso» de que los estados mentales tienen fenomenología (32) ha de entenderse, más o menos, como que eso denomina nuestros estados intencionales tal como los vivimos⁷. O, como Wollheim más

⁶ Lo mismo dice Ch. Taylor en su reseña sobre el libro de Wollheim en *The New York Review of Books*, 22 de noviembre de 1984.

⁷ Esta formulación se encuentra en Taylor, *op. cit.*

tarde dice: fenomenología es aquello que llegamos a conocer cuando entramos en nuestros estados mentales actuales (256); entonces, algo así como el vivir subjetivo lleno de contenido del momento actual.

Un rol especial juegan aquellos estados mentales cuyo rasgo común es que tienen iconicidad. Ejemplos de tales estados son la imaginación, el recuerdo, el sueño, la fantasía (62). Las características de la iconicidad son: 1. Los estados mentales icónicos aparecen en secuencias que conforman un conjunto narrativo; 2. Los estados mentales representan esa historia, (al respecto Wollheim considera que el concepto de representación necesita ser aclarado); 3. Los estados icónicos tienen efectividad causal debido exclusivamente a su compleja fenomenología (lo que Wollheim llama también su «plenitud») (63). Su efecto consiste en que nos dejan en un determinado estado cognitivo, conativo o afectivo (69), un estado en el que estaríamos si hubiéramos vivido realmente las circunstancias icónicamente representadas (79).

Por eso la fuerza de los estados mentales se puede emplear funcionalmente. En estados de imaginación, por ejemplo, se expresan nuestras disposiciones desiderativas (84). Al imaginar lo deseado, uno se vive tal como si ya lo hubiera obtenido, y por eso la imaginación conduce a un estado de placer que tiene la función de reforzar la disposición desiderativa y poner en movimiento el actuar. Esta es la versión de Wollheim del hedonismo psicológico. Las personas actúan de manera satisfactoria cuando realizan deseos en los que el placer en la imaginación motiva el actuar (89). Otro modo de relación entre deseo e imaginación tiene lugar cuando fantaseamos bajo el influjo inconsciente de deseos arcaicos. Aquí nuestro pasado puede volverse obsesivo y estorbarnos al respecto de una vida satisfactoria, porque los deseos arcaicos ya no nos son comprensibles y su influjo produce desagrado.

La teoría psicológica de Wollheim contiene sin duda puntos de partida importantes que habría que seguir investigando. Me parece que esto vale especialmente para el modo y el papel de la subjetividad, para la estructura y la función de los estados mentales icónicos, para el problema del nexo entre disposiciones y estados mentales, como también del nexo entre estos dos fenómenos y la realización de acciones y para la pregunta por el valor que tiene el placer en este mecanismo motivante. Habría que ver si la presentación que Wollheim hace de este conjunto de nexos es la apropiada. En lo que respecta, por ejemplo, al papel del placer en la motivación para la acción, podría uno preguntarse si cuando el actuar está motivado por la imaginación icónica, la vivencia de la obtención del deseo es efectivamente simulada para llegar a una percepción de placer que luego pone en movimiento el actuar. A mí me parece más bien que la imaginación tiene la función de actualizarnos la importancia o el aspecto valorativo de lo deseado y con ello de aumentar su fuerza de atracción. Lo problemático en la concepción psicológica de Wollheim es su unilateralidad. Mientras él mismo, en las primeras partes del libro, ve que su modelo es incompleto, lo utiliza más tarde para sacar conclusiones que presupondrían que fuera completo.

3. Autocontrol. Después de desarrollar un modelo psicológico, Wollheim vuelve a su pregunta por lo que significa que una persona viva su vida. La respuesta es que para esto son características dos cosas: autocontrol y *self-concern*. El autocontrol se refiere al pasado o a las disposiciones mentales surgidas en el pasado, y nos permite librarnos

del influjo obsesivo de éste (163). A diferencia de los planteamientos de la filosofía existencial, el autocontrol no significa aquí que uno intente interpretar el pasado con respecto al futuro o a la vida en su totalidad, sino solamente que en aquellas determinadas situaciones en que la tendencia hacia el placer o el cumplimiento de un deseo se frustra, sometemos a control el deseo obviamente problemático.

La existencia humana no puede realizarse en el modo de un irreflexivo tender hacia el placer, porque está constituida así que en un tal modo de vivir se dan tres tipos de situaciones (165): 1) Hay situaciones en las cuales nuestras opiniones y/o deseos entran en conflicto y así no se forma automáticamente una intención, sino que tenemos que tomar una decisión; 2) con frecuencia tenemos propósitos que luego, cuando se nos da la oportunidad, no cumplimos; 3) puede suceder que obremos de acuerdo a un deseo existente, pero, en vez de satisfacción, el resultado sea decepción. Tales situaciones de conflicto de deseos, de debilidad de la voluntad o de decepción, hacen surgir la pregunta de si es verdaderamente esto lo que quiero o deseo. Y ésta es la pregunta en que se efectúa el autocontrol. Ella no pregunta qué es lo que quiero o lo que tendría que querer, sino controla en principio sólo los deseos u opiniones que se dan en mí. El control utiliza dos métodos: primero, la introspección, por medio de la cual establezco si encuentro en mí realmente el deseo; segundo, la interpretación, en la que considero si el deseo está de acuerdo con el conjunto de mis demás fenómenos mentales (167).

Al respecto de este estar de acuerdo, Wollheim plantea una tesis doble: tendemos hacia una consistencia y coherencia al respecto de nuestras opiniones pero no al respecto de nuestros deseos (173 ss.); en cuanto a éstos se trata más bien de coexistencia (175), es decir, mantenemos deseos mutuamente irreconciliables y sólo abandonamos aquellos que nos conducen a tensiones subjetivas insoportables (184). El fundamento para esta tesis parece ser «that we have an attachment to our desires just because they are our desires»(183).

Aunque es cierto que efectivamente muchos hombres se limitan al autocontrol en este sentido débil y mantienen sus deseos simplemente porque son los suyos, es, sin embargo, también un hecho que las personas tienen la capacidad de autocontrol en un sentido más amplio, que ellas pueden preguntarse qué deseos quieren tener o que buscan la unidad en su vida y por eso también en sus deseos. ¿Qué razones tiene Wollheim para rechazar este hecho?

El mismo da dos razones. Primero, la unidad de la vida total es una calidad de su forma que no se puede buscar ni establecer dentro del proceso, sino sólo desde un punto de reposo que permita una visión sinóptica (164). Esto no me parece que tenga que ser así, pues no se ve por qué no tendría que poderse buscar dentro del proceso una visión de conjunto, provisional en cada caso y que cambiara con el tiempo. Segundo, de hecho la mayoría de los hombres no tiene la capacidad de someter su vida a un patrón, de manera que pueda interpretar unitariamente su pasado y a partir de ahí intentar un proyecto unitario de futuro (266). Esto es así, pero no es necesario entender el autocontrol en sentido fuerte como Wollheim lo entiende, es decir, como la elaboración de un plan de vida de contenido concreto. Puede más bien entenderse como una determinada manera de existir en la que no nos orientamos simplemente por lo dado de facto, sino que siempre volvemos a poner en cuestión nuestros fácticos deseos y valoraciones. Por lo demás, Wollheim mismo indica que hay un excelente tipo

de deseos, o sea, los que resultan de nuestra concepción de la manera como queremos ser y pensar. Estos deseos resultantes del yo-ideal son para Wollheim producto de la cultura (183). Pero esto no significa que no podamos cuestionarlos. En todo caso, Wollheim acepta que es característico de la manera de ser de las personas, el tener una determinada autocomprensión o una concepción de la vida feliz dentro de cuyo marco están los deseos individuales. Pero él toca este punto sólo de lado sin que llegue a tener importancia en su concepción total.

La caracterización que Wollheim hace de la existencia humana resulta así limitada, pues él deja importantes hechos sin tratar o hasta los niega. El verdadero motivo de esto me parece que es su concepción de la vida feliz, -que por cierto considera fundamentada empíricamente- que es un hedonismo psicológico: la idea de que viviremos felices y satisfechos cuando nos hayamos liberado de los deseos obsesivos por medio del autocontrol y luego obremos simplemente según los deseos que tengamos. Parfit opone con razón a una tal idea que cuando las personas viven en forma satisfactoria según sus deseos, no están contentas con su vida simplemente porque cumplen sus deseos, sino que además tienen que tener el sentimiento de que aquello que hacen tiene sentido y es valioso o importante (502). Parece además que tiene que haber también una cierta unidad, ya que las personas sufren con su vida cuando tienen sentimientos de desintegración o fragmentación. Al respecto sorprende que Wollheim, que quisiera desarrollar una teoría del concepto de persona con base empírico-psicológica, se oriente tan exclusivamente por el psicoanálisis clásico e ignore sin más la psicología del yo, que precisamente se ocupa de problemas de la identidad personal y que además es vista por muchos psicólogos como necesario complemento del psicoanálisis.

4. *Self-concern.* El fenómeno complementario del autocontrol que se refiere al pasado, es el *self-concern* que se refiere al futuro. Dejo esta expresión porque no aparece en ningún diccionario, sino que ha sido empleada como traducción del término heideggeriano de «Sorge» (cura), pero es usada por Wollheim en un sentido completamente diferente. El *self-concern* se muestra en que cuando sé que en el futuro me va a suceder algo malo, primero, me niego a aceptar ese hecho y luego, si llego a aceptarlo, reacciono con terror y temblor (tremor) (237).

Lo que es exactamente *self-concern* sólo se puede aclarar en el contexto del proceso total de la vida, según Wollheim. Este proceso tiene la siguiente estructura temporal: yo entro en mis estados mentales presentes estando bajo el influjo de mis estados pasados y estando *self-concerned* por mis estados futuros (253). La clave para entender el proceso total y la estructura de las tres relaciones temporales es que la entrada en los estados presentes nos pone en contacto con la fenomenología (256). Este especial rol de la fenomenología o del entrar en el presente es aclarado por Wollheim en el capítulo final tomando por guía la pregunta: ¿por qué la muerte es un mal para nosotros? Es un mal, no porque nos robe el placer, sino porque nos roba la fenomenología. Lo que queremos, al fin de cuentas, es fenomenología. Después de que la hemos probado una vez, desarrollamos un anhelo de ella del que no podemos desprendernos ni siquiera cuando sólo nos queda la perspectiva del displacer o del dolor (269). Por otra parte, la muerte, si bien un mal, es un mal necesario. Sin ella el elegir perdería su

valor (265), pues tendríamos tiempo de hacer todo, uno detrás de otro. Y con el elegir también se perdería el sopesar de alternativas, el control de deseos en la imaginación y, finalmente, la espontaneidad y la fenomenología (266 ss.).

Que sin la muerte se perdería el especial valor del elegir no me parece un argumento muy convincente en la concepción de Wollheim, pues en ella el elegir no tiene un valor fundamental. Tampoco se ve cómo sin la muerte se perderían la fenomenología y la espontaneidad, es decir, la posibilidad de la vivencia libre y completamente subjetiva. Por eso el valor que la conciencia de la muerte tiene en la existencia humana no se puede presentar adecuadamente en la teoría de Wollheim. Que hombres que están en terribles condiciones se aferren a la vida porque tienen una sed insaciable de fenomenología no es tampoco un hecho general. En algunos casos puede ser esa la razón, pero situaciones de dolor pueden llevar también a embotamiento y desinterés por el vivir, de manera que el aferrarse a la vida sólo se puede explicar a veces como expresión de la biológica voluntad de vivir.

5. *Resumen.* La contribución de Wollheim al esclarecimiento del concepto de la vida humana está, según mi opinión, en el trabajo preliminar del primer capítulo del libro. Allí se encuentran planteamientos fructíferos para la descripción de los fenómenos psíquicos que, sin embargo, están limitados innecesariamente por el apoyarse sin crítica en el psicoanálisis ortodoxo y que, además, resulta difíciles de comprender a causa de su poca sistematicidad y del uso frecuente de conceptos idiosincrásicos. En cambio, la concepción de la existencia humana que Wollheim desarrolla en los capítulos siguientes es insatisfactoria en muchos aspectos. El ciertamente acentúa y con razón un punto que Parfit había omitido, la subjetividad o fenomenología. Pero esto no es todo, y tampoco cuando se agrega que las vivencias pasadas tienen efectividad sobre el presente. La especial temporalidad de la existencia humana no queda captada con eso. Tampoco el hedonismo psicológico de Wollheim explica adecuadamente la específica manera humana de actuar y elegir.

III. Perspectivas

Con respecto a la aclaración del concepto de persona, el resultado de la interpretación de ambos libros es desilusionante. En Parfit esto se debe a que él ni siquiera plantea el problema descriptivo de la constitución fáctica de la existencia humana. Wollheim, en cambio, comienza ciertamente con el desarrollo de una conceptualidad psicológica descriptiva. Pero este modo de proceder elaborando inmediatamente una conceptualidad psicológica concreta parece poco favorable. Pues cuando uno se orienta, como hay que hacerlo, por las teorías psicológicas existentes, que han trabajado, una más y otra menos, determinados aspectos del ser persona, se llega como Wollheim a una visión de conjunto muy limitada. Por eso me parece que sigue teniendo sentido comenzar, como lo hace la filosofía existencial, por una investigación ontológica, y esto significa, por una investigación relativamente general y formal de la manera de ser de la persona. De este modo se obtiene el marco estructural dentro del cual se

puede medir la adecuación y exactitud de la descripción psicológica concreta⁸. Yo no estoy en condiciones de dar una tal caracterización ontológica, y por eso quisiera solamente nombrar algunos puntos que me parecen decisivos. Lo haré intentando partir de los fenómenos tratados explícita e implícitamente por Parfit y Wollheim.

1. Autoconciencia epistémica. Aunque la subjetividad es el núcleo de la concepción del ser humano de Wollheim, él no aclara precisamente la forma específica que tiene la subjetividad en la persona humana. Dice que está llena de intencionalidad, pero, según su opinión, es independiente del lenguaje, mientras la forma específica de la subjetividad humana precisamente sólo a través de su relación con el lenguaje se puede comprender. A diferencia de los animales, los hombres no sólo tienen sensaciones, percepciones y sentimientos, etc., sino que pueden saber que los tienen, lo que se expresa en oraciones de la forma «yo sé que estoy en tal o cual estado de conciencia» (por ejemplo, que tengo dolor de cabeza o el propósito A). El «yo sé» es aquí redundante o a lo sumo tiene la función de acentuar el especial acercamiento cognoscitivo que el hablante tiene a sus estados de conciencia. El tiene de ellos un inmediato saber, mientras otro sólo puede conocerlos mediatamente, a partir del comportamiento, de las expresiones, etc. del hablante. Por eso se puede decir que en las proposiciones de la forma «yo estoy en el estado de conciencia B» se expresa la autoconciencia epistémica inmediata. Mientras el acercamiento cognoscitivo en tales proposiciones es diferente para el hablante y para una tercera persona, la condición de verdad de la oración es la misma desde la tercera que desde la primera persona. Esto se debe a que sólo podemos aprender ambos tipos de proposiciones en el contexto de situaciones exteriores, en el contexto de ocasiones y de reacciones de comportamiento, y que por eso sólo podemos articular lingüísticamente nuestras vivencias y estados subjetivos porque vivimos en un mundo común público y social⁹.

Sólo acoplándolo con una tal reflexión se puede tomar el punto de la subjetividad de Wollheim de modo que se haga visible su forma característica respecto a la persona. La subjetividad de la persona no es ni independiente del lenguaje ni totalmente captable por éste. Pienso que Wollheim tiene razón cuando señala que los estados de conciencia en último término no son comunicables ni directa ni completamente. Esto es válido ya para un ejemplo tan sencillo como «tengo dolor de cabeza». La manera como yo siento ese dolor no es comunicada en esa expresión y tampoco se la puede comunicar completamente por medio de más precisiones. Pues en la calidad de la sensación, como aclara Wollheim, toma parte una cantidad difusa de factores de fondo, como, por ej., el resto del modo en que me encuentro en ese momento y mi estado de ánimo, mi percepción de la situación exterior, mi asociación con experiencias anteriores de dolor de cabeza, etc. La vivencia individual está así bajo el horizonte de mi situación vital del momento, la que determina su modo. Pero como fondo abierto difuso esa situación no es comunicable y tampoco para mí misma es captable directa y

⁸ Wollheim parece temer que una tal investigación ontológica tuviera que ser metafísica en un sentido problemático. Que ese no es el caso puede verse en la investigación de Tugendhat citada en la nota 3 que elabora importantes aspectos del ser persona con medios analíticos. Las consideraciones más que van a continuación siguen en parte los resultados obtenidos por Tugendhat.

⁹ Este párrafo se apoya en Tugendhat, *op. cit.*, pp. 22, 27, 89, 121, 124.

explícitamente. En el caso de sentimientos complicados, esta limitación de nuestras posibilidades lingüísticas y la incapacidad de la comunicación y de la expresión, son experiencias que tenemos continuamente. Esta fisura entre el lenguaje intersubjetivo público y la subjetividad de la vivencia es estructural. El lenguaje, como medio social, tiene que fijar sus significados a fenómenos exteriores accesibles generalmente. La subjetividad del sentir, que se basa en la singularidad del organismo y de la historia de la vida de la persona, en su relación indirecta difusa con el todo, no puede por eso articularse completamente por medio de él¹⁰. Por otra parte, tampoco el individuo puede aclararse sus estados de conciencia de otra manera que intentando articularlos lingüísticamente.

Wollheim da al respecto una importante indicación con su concepto de representación icónica, según la cual ponemos una serie de acontecimientos en un conjunto narrativo. Parece en efecto que el mayor acercamiento a la expresión de la manera precisa como sucede una vivencia subjetiva se lleva a cabo en la forma de textos narrativamente estructurados. Uno intenta aclararse a sí mismo y a los demás cómo uno siente, describiendo la situación con determinadas acentuaciones, contando de anteriores experiencias, incluyendo expectativas, etc. De esta manera uno se sirve de los significados intersubjetivos pero al mismo tiempo intenta, por medio de la elección de las frases y de la forma de relacionarlas u ordenarlas, expresar más de lo que podría ser dicho directamente a través de los significados lingüísticos. Esta forma indirecta de expresión y de comunicación que elige y estructura, se puede denominar aclaración o interpretación; pues si eligiéramos y conectáramos de otra manera se diría que interpretamos la vivencia diferentemente. Formas ejemplares de tales interpretaciones se encuentran en los mitos, en informes de experiencias y en obras literarias¹¹. Pero estas formas ejemplares cuando son culturalmente comunes tampoco se dan intersubjetivamente en la forma del lenguaje público. Como intentan abarcar en su totalidad un horizonte difuso por medio de elección y conformación, la interpretación que dan nunca es completa ni perfectamente clara, y por eso puede ser leída y utilizada siempre diferentemente por individuos que están en diferentes situaciones y que tienen diferentes experiencias anteriores.

Especialmente cuando se trata de vivencias profundas y radicales, la articulación indirecta por medio de la interpretación nos resulta difícil y encontramos insatisfactorias las formas ejemplares existentes. Las vivencias profundas cambian nuestra vida en su totalidad; en ellas nuestra visión del mundo, la comprensión de nuestra vida anterior y nuestras expectativas de sentido parecen centrarse de tal manera que después de ellas el mundo y la vida son percibidos diferentemente sin que todavía se pueda decir cómo. Por qué esa necesidad de articulación de las personas humanas

¹⁰ Ver al respecto también, A. Heller, *Theorie der Gefühle*, Hamburg, 1981, p. 35.

¹¹ Para una concepción del arte como intento de sobrepaso del déficit de articulación de la subjetividad, ver los trabajos de S.K. Langer. Y para citar a un representante del arte: El artista «interpreta la revelación, imposible a través de medios directos y conscientes, de la diversidad cualitativa del modo de aparecer del mundo, una diversidad que permanecería siendo el eterno secreto de cada uno si el arte no existiera. Sólo a través del arte podemos salir de nosotros y hacernos conscientes de cómo otro ve el universo que no es él mismo para ambos...» Y en tanto que también el arte es aquí impotente, significa que la «esencia es en parte subjetiva e incommunicable» (M. Proust, *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit*, Frankfurt, 1979, Bd. 10, pp. 3975, 3961).

intenta realizarse precisamente en la conformación de conjuntos narrativos y cómo ha de integrarse esa necesidad de articulación en la estructura del ser humano, quedará quizás más claro cuando pase a tratar el lado práctico del ser persona.

2. Relación práctica consigo mismo. Mientras Wollheim, por una parte, muestra el vivir subjetivo como central para el ser persona y pone de relieve que las personas tienen disposiciones, por otra, su modelo práctico de hedonismo psicológico no corresponde verdaderamente a ese lado pasivo de la existencia humana. Y es que sólo cuando, además de la subjetividad del vivir individual, también su pasividad se pone de relieve, es posible ordenar y describir en forma apropiada el modo y manera específicos del elegir y actuar humanos.

Los estados de conciencia pueden siempre en principio contener un sentimiento valorativo, pueden ser placenteros o desagradables, satisfactorios o desilusionantes, etc. Tales sentimientos valorativos subjetivos tienen una función cognitiva; nos muestran o abren lo que es valioso. Pero también los animales tienen sentimientos de placer y displecer y, por eso, el problema es cuál es la forma específica de estos sentimientos en las personas¹².

Consideremos el caso de los afectos. Por ejemplo, alguien está iracundo porque otro lo ha despreciado. Esta reacción afectiva implica ciertamente un sentimiento de displecer, pero como tal no está caracterizada suficientemente. Hay que agregar que el afecto siempre se refiere al estado de cosas de un contenido, al hecho de que algo es bueno o malo para mí, para mi ser (o para otro cuyo ser me importa). De modo que estos sentimientos valorativos tienen una estructura especial, en tanto que en ellos estamos referidos a nuestro ser. Es esta estructura la que Heidegger llama «*Sorge*» y que describe diciendo que las personas existen de tal manera que en su ser les va su ser o que en su ser se trata de su ser. Si a esto se agrega lo dicho arriba sobre la subjetividad, en esta estructura resulta incluida otra cosa. Como todo sentimiento subjetivo, los sentimientos valorativos están en una relación de totalidad abierta en el momento de la vivencia, ellos están determinados en su modo de ser también por mi percepción del mundo y por mi vida anterior. Cómo estas dos estructuras, la relación al propio ser y la relación de totalidad abierta, están mutuamente entrelazadas y cómo pueden ser vistas como aspectos de una misma estructura, será especialmente claro al tener en cuenta otra clase de estados de conciencia subjetivos, los estados de ánimo, de los cuales ha sacado Heidegger la estructura de la cura (*Sorge*).

Estados de ánimo, como por ejemplo, alegría, satisfacción, tristeza, angustia o aburrimiento, son, a diferencia de los afectos, reacciones no a hechos individuales, sino a la situación vital total. Si alguien está en estado de ánimo alegre o desesperado no se trata con frecuencia de una pura reacción a la situación vital que abre la vida como llena de sentido o sin valor, sino de una reacción en la que ya entran ideas sobre cómo sería una vida llena de sentido. Y en efecto, la relación al propio ser en su totalidad es aquí especialmente clara, pues así como los estados de ánimo están referidos al mundo en su totalidad, también envuelven nuestra concepción de la vida en total.

¹² Para la problemática de los afectos y estados de ánimo ver también Tugendhat, *op. cit.*, pp. 200-209.

Hay, sin embargo, un tipo fundamental de estados de ánimo (yo los llamo existenciales), en los cuales no estamos referidos a nuestra propia vida al respecto de una concepción de sentido dada, sino en los que precisamente ponemos en cuestión la concepción de sentido que tenemos y, por eso, en esos estados de ánimo nos confrontamos directamente con nuestro propio ser y ellos son de tal manera constitutivos de su estructura que en nuestro ser nos va ese ser. La angustia existencial, como la describe Heidegger, es uno de esos estados de ánimo. Ella se refiere al total ser-en-el-mundo y así arroja a la persona a su propio ser, la aísla y la confronta con el hecho desnudo de existir teniendo la muerte delante de sí, la confronta con el hecho de tener que ser¹³. Este estado de ánimo existencial no es negativo en el sentido en que lo son los corrientes estados de ánimo negativos, en los que nos sentimos desesperados o deprimidos dentro del horizonte de una idea de sentido ya dada. Tampoco se lo tiene que entender como negativo en el sentido de que abre el modo de ser humano en cuanto tal como negativo o la muerte como un mal¹⁴. Lo que él abre más bien es la pregunta por el sentido en cuanto plantea un problema de comprensión. En tanto que me quita la angustia por el mundo y por los otros, que me muestra mis anteriores concepciones de sentido como quebradizas y así me coloca ante el hecho desnudo de tener que ser, en tanto que me muestra el ser en cada caso mío de la existencia y de la muerte, hace surgir la pregunta de cómo quiero entenderme y comportarme al respecto del mundo y de los otros, siendo un ente así constituido en su ser.

Sólo cuando los ponemos en el contexto de esta fundamental pregunta por el sentido, se hace clara la manera especial del elegir y actuar humanos. Un elegir que puede siempre confrontarse con su tener delante la propia muerte (aún cuando fácticamente evitemos con frecuencia esta confrontación), tiene un peso diferente al de la decisión que simplemente elige entre posibilidades irreconciliables de lo agradable¹⁵. Un elegir que tiene delante el hecho de que en cada momento puede elegir o negar la propia vida, busca algo que tenga un gran valor, algo que para él sea verdaderamente importante.

Pero, ¿no queda tanto del hedonismo de Wollheim, que finalmente sólo los sentimientos subjetivos de placer o displacer puedan abrirnos lo que nos es importante, o sea, lo que podría ser el contenido de una vida llena de sentido para nosotros?¹⁶ Esta consideración pasa por alto, sin embargo, un punto decisivo. Para los animales y los niños pequeños la alegría o el displacer en una actividad determinan inmediatamente el querer. Más tarde para el niño ya se agrega la cuestión de si los otros participan en su actividad. Si no lo hacen, esto puede impedir el placer, y, al contrario, el ejercicio

¹³ Heidegger, *Sein und Zeit*, pp. 134 ss., 188, 250 ss.

¹⁴ Aquí no solamente me aparto de Tugendhat, p. 207, sino que modifiqué también mi propia posición en *Das Problem des moralischen Sollens*, Berlin, 1984, p. 160, donde había considerado que los estados de ánimo existenciales abrían inmediatamente los valores.

¹⁵ La idea de M. Kundera de que el hecho de la muerte y la irrepitibilidad e irreversibilidad del actuar confieren al existir y al actuar una «insoportable levedad» no se opone a esto según mi parecer. Pues que en un tal mundo «todo sea perdonado de antemano y, por lo tanto, todo sea cínicamente permitido» es ya un determinado modo de ver o una aclaración del hecho cuya existencia precisamente esa aclaración presupone (M. Kundera, *Die unerträgliche Leichtigkeit des Seins*, München/Wien 1984, p. 8).

¹⁶ Esta es la opinión de Tugendhat con relación a la elección de actividades que convertimos en elemento de lo que para nosotros es vida feliz, *op. cit.*, p. 203.

de una determinada actividad puede volverse deseable porque los otros lo alaban. Más tarde aún, el niño va a querer saber por qué los hombres hacen lo que hacen y por qué es importante eso que hacen. Suponiendo que adopte las concepciones existentes sobre aquello de lo que se trata en la vida y lo que es importante, esto va a tener influencia sobre la alegría que tenga en determinadas actividades. Supongamos, por ejemplo, que alguien por tener talento encuentra alegría en pintar cuadros, pero vive en un ambiente en el que eso vale como un lujo sin sentido y acepta esa valoración. Puede ser que tenga todavía alegría en hacerlo de vez en cuando, pero no se sentiría bien al convertir el pintar en un elemento básico de su vida. Para las personas, entonces, la alegría o displacer que les producen determinadas actividades están coloreados siempre por ideas de lo que es importante en la vida, por la concepción que tengan de lo que es una vida llena de sentido o una vida feliz.

Así, pues, ahora podemos decir que el actuar y elegir humanos, lo mismo que las vivencias de estados mentales, están siempre esencialmente en el contexto de una concepción de sentido. Frecuentemente esto se da de tal manera que una concepción de sentido dada determina como horizonte el modo de la vivencia y de la elección, sin que se reflexione sobre ella y muchas veces también sin que ni siquiera nos sea explícitamente consciente. Que así está constituido nuestro ser, se nos muestra especialmente en los estados de ánimo existenciales que ponen en cuestión la concepción de sentido dada y así vuelven a hacer surgir siempre de nuevo la pregunta por el sentido. Con el fenómeno del estado de ánimo y el concepto de sentido hemos llegado evidentemente al núcleo de la estructura de la vida humana y yo creo que a partir de este núcleo se pueden desarrollar de la mejor manera los diferentes aspectos fundamentales del ser persona y que alrededor de este núcleo se pueden mostrar en modo excelente las relaciones entre ellos. Sobre esto sólo quiero dar todavía unas pocas indicaciones generales.

3. Las personas como seres necesitados de sentido. En los estados de ánimo existenciales son aprehensibles en conjunto los lados epistémico y práctico del problema del sentido. Los estados de ánimo en los cuales nos es experimentable la estructura de nuestro ser, originan una pregunta por el sentido que tiene dos aspectos: primero, cómo interpretamos la facticidad de nuestro ser, cómo nos entendemos frente a ella; segundo, cómo tenemos que elegir y actuar siendo antes así constituidos. Los dos aspectos de la pregunta están de tal manera entrelazados que en ellos es captable al mismo tiempo la específica temporalidad del existir humano. Quien se pregunta cuál sería la buena vida o el buen actuar para él, y esto significa, cómo quiere él vivir de ahí en adelante (en el futuro), tiene que preguntarse primero, quién es él. Y puesto que ni nuestra situación presente en el mundo ni el propio pasado nos son accesibles directa o totalmente, se trata aquí de la articulación del sentimiento vital subjetivo¹⁷ que, como

¹⁷ Por eso no me parece plausible la opinión de Tugendhat de que en la pregunta «¿quién soy yo?» tenemos que ver con una autoconciencia epistémica mediata, es decir, que en el autoconocimiento no tengo un acercamiento privilegiado respecto a mis propias disposiciones voluntarias y para la acción (27 y ss.). Esto no puede ser así porque ya costumbres de comportamiento exteriormente iguales pueden fundamentarse en motivos diferentes y yo estoy en una excelente relación al respecto de mis motivos en tanto que o los conozco inmediatamente o puedo intentar aclararlos por medio de autointerpretación. Pero aún en el caso de esta última posibilidad, sólo el sujeto puede decidir finalmente qué interpretación es la apropiada.

se aclaró en 1., se sirve de la elección y de la estructuración. Y porque debido a esto la articulación de sentido nunca es completa ni cerrada, toda respuesta provisional a la pregunta quién soy, permite diferentes proyectos futuros. Y al contrario, se puede decir también que el barajar diversas posibles formas de vida futura, que, en principio, es un articular posibilidades sólo vagamente visibles¹⁸, tiene influencia retroactiva sobre la pregunta quién soy yo, porque puede hacerme ver mi ser actual bajo una nueva luz.

Ahora bien, si las relaciones epistémica y práctica consigo mismo consiste en la articulación de sentido, pero, por otra parte, sólo podemos articular sentido como hablantes de un lenguaje público, que, a su vez, nunca es suficiente para esa articulación, la pregunta por la sociabilidad de la existencia o por la discrepancia entre individuo y sociedad de la existencia o por la discrepancia entre individuo y sociedad tendría aquí también su lugar. Y porque la necesidad de sentido resulta de la experiencia afectiva de los estados de ánimo, se podría ahora además comprender el papel de los sentimientos para el ser humano, que en la teoría moderna de la acción casi no ha sido tenido en cuenta.

El que experimentemos afectivamente en los estados de ánimo la imposibilidad de abarcar el todo, la limitación de la vida y la elegibilidad del ser o no ser, aclara otros aspectos del actuar y de la búsqueda de sentido. Primero, el *status* de nuestros valores más altos, es decir, de cosas que son importantes para nosotros y que hacen posible el compromiso y la obligación. La experiencia afectiva de la posibilidad de no ser hace que busquemos objetivos y deseos que no solamente perseguimos por el sólo hecho de vivir, sino que precisamente cuando la pregunta por el ser o no ser se plantea, se vuelven importantes afectivamente contra la muerte¹⁹. Pero esto significa que en la articulación de sentido no se trata de hallar cualquier conjunto de sentido, sino que aquel lado del proceso que consiste en la elección y acentuación está dirigido a establecer el valor y la importancia. El segundo lado, la búsqueda de conexiones, de una estructuración apropiada, resulta de la experiencia de la falta de totalidad, que hace surgir la necesidad de totalidad y unidad. El que busquemos una unidad de la vida que, por otro lado, es por principio inalcanzable, puede a su vez aclarar una serie de fenómenos que son característicos del modo de vivir humano.

¹⁸ Tugendhat describe el pensar práctico o reflexionar según el modelo de la posición fundamentante con respecto a proposiciones. Esto es apropiado cuando tomamos posición con respecto a nuestros deseos, propósitos, etc. individuales, de tal manera que los juzgamos como buenos o malos a la base de criterios dados. Pero cuando se trata de la pregunta qué tipo de hombre quiero ser (de la que Tugendhat mismo dice que él no tiene una teoría al respecto de cómo haya que entenderla, *op. cit.*, 276), es decir, cuando los criterios de valor ya dados se ponen en cuestión y se trata de pensar en qué objetivos, deseos y modos de comportamiento yo veo la vida feliz, ya no puede comprenderse la estructura de la reflexión por medio de un modelo proposicional. Cuando se trata de la pregunta quién soy y quiero ser, la tarea de la reflexión consiste en el desarrollo de un conjunto de conexiones de sentido que no puede expresarse por medio de una única frase sino de un texto. Para esta idea de que la reflexión práctica, cuando cuestiona deseos fácticos e intenta una concepción de la vida buena, sucede en la forma de articulación de sentido (vagamente anticipada), ver también Ch. Taylor, «Responsibility for Self», en A. Oksenberg-Rorty, ed., *The Identities of Persons*, Berkeley/Los Angeles/London, 1976.

¹⁹ Se podrían denominar tales deseos incondicionados o categóricos como lo hace B. Williams (pero para él tienen una valoración diferente a la de mi propuesta). Ver Williams, *Problems of the Self*, London, 1973, pp. 86 ss.).

Parece haber tres vías básicas por las cuales los hombres intentan satisfacer esa necesidad de unidad (entre las cuales seguramente hay formas mixtas): 1) Por medio de una imagen del mundo unitaria cerrada, como la encontramos en los mitos de sociedades tradicionales; o, lo que sería la moderna versión de eso, por medio de la conformación de obras de arte que forman totalidades estructurales cerradas, en las cuales diversas experiencias y campos vitales son ordenados con sentido; o de tal manera, que se intente conformar la propia vida como una obra de arte. 2) Por medio de un estilo de vida o una actitud vital unitaria, es decir, por medio de un determinado modo de vida que traspase toda vivencia o acción individual y le dé una coloración unitaria. 3) Por medio del poner como absoluto uno de los posibles objetivos importantes de la vida que lo convierte en el único contenido de ella, como sucede, por ejemplo, en el sacrificio por una idea o la atadura a un ser humano.

Ninguna de estas tres posibilidades está libre de problemas. De la segunda no resulta ningún valor u objetivo que tenga contenido. La tercera significa unidad al precio de unilateralidad y es casi imposible sin ceguera. La primera parece a primera vista ofrecer una solución, porque tiene en cuenta tanto la posibilidad de diferentes metas importantes como la necesidad de unidad. Pero, al menos en la situación moderna en que la pregunta por el sentido no sólo constituye el fondo estructural del existir humano, sino que el problema del sentido es experimentado conscientemente, resulta también cuestionable. Pues entonces nos volvemos conscientes del hecho de que la totalidad nos es dada sólo negativamente y, por eso, sólo es articulable indirectamente por medio de elección y disposición. Y esto significa que toda articulación de sentido permanece siendo provisoria y fragmentaria y que tampoco cuando tenemos delante una totalidad estructurada, como en la obra de arte, es alcanzable la totalidad en el sentido de perfección, puesto que siempre siguen existiendo otras posibilidades de elección y conformación.

Sin embargo, no me parece que la paradoja o el absurdo de la existencia moderna esté, como corrientemente se ha visto en la filosofía existencial, en la circunstancia del ser conscientes de que, por principio, el sentido total es inalcanzable. A esto todavía se podría contestar que, sin embargo, de alguna manera, así sea en parte y provisionalmente, podemos encontrar sentido. La paradoja me parece más bien consistir en la circunstancia de que la búsqueda de objetivos importantes respecto a la pregunta por el ser o no ser y la búsqueda de perfección o totalidad se cruzan entre sí. Pues cuando esta última se lleva a cabo teniendo conciencia de lo deleznable de toda concepción de sentido alcanzada, se hace imposible una fuerte atadura a objetivos que exigen precisamente identificación con ellos y el ignorar la posible falta de sentido²⁰. Por eso no es una casualidad que la filosofía existencial, como se le reprocha con frecuencia, no ofrezca respuestas con contenido a la pregunta por la vida plena de sentido, sino que exija compromiso o decisión sin saber para qué y el intento aunque fallido de unir diferentes dimensiones de la pregunta por el sentido. Fallido, porque el compromiso

²⁰ Las paradojas de un compromiso verdadero y profundo que involucre la totalidad de la persona, su entero ser, las ha visto G. Marcel (*Sein und Haben*, Paderborn, 1954): el profundo compromiso no es posible sin inflexibilidad y ceguera y por eso sólo puede ser defendido cuando está enraizado en una experiencia originaria o en una convicción básica igualmente profunda -en algún sentido en una experiencia religiosa (pp. 49 ss.). Por eso para quien no conoce una tal experiencia originaria, la paradoja permanece insoluble.

no es posible sin una cierta dosis de ceguera y por eso la existencia «auténtica», que es continuamente consciente de que por principio la pregunta por el sentido siempre queda abierta, no puede ser precisamente una existencia comprometida, en el sentido corriente de la palabra.

A menos que la búsqueda misma del sentido del mundo y de la vida se convierta en objetivo del compromiso, lo que, claro, no es menos paradójal, porque exige una renuncia muy amplia a la vida en el mundo y con los otros: «Quien no puede *desconectar* soberanamente el mundo, no está capacitado para el arte. (Quien no tiene... el *poder* de alejar de sí las cosas..., éste, ah, no llega al arte)»²¹. ¿Y a la filosofía?

Ursula WOLF
Universidad de Berlin

²¹ L. Hohl, *Die Notizen oder Von der unvoreiligen Versöhnung*, Frankfurt, 1984, p. 772 (XII 121).