

LA CUESTION DEL SENTIDO EN LA FILOSOFIA ACTUAL

HEINRICH BECK

1. ACTUALIDAD Y SIGNIFICADO DE LA CUESTIÓN DEL SENTIDO.

«Tiempos buenos —hombres malos; tiempos malos— hombres buenos». Esta filosofía popular nos puede dar una esperanza cuando han pasado los tiempos del bienestar económico y de la relativa seguridad política y legal, tiempos en los que nos atrofiarnos espiritualmente y no hicimos la pregunta por el sentido. La protesta de la generación joven, la escalada de la sexualidad, el creciente consumo de estupefacientes y la proclividad a ideologías revolucionarias han sido las primeras señales de un malestar que nos empeñamos sin embargo en no escuchar. ¿Es cierto que el inicio de tiempos malos y la creciente amenaza de nuestra existencia externa brindan posibilidades al hombre interino? ¿Se nos obliga ahora a reflexionar sobre el sentido?

Ahora bien, la irrupción de la cuestión del sentido no está solamente mediada por fenómenos negativos que pongan en peligro el sentido; la dialéctica del sentido y del contrasentido en la historia no es un principio *absoluto*. Pues la evolución vertiginosa de la técnica en los ámbitos de la física, la química, la biología, la política, la sociología y la psicología también suministra posibilidades positivas de crear nuevamente las cosas y a uno mismo como socio y como dueño de todo en una comunicación universal y radical con el cosmos y con el prójimo, y experimentar con ello la soberanía de la realidad.

Bajo este doble aspecto, y precisamente en esta hora histórica universal, la cuestión del sentido se ha convertido en una de las

cuestiones más sensatas. ¿Pero cuál es —ahora con más precisión— su sentido?

Plantear esto compete por principio a la filosofía —como reflexión sobre el sentido del ser en general—. Se entiende por filosofía un esfuerzo racional para encontrar coherencia y significación a la realidad global, un intento de indagar en sus últimas condiciones como ciencia del todo y de lo último. Puede cumplir esencialmente de modo limitado esta tarea ilimitada también en la discusión crítica de las decisiones de fe personales y colectivas y de las aproximaciones parciales de las demás ciencias. Tiene que tener en cuenta sus resultados, métodos y premisas, pero también tiene que controlarlos, considerando un horizonte de totalidad y de ultimidad. Por ello, la afirmación filosófica es significativa para entender e interpretar las ciencias y la cultura de una época; es, según una frase de HEGEL «el espíritu de una época hecho concepto»¹. ¿Cómo se debe formular, pues, la cuestión del sentido y su respuesta en la filosofía de la actualidad? ¿Cómo se lucha hoy filosóficamente por el sentido del ser y qué contornos de respuesta se vislumbran?

2. LA PREHISTORIA DE LA ACTUAL CUESTIÓN DEL SENTIDO.

En primer lugar, hay que tener en cuenta lo siguiente: El significado de la cuestión por el sentido está sujeta a un cambio histórico relativo. La interpretación del sentido en el presente se puede comprender por este motivo sólo partiendo de su origen histórico y con vistas hacia el futuro. El presente es esencialmente *también* efecto de lo pasado y anuncio de lo venidero; por tanto es todavía actualidad del pasado y siempre actualidad del futuro. Preguntemos por ello primero por las premisas históricas del actual entendimiento del sentido.

En la prehistoria *mágico-mítica* de la filosofía, el sentido se experimentó todavía en una identidad inmediata o se contempló en una imagen (Sinn-bild) manifiesta. La reflexión filosófica quiso lue-

1. Véase: *Introducción a la historia de la filosofía*, Manuscrito de Berlín, Ed. por Joh. Hoffmeister, Hamburg, 3.ª ed. comprimida por F. Nicolín, 1959, p. 39, 64-66; también copia de las lecciones de Berlín, 1823-1827/28, *ibid.*, p. 125.

go sacarlo de la contemplación sensorial —de abstraerlo— y de captarlo para sí en el concepto abstracto y liberarlo de las imágenes de la percepción sensorial. Para el hombre de la *Antigüedad*, sentido se llamó por ello «lógos»: primero el contenido del ser expresado y articulado en el pensamiento en su estructura necesaria y esencial —es decir, lógica», con lo cual se presentó en última instancia como una profundidad suprasensible y divina. Esta significó para él, a la vez, razón creativa para su pensamiento y objetivo convergente de su actuación; el logos se convirtió en criterio del «ethos». La profundidad del sentido del ser se debía presentar en la teoría y cumplir en la práctica.

La *Edad Media* intentó, bajo la influencia del cristianismo, y, sobre todo, de la especulación sobre el logos del Apóstol San Juan configurar aún más esta definición del sentido. La justificación del valor de la persona individual y de su libertad a través de la llamada histórica del Dios que se comunica personalmente surgió aquí como nuevo tema de la pregunta por el sentido.

Sin embargo, la distancia y la libertad que se alcanzaron frente a la naturaleza y el cosmos, produjeron también el peligro y la tentación de abandonar los órdenes salvíficos de sentido físicos y metafísicos; se la intentó contrarrestar con normas morales y jurídicas restrictivas, con obligaciones y prevenciones del sistema social, con aseguramientos de política de poder. Al afán de libertad provocado así le venía en ayuda una nueva teoría de la ciencia y una nueva técnica; con lo cual se inició el *éon* de la época moderna.

Esta fue introducida por el llamado *nominalismo* epistemológico de finales de la Edad Media, según el cual nuestras palabras ya no son expresión de la esencia y del orden de sentido del ente mismo, sino exclusivamente nombres —*mera nomina*— con los cuales recibimos, manipulamos y dominamos nuestras sensaciones de la realidad —sensaciones que se repiten con regularidad— ahora también de forma intelectual; el «nombrar» se realiza como un «tomar».

Esta idea conoció un desarrollo y una formulación francamente decisivas para la comprensión del sentido de la época moderna y del presente con *Immanuel Kant*. Según él la comprensión espiritual se realiza conforme a principios de entendimiento —las llamadas «categorías»—, que son innatos en todos los hombres de igual manera y con las cuales configuramos, por tanto, de manera estrictamente

común el material de las sensaciones con un sentido comprensible². Así la intuición sensible nos proporciona, por ejemplo, sólo una secuencia temporal de acontecimientos que son captados sin embargo por nosotros como conexión llena de sentido mediante la forma intelectual subjetiva, general e innata, de la causalidad. Nos será inasequible saber si la realidad está estructurada así en sí misma; la causalidad es únicamente un concepto dispuesto en nosotros de antemano —KANT dice: apriorísticamente—, con el cual captamos y dominamos intelectualmente nuestras sensaciones y la realidad que se oculta tras ellas, como si se tratase de una técnica de pensamiento. La posición de KANT tiene dos consecuencias a la vez. La fijación del conocimiento y de la ciencia en el apoderamiento conceptual universal de la realidad suministró, por un lado, a la técnica moderna fundamentos espirituales decisivos y el impulso dinámico. Mas por otro lado el apoderamiento del pensamiento se mantuvo alejado así de la realidad y de la profundidad de sentido divina también supuesta por KANT. KANT decía de sí mismo: «Tenía que suprimir el saber para hacer sitio a la fe»³. Con ello quería también establecer unos límites a cualquier institución humana y cualquier arrogancia y posibilitar la libertad colectiva de los individuos.

3. MODOS DE LA PREGUNTA POR EL SENTIDO EN LA ACTUALIDAD.

A partir de esta idea de KANT se desarrollan ahora tres modos principales de la cuestión por el sentido, los cuales determinan filosófica y fundamentalmente la actualidad y su disposición para el futuro; el positivismo científico-teórico, la filosofía de la existencia y el marxismo.

2. Frente a «ideas innatas» (DESCARTES), tales «formas innatas» (KANT) no sirven para una intuición espiritual inmediata (del sentido); son sólo medios para la configuración (de sensaciones). Según KANT, la intuición es exclusivamente sensible y el uso de la razón que trascienda la mera configuración lógica de sensaciones —por ejemplo el intento de una prueba realista de la existencia de Dios— sería «apariciencia dialéctica» vacía; conceptos sin intuición (sensorial) son vacíos, intuición sin conceptos es ciega. Véase: *Crítica de la razón pura*, B 75.

3. KANT: *Crítica de la razón pura*, Vorrede a la 2.^a ed., 1787, B XXX.

a) *El positivismo.*

El positivismo considera el sentido exclusivamente como una posición conceptual puramente subjetiva del hombre, con la cual éste ordena, domina e interpreta el material de la experiencia sencilla. Sus posiciones principales son marcadas, con sus variantes, por los nombres de LUDWIG WITTGENSTEIN (1889-1951), KARL POPPER († n. 1902) y († n. 1927).

En WITTGENSTEIN⁴ se pone en lugar de la forma kantiana de pensamiento, de validez general —la cual es expresión de una forma fundamental general e invariable del ser humano— la forma lógica de la lengua que se transforma históricamente y que representa únicamente un reflejo de la forma social de cada momento y de sus intereses. La forma unitaria de la verdad y del sentido, estrictamente colectiva, humana y atemporal, cede ahora a un pluralismo histórico de lógicas de la lengua, con el cual se debe elaborar socialmente el material fáctico empírico; WITTGENSTEIN funda el llamado «empirismo lógico-lingüístico».

También en POPPER⁵ la forma lógica de la conciencia científica es solamente expresión y reflejo de la forma del ser social básico. Una ciencia en la que el hecho individual empírico goza, frente a enunciados generales, de la primacía absoluta, remite a una sociedad democrática, liberal y abierta como trasfondo; los enunciados generales pueden tener en ella sólo un valor hipotético, es decir, sólo serán válidos hasta que no hayan sido refutados o falsificados por una experiencia opuesta. Pero cuando afirmaciones generales reclaman una validez absoluta, como los dogmas y normas de comportamiento del comunismo o de la Iglesia Católica, entonces —y dado que tales afirmaciones universales nunca se pueden fundamentar o verificar sólo a través de la experiencia— estamos ante síntomas de un interés de poder social totalitario. Frente a éste, se exige una

4. Véase sobre todo: *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921), y: *Philosophische Untersuchungen* (1953) en: *Schriften*, t. I, Frankfurt, 1969²; además: *Philosophische Bemerkungen*, ed. por Rush Rhees (=Schriften, t. II), Frankfurt, 1970².

5. Véase: *Logik der Forschung. Zur Erkenntnistheorie der modernen Naturwissenschaft*, Wien 1935, Tübingen 1973⁵. *The Open Society and Its Enemies*, 2 vols., London 1945, 1973¹⁰.

racionalidad crítica; por ello POPPER entiende su teoría como «racionalismo crítico».

Finalmente, según LUHMANN⁶, una afirmación o norma sólo cobra sentido cuando «reduce una multiplicidad», es decir, cuando cumple la función de ordenar y unificar una multitud de posibilidades de comportamiento y de tendencias dadas en una sociedad, con lo cual sirve a la conservación del sistema social. Así, por ejemplo, la religión mantiene un sentido mientras sea necesaria para esta función, lo que ya no sería el caso en una humanidad emancipada⁷. Lo que LUHMANN pretende es, por tanto, una llamada «teoría funcionalista del sistema».

Tal como se demuestra en los ejemplos de WITTGENSTEIN, POPPER y LUHMANN, «sentido» significa, según la teoría de la ciencia positivista de la actualidad, una mera posición del hombre o de la sociedad para el apoderamiento y el dominio de los fenómenos de la experiencia sensible. Pero con ello sólo se ha desarrollado una vertiente de la cuestión del sentido de la época moderna, establecida y preformada por KANT. Por su unilateralidad suscitaría una protesta que naturalmente no podía evitar el peligro de una unilateralidad opuesta.

b) *La filosofía de la existencia.*

Al estrechamiento y a la superficialidad racionalista de la cuestión del sentido en el positivismo, la filosofía de la existencia opuso ahora un fondo enigmático e irracional de la vivencia del sentido. Para ella el sentido no es tanto el producto conceptual del hombre, como una experiencia recibida, que se debe realizar en el centro existencial espiritual. Como representantes principales encontramos

6. Véase: *Soziologische Aufklärung*, Köln-Opladen, vol. 1: *Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme*, 1970, 1974⁴; t. 2: *Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft*, 1975. *Religion als System. Thesen*, en: K. W. Dahm - N. Luhmann - D. Stoodt (ed.), *Religion — System und Sozialisation*, Darmstadt-Neuwied, 1972, p. 11-132.

7. Mientras antes se consideró la religión como «denominador común» de la sociedad, se atrofia luego para ser un mero «subsistema» de relativa intranscendencia.

a KARL JASPERS (1883-1969). MARTIN HEIDEGGER (1889-1976) y JEAN PAUL SARTRE (n. 1905).

Según JASPERS⁸ el hombre nunca es capaz de apoderarse conceptualmente del sentido; al contrario, el sentido se apodera de él cuando se logra la existencia. En el mundo dominado por la racionalidad y la técnica, mundo de la percepción sensible, y en el círculo cerrado de sus funciones, el hombre está llamado por un sentido más profundo que lo arrastra y lo lleva ante la transcendencia. Así, por ejemplo, una enfermedad padecida puede ser la llamada y el motivo de una conducta vital más seria. La transcendencia habla aquí a través de signos y claves que no se pueden fijar con conceptos racionales, pues sólo se pueden percibir con una sensibilidad existencial; esto no se realiza necesariamente en una fe «religiosa», pero sí en lo que se llama fe «filosófica».

El contrapunto de tal «Filosofía de la existencia» en Jaspers está formado por una «ontología existencial» en HEIDEGGER⁹. No la pura transcendencia, sino el ser total y último es ahora el fundamento correspondiente y abarcador del ente. En la historia y en los mensajes del destino el ser se acerca, de manera cada vez nueva, al ente y es por tanto siempre por-venir puro. El sentido no se deja pre-decir y anti-cipar por el hombre, sino sólo aceptar en el lenguaje del destino, en el que se actualiza cada vez de forma nueva y distinta. El ser que se plasma en destino es él mismo lo indisponible por antonomasia— es el *logos* que acontece y que se nos entrega, al que el hombre tiene que escuchar y obedecer.

Tal dependencia total del hombre de su destino, destino que se nos aproxima siempre como porvenir impalpable, no puede ser, según SARTRE¹⁰, la dimensión legítima de la cuestión por el sentido. Pues

8. Obras principales de JASPERS: *Philosophie*, 3 vols. Berlín 3.ª ed. 1956; *Existenzphilosophie*, Berlín 1956; *Philosophische Logik*, Vol. 1: *Von der Wahrheit*, München 1958; *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München 1962.

9. Obras principales de HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, Erste Hälfte, Halle a. d. S. 1927, 11 edic. Tübingen 1967; *Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt 1943; *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954; *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1959.

10. Obras principales de SARTRE: *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Hamburg 4. edic. 1974; *Ist der Existentialismus ein Humanismus?* en: SARTRE, *Drei Essays*, Frankfurt-Berlin 1962, p. 7-51; *Kritik der dialektischen Vernunft*, Hamburg 1967.

el hombre se crea a sí mismo en la realización radical de la libertad, renunciando a todas las influencias determinantes y a las exigencias vinculantes del ente. Lo absolutamente otro frente a todo ser y todo ente, la nada, se convierte en razón del sentido del hombre, desde la cual sólo se adquiere y se realiza la existencia. Se constituye un «existencialismo filosófico» emancipador infinito y exclusivo.

Como se ve en la evolución de JASPERS a SARTRE, pasando por HEIDEGGER, la filosofía de la existencia intenta romper con un mundo de fines y funciones, mundo encerrado en el cálculo técnico racional, y de presentar un sentido indisponible, en el cual el hombre tiene que exponerse y ex-sistir. Esta razón de ser aparece primero anti-téticamente, como lo absolutamente otro frente al mundo. Sin embargo, va dejando su altura y lejanía transcendental y vuelve luego cada vez más al mundo; dicho de modo figurado: la dirección vertical de la pregunta por el sentido se cambia por la horizontal, a saber: por la dimensión de la historia y de una autopoición autónoma del hombre.

c) *El marxismo.*

Esta evolución se dirige ahora a la tercera manera en la que se articula hoy la cuestión del sentido filosófica, al marxismo. El mismo SARTRE desemboca consecuentemente en un marxismo existencialistamente fundado. Con los filósofos de la existencia, pero de forma distinta, el marxismo se dirige agresivamente contra el positivismo científico teórico, que conservaría las circunstancias sociales fácticas como «hechos experimentales positivos»; y las conservaría sólo racionalmente, en aparente neutralidad de valor; mas con ello no contribuiría a nada a su crítica y a su modificación. Esto está documentado por ejemplo en el famoso debate sobre el positivismo en la sociología alemana —también conocido como debate sobre el juicio de valor— que se llevó a cabo entre los representantes del «racionalismo crítico» y la «Escuela de Frankfurt» en los años 60 y que hasta ahora no ha sido terminado.

El marxismo tiene sus raíces filosóficas, por un lado, en el idealismo dialéctico de HEGEL que se basa en KANT; este idealismo se transformó, pasando por LUDWIG FEUERBACH, con KARL MARX y FRIEDRICH ENGELS en un materialismo dialéctico; y, por otro

lado, recibió y radicalizó filosóficamente el concepto positivista de ciencia de las ciencias empíricas singulares en una tradición materialista de pensamiento, por paradójico que pueda sonar. Hoy se bifurca en dos líneas de evolución orientales, el leninismo soviético y el maoísmo chino, y en varias líneas occidentales, cuyos representantes destacados en Alemania Occidental son por ejemplo ERNS BLOCH (1885-1977) y la «Escuela de Frankfurt», es decir THEODOR ADORNO (1903-1969), MAX HORKHEIMER (1895-1973), JÜRGEN HABERMAS (1929) y HERBERT MARCUSE (1898).

KANT había distinguido, siguiendo la línea de evolución del nominalismo, en el conocimiento humano una componente corporal sensorial y otra espiritual que busca el sentido, esta última a su vez dividida en una lógica técnico-racional, que debía apoderarse de las sensaciones corporales y dominarlas como «razón teórica», y una «razón práctica» que permaneció abierta a la realidad hasta en su profundidad divina absoluta ¹¹.

HEGEL intentó integrar nuevamente estos productos de la división y de sintetizar y superar en una dialéctica global los dualismos y las antítesis surgidos. De esta forma, el mismo sentido se convirtió en identidad negativa de todos los opuestos, en la cual lo absoluto y divino se desarrolla y se realiza a sí mismo en la historia como proceso ideal, como lógica dinámica absoluta.

Pero FEUERBACH consideró que así la naturaleza material y sensible del hombre sería violada por un sentido ideal que actuaría de modo absoluto, y declaró, en nombre de lo humano que en vez de ser la materia mera función de una idea divina, ahora toda idea es pura función, producción y manifestación de la materia. A partir de su primera fundamentación más bien antropológica en FEUERBACH, esta idea fue ampliada luego con el materialismo histórico y dialéctico de MARX y ENGELS como teoría general de la realización

11. De la misma manera que el «positivismo científico-teórico» se debe considerar como «desarrollo» de la «razón teórica» de KANT —también se debe tener en cuenta la vinculación de la «Filosofía de la existencia» a la «razón práctica» de KANT— pero también a la mediación de una «filosofía del sentimiento» (ya en la «razón estética» o «juicio» de KANT, más aún después en SCHLEIERMACHER, FICHTE, JACOBI, FRIES). HEGEL critica el racionalismo formal, sin contenido, que se convertiría en un irracionalismo (el dualismo de «saber» y «creer») e intenta una mediación y superación dialéctica.

del sentido en la historia y la naturaleza. El sentido es ahora un proceso dialécticamente absoluto en la materia, según el cual el substrato material del mundo se desarrolla a sí mismo en los saltos dialécticos de tesis, antítesis y síntesis hasta niveles cada vez más altos del ser y de la conciencia biológica y social. Influyó aquí el positivismo, pues se excluyó una razón de ser y de sentido trascendente y se declaró la comunicación de sentido como pura dialéctica inmanente que se puede dominar, cada vez más totalmente, de manera técnico-científica y puede ponerse a sí misma y dirigirse a través de la conciencia colectiva.

En las variantes *orientales* del leninismo y, más aún, del maoísmo se hace patente la concepción monista del ser establecida aquí. El ser es una unidad opuesta absoluta de materia y espíritu, de necesidad natural y de libertad histórica, así como de agrupaciones sociales y culturales que se promueven y se realizan a sí misma como una totalidad de sentido en contradicciones dialécticas.

En las variantes *occidentales*, sin embargo, aquel optimismo histórico cede su lugar a rasgos más pesimistas y pluralistas. Según ERNST BLOCH¹², el futuro surge, en efecto, de una fantasía creativa pero que finalmente es utópica. En una llamada utopía abstracta el hombre proyecta la idea «divina» de la unidad perfecta, de la libertad, de la igualdad y de la fraternidad de todos los hombres; mas para su concreción y realización necesariamente se orienta en la línea de los condicionamientos histórico-sociales del momento y así está expuesta continuamente al fracaso.

De manera semejante ADORNO, HORCKHEIMER y HABERMAS, los representantes de la *Escuela de Frankfurt*¹³, ven exclusivamente de forma negativa las circunstancias sociales fácticas. Hay que supe-

12. Las obras principales de BLOCH: *Das Prinzip Hoffnung*, 2 vols., Tübingen 1959; *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*, Tübingen 1972; *Experimentum Mundi*, Tübingen 1975.

13. Obras principales de la Escuela de Frankfurt: Th. W. ADORNO: *Negative Dialektik*, Frankfurt 1970; *Aufsätze zur Gesellschaftstheorie und Methodologie*, Frankfurt 1970; Th. W. ADORNO-M. HORCKHEIMER: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Amsterdam 1947 y Frankfurt 1969; M. HORCKHEIMER: *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt 1967; *Kritische Theorie. Eine Dokumentation*, 2 vols., Ed. por A. Schmidt, Frankfurt 1970; J. HABERMAS: *Zur Logik der Sozialwissenschaften. Materialien*, Tübingen 1967 y Frankfurt 1970; *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt 1969.

rar éstas a través de una dialéctica negativa —negación de la negación produce posición— en un futuro posible más positivo. Pero su naturaleza no se puede predeterminar positiva y concretamente de ningún modo. Con todo, aquella totalidad de la razón histórico-dialéctica suministra el criterio según el cual las absolutizaciones positivistas de los sistemas sociales establecidos se pueden criticar y disolver en un estallido revolucionario que corresponde exactamente a la dirección del sentido dialéctico de la historia.

En *Marcuse*¹⁴, por fin, la pregunta por el sentido adquiere un acento socio-hedonista. A través de una síntesis de la teoría de la sexualidad de SIGMUND FREUD con motivos de la ontología existencial de MARTIN HEIDEGGER intenta desarrollar el marxismo. La escisión de nuestra sociedad en una clase de los socialmente privilegiados y asegurados que pueden gozar del disfrute vital privado, por un lado, y, por otro, una clase de los socialmente oprimidos y explotados que son alineados del producto de su trabajo, se debe superar revolucionariamente en una sociedad unitaria socialista, en la cual el placer y las cargas están igualmente repartidos. En ella y en sus posibilidades estéticas y comunicativas hay que ver la realización de sentido de la existencia humana que es fundamentalmente material y sensorial. Y en ello se encuentra consecuentemente la crítica más tajante y a la vez la consumación más radical del positivismo.

4. EN BÚSQUEDA DE UNA RESPUESTA.

¿Cómo se formula, por tanto, en resumidas cuentas, la pregunta por el sentido en la filosofía actual, en cuanto se trata —diciéndolo con HEGEL— del «espíritu de nuestra época hecho concepto»? ¿Qué se revela como estructura global y común del positivismo, de la filo-

14. Obras principales de MARCUSE: *Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud*, Frankfurt 1967; *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Leistungsgesellschaft*, Neuwied Berlin 1967; *Kultur und Gesellschaft*, 2 vols., Frankfurt 1965. Véase: HEINRICH BECK-ARNULF RIEBER: *Sexualtheorie und Ideologie. Zur Synthese der Psychoanalyse Sigmund Freuds und der Gesellschaftskritik des Marxismus bei Herbert Marcuse*, in *Salzb. Jahrb. f. Phil.* XXI/XXII (1976-77).

sofía de la existencia y del marxismo, y qué tarea resulta de ello para dominar el sentido del futuro?

El intento de una interpretación y una elaboración filosófica del problema del sentido en la actualidad tiene que tener en cuenta, en primer lugar y nuevamente, el proceso históricamente previo de una separación y liberación del sentido espiritual frente a la experiencia corporal y sensible de la realidad. Empezó con una captación reflexiva de las impresiones y las imágenes como imágenes-sentido [sinnbild] en la formación de la teoría antigua, penetró en la Edad Media cristiana hacia un Dios trascendente que actuaba en la inmanencia, que se presentaba personalmente en la historia como creador y salvador que origina sentido; y en la época moderna produjo la alienación nominalista y técnica, en la que el espíritu humano, como si estuviese en un punto de vista divino, intenta experimentarse y ponerse como dueño soberano de la realidad. Los conceptos racionales actúan así como maniobras para dominar la naturaleza y como puras posiciones de sentido e intentos de autoaseguramiento del hombre; frente a ellos se abre entonces lo que en última instancia no es planificable y disponible en la realidad, un sin-sentido absoluto que inquieta y desasosiega profundamente al hombre; una situación en la que se emprende finalmente un esfuerzo titánico para lograr una identificación dialéctico-dinámica de sentido y sin sentido, para posibilitar o forzar una dominación científico técnica todavía más radical. La actual filosofía de la libertad, que continúa el movimiento espiritual fundamental de la Antigüedad y de la Edad Media, pero que se distingue de él por su nuevo empeño y desemboca actualmente en el positivismo, la filosofía de la existencia y el marxismo, lleva a la vez a una apertura y a un peligro más profundos del sentido. ¿Es demasiado alto el precio de la libertad, que interesa al hombre, que nos interesa permanentemente? ¿O será que malentendemos en última instancia su sentido?

Libertad como liberación de determinantes opresivos y funciones de la naturaleza preformada cósmica y bióticamente; como liberación de constreñimientos deprimentes de nuestro mundo de trabajo técnico; como liberación de los sistemas sociales que lo sostienen, es ciertamente una expresión legítima de nuestro espíritu orientado hacia una consumación y realización ilimitada e infinita del sentido. Pero surge la pregunta de si tal sentido sólo se debe entender como posición y logro nuestro o si este acto nuestro no debe ser funda-

mentado más bien por una percepción y recepción aún más originaria de sentido. Lo último se ofrece por lo menos partiendo de la expresión lingüística 'sentido'; pues en el lenguaje de algún modo se expresa la realidad. En alemán la palabra 'sentido' (Sinn) se deriva del antiguo «sin», es decir: el camino. Nuestros sentidos corporales constituyen el camino natural por el cual entra el sentido del ser; y la labor de nuestra razón espiritual consiste en percibirlo desde allí. Esto no significa solamente una rehabilitación de la sensorialidad y de la naturaleza corporal como medio originario del sentido, sino también la posibilidad de que el espíritu se libere del miedo a ser sometido y tienda hacia una nueva y más profunda receptividad para el sentido. No es que el espíritu se debiera reducir ahora a una pura función de aclimatación a las circunstancias, a la mera aceptación de un sentido ya preestablecido completamente en la percepción sensorial. Pues los sentidos nunca nos ofrecen un sentido de la realidad como algo acabado o terminado, sino más bien como tarea y como reto a nuestra capacidad de invención, de configuración, de práctica y técnica éticas. Con todo, los fines se deben medir partiendo del sentido, y así se deben integrar y dominar humanamente. Lo que está dado por los sentidos sólo es acogido espiritualmente cuando es realizado como algo ofrecido como tarea. La libertad humana no se realiza ni en la acomodación trivial y miedosa, ni en la negación soberana y sin vínculos, sino en la respuesta responsable a la exigencia de sentido. Ello incluye también coraje para mostrar una mayor libertad frente a las normas fácticas de comportamiento dadas por tradición, mediante una vinculación más sólida y más profunda a su sentido.

Hay que observar entonces *críticamente, sobre el positivismo teórico-científico*, que el sentido de la racionalidad no consiste primariamente en dominar técnicamente la realidad que se impone a través de los sentidos, de dominarla intelectualmente, de controlarla y de asegurarse óptimamente frente a ella, sino en aceptarla y acogerla en lo que tiene que decirnos y de responder correspondiendo al sentido.

Pero si los conceptos racionales ya no se reservan para apoderarnos meramente de lo empírico y superficial, sino que se ofrecen ilimitadamente para expresar la realidad, entonces resulta —ahora como *observación crítica sobre la filosofía de la existencia*— que hay para la experiencia existencial del sentido la posibilidad de despren-

derse de la pura indeterminación de lo irracional, que en última instancia queda como lo no obligatorio.

Y frente al marxismo, que pretende forzar totalitariamente la consecución del sentido contra el sin-sentido, acogiéndose a una supuesta ley absoluta y dialéctica del sentido en la historia, cabe decir que aquella dialéctica anónima debe ser debilitada y superada por una dialógica existencial de exigencia de sentido y de responsabilidad.

La pregunta por el sentido en la filosofía actual y en nuestra situación histórica es un problema arduo y apasionado, en el cual se juega el ser o el no ser de todo futuro pleno de sentido. El esfuerzo para dar una respuesta exige coraje — no solamente en la crítica, sino sobre todo en el compromiso personal. Ni un pensamiento miedoso que busca la seguridad y que evita cualquier riesgo, ni una temeridad completamente irracional y, por tanto, arriesgada e irresponsable abren el camino hacia el futuro, sino el riesgo razonable, que arriesga —como formula el filósofo cristiano de la existencia PETER WUST— frente a un «mínimo de conocimiento del sentido» un «máximo de compromiso»¹⁵.

5. EL SENTIDO Y LA IMAGEN DEL HOMBRE EN EL ARTE CONTEMPORÁNEO.

Algunas de las perspectivas elaboradas sobre la interpretación y el hallazgo de sentido en la actualidad se pueden concretar y hacer patentes mediante los mensajes del arte contemporáneo. Pues en el arte se manifiesta una densificación de la problemática del sentido en una claridad sensorial; es decir, el arte no solamente es una «sensorialización de sentido», sino también la manifestación del contra-sentido y de lo absurdo. En particular el llamado arte «moderno» no se propone configurar un sentido, pues ya no lo encuentra en la realidad actual; sus imágenes ya no quieren ser figuraciones de sentido, reproducciones de un sentido atemporal, y hasta divino, sino figuraciones de la problemática y del absurdo arcano de una vida que sólo aparentemente y superficialmente está en orden. Una mirada a las tendencias de las artes plásticas deberá intentar, por

15. Véase: *Ungewissheit und Wagnis*, 7.^a ed., München 1962.

este motivo, captar esta problemática del sentido en la presentación figurada y verbalizarla. Pues la filosofía tiene que esforzarse siempre —según HEGEL— en «hacer concepto el espíritu de una época».

En los cuadros de exposiciones contemporáneas nos encontramos evidentemente con un mundo fuera de quicio— no con algo bello, armónico, arquetípicamente bien ordenado, como en la Antigüedad occidental; tampoco con un anuncio de salvación, como en el arte del Medievo cristiano; sino con alienación, disolución y destrucción de las formas naturales de la realidad. Pero en ello se presenta algo dicotómico, algo aparentemente contradictorio y equívoco:

Por un lado un hombre que ya no se ve vinculado y determinado completamente por una estructura de sentido asentada y preestablecida en la naturaleza de las cosas, sino que se libera y se emancipa frente a ella. Un hombre que des-compone las formas naturales en sus elementos y funciones elementales y que a base de ésta com-pone, como en un juego experimental, nuevas formas según sus propias ideas. En los cuadros se representa este ritmo de la época científico-técnica, el análisis, la disección y la destrucción científicos de la realidad natural y el intento de su redistribución y reconstrucción elemental. El hombre se arranca al dominio de la naturaleza, se libera frente a ella, se enfrenta con ella y se confirma como su dueño, re-creándola soberanamente según sus objetivos, haciéndola disponible e intentando crearse a sí mismo en un nuevo señorío libre. Considera el mundo como un espacio de materiales a su disposición, al que incorpora su sentido en las obras de la ciencia y de la técnica, y le da su interpretación y su significación. Este apasionamiento de la libertad ilimitada e incondicional, incluso de la soberanía del hombre, se formula también —a otro nivel— en el moderno y actual *positivismo científico-teórico*. Según él, «sentido» no es otra cosa que la mera posición humana que se introduce en el material de los hechos experimentales para elaborarlos, para adueñarse de ellos y para dominarlos socialmente sirviendo así a la autoafirmación y la autoimposición humanas, es decir en última instancia a una nueva autoidentificación. Sin embargo, esta concepción del sentido como mero producto del hombre produce una angostura y una inquietud que provoca la protesta. Aquí se presenta ahora *el otro lado del hombre* en la era técnica, que aparece igualmente en el lienzo.

Un mundo construido a base de la pura racionalidad de fines propios, en su cerrado círculo funcional de producción, consumo y

administración, se percibe y se representa como inhumano y hasta profundamente falto de sentido y absurdo. Ello se realiza en los lienzos a través de la descomposición y alienación de las formas. Expresan la ruptura, consciente y apasionada, con la apariencia superficial, pero vacía, de las convenciones y tradiciones.

Sin embargo se podría preguntar también: ¿Lo destructivo y lo perverso de aquellos cuadros no es más bien un placer sádico o masoquista de negación y, por tanto, en última instancia demuestra sólo la impotencia y la indiferencia espiritual del artista que ha perdido la razón para poder percibir un sentido más profundo de la realidad y que por tanto, no presenta la disposición de reconocerlo, ni la capacidad de expresarlo de manera creativamente nueva?

Es posible que la manía de lo feo signifique una mera coartada en bastantes de los llamados «artistas modernos» — a otros apenas se les puede negar una crítica y lograda reproducción de formas de vida modernas y actuales. La reproducción de la belleza y de la armonía significaba para ellos impostura, una huida de la realidad y con ella —por lo menos indirectamente— una adaptación irresponsable a las circunstancias. El arte para ellos tiene la tarea declarada de hacer consciente la negatividad de las situaciones negativas mediante la amplificación perceptible, incluso mediante la exageración y, por tanto, se encuentra al servicio de la búsqueda de lo positivo y de lo humano. Aislamiento y soledad, depresión y desesperación, coacción, angostura, entumecimiento, hasta la máquina muerta, son expresiones de la condición humana que a su vez remite a todo lo demás como lo verdadero.

Esta expresión y esta tendencia, que permanece naturalmente a menudo muy imprecisa y multívoca en el cuadro, se hace patente sin embargo en las corrientes intelectuales contemporáneas de la *Filosofía de la existencia* y del *marxismo*, particularmente de la llamada Escuela de Frankfurt. Aludamos brevemente a ambos para aclarar el fundamento de tal intención artística. Después de la filosofía de la existencia irracionalista de KARL JASPERS, por ejemplo, lo verdadero, lo que crea sentido y lo que libera es lo radicalmente distinto de la transcendencia que se dirige al hombre a través de signos y claves y lo reclama para que salga de su entrega al mundo racionalizado y funcionalizado. Según JEAN PAUL SARTRE es la nada que se logra con el rechazo de lo existente y de sus exigencias vinculantes y desde la cual el hombre se pone y se crea en libertad absoluta.

Un tal existencialismo emancipador corresponde a la *dialéctica negativa* de la *Escuela de Frankfurt*, por ejemplo en THEODOR ADORNO, que formula exactamente la intención socio-revolucionaria del arte comprometido concreta y políticamente. Considera nuestras circunstancias sociales actuales exclusivamente de manera negativa, y no solamente quiere hacerla consciente en su negatividad, sino quiere llevarla hasta la autonegación consecuyente y la autodestrucción, con lo cual —así esperan los dialécticos— se transforman en su contrario, se superan hacia lo positivo. Esta revolución de las formas sociales se preparará y se iniciará a través del poder de las imágenes que sobrecoge los sentidos y las emociones. El absurdo y la destrucción que se reflejan en las imágenes harán surgir agresiones contra esta existencia y esta sociedad. Como objetivo se piensa en una sociedad en la cual el hombre es salvado del egocentrismo negativo y represivo, del aislamiento y del anonimato de la capitalista sociedad de clases para experimentar igualdad ilimitada, fraternidad, libre comunicación y humanidad en la unidad socialista sin clases.

Conforme a esto los representantes y productores de este arte político se presentan menos como individualidades que como colectivos. Allí donde ya se ha hecho realidad la sociedad socialista, unitaria y colectivista, como en la RDA, el arte no muestra de ningún modo los síntomas de la libertad individual, sino de la conformidad colectiva; tampoco se presenta apenas la posibilidad de distancia crítica frente a formas sociales adjetivadas, sino más bien el postulado de la fidelidad al objeto y la acomodación. A nuestros artistas que pretenden alcanzar con sus cuadros una decidida transformación social revolucionaria de nuestra conciencia, sólo se puede desear que se encuentren a gusto en el uniforme político que les espera con su exigencia de independencia individual y libre creatividad.

Esta macabra ironía de la dialéctica negativa pura no debería naturalmente seducirnos a comportarnos con seguridad jactanciosa en la hueca apariencia del orden convencional, sino más bien animarnos a volver a una humanidad sencilla y elemental. Son las formas simples y originarias de la expresión humana inmediata —como por ejemplo el gesto de una mano— de donde puede surgir una renovación de nuestras relaciones. Por ello se despierta hoy día simultáneamente una nueva receptividad para el mensaje potente, por ejemplo, del arte románico, para su fuerza quieta y sosegada y su amplitud. Pero ésta no se puede imitar exteriormente —ello equi-

vale a una equivocación y una estagnación en lo ya visto—, sino que se debe tomar en serio en su aportación de sentido. Porque a través de todo lo negativo, y de lo que precise crítica y transformación en el tiempo, el arte debería comunicar una aproximación perceptible con el sentido fuerte y figurarlo en el cuadro, un sentido que puede transformar realmente, de forma positiva, a la sociedad y fundamentalmente a nosotros mismos; pero sólo si no se limita y se cierra, sino se expone e inclina al hombre actual.

Ojalá que «la reproducción crítica» de nuestra realidad en los cuadros del arte contemporáneo y su «realismo fantástico» nos abran los ojos para la necesidad de sentido del hombre. Ella clama desde los cuadros por un hombre humano —por nosotros.