

EL ABSURDO COMO FINALIDAD DE LA FILOSOFIA

M.^a José PINTO CANTISTA

I. INTRODUCCIÓN.

La vertiente existencial de la fenomenología —HEIDEGGER, SAR-
TRE, MERLEAU-PONTY—¹ hizo hincapié en el negativismo fundamen-
tal en el que desemboca todo filosofar. Siendo así, a la pregunta ¿pa-
ra qué filosofar? debería contestarse que para encontrar y poner de
relieve el fundamento sin fondo inherente a la existencia, la nada
esencial que define el ser humano.

El hombre no desiste de inquirir sobre el Infinito: piensa, quiere
y siente el Absoluto, aún cuando su contingencia y finitud es de raíz,
por lo tanto irremediable, fundacional. Su vivir se centra entonces en
una paradoja que ya KIERKEGAARD tan magistralmente describió, al
afirmar que el centro del existente es la ausencia de tal centro.

En esta perspectiva, la filosofía no tiene que resolver el drama
humano, sino tan sólo describirlo, poniendo al descubierto los pro-
blemas que le angustian. «Se trata de describir, no de explicar ni de
analizar» afirma MERLEAU-PONTY en el prólogo de *Fenomenología
de la Percepción*. La actividad filosófica es, pues, aporética y su fin
un callejón sin salida, una finitud irremediable. La existencia es una
aventura arriesgada, sellada por una culpabilidad originaria de la que
nadie es responsable y que nos condena a la pesada carga de vivir.

1. Se incluye Heidegger en esta vertiente, en tanto que *Ser y Tiempo*
define el sujeto como ser-para-el mundo, rechazando el idealismo trascendental
fenomenológico de Husserl. La analítica existencial del *Dasein* pone de mani-
fiesto el negativismo que aquí tratamos, y la ontología fundamental, aunque
tome el ser como prioritario, no cambia para nada la significación originaria
del *In-der-welt-Sein*.

Vivir que es apertura hacia el mundo, bien como proyecto fundamental nadificante (SARTRE), bien como posibilidad fundada en la inexorable facticidad que es la muerte (HEIDEGGER), bien en la irresolución de una ambigüedad indescribible (M. PONTY).

La nadificación, el negativismo o la irresolución ambigua son aspectos de una misma reacción frente al idealismo absoluto de HE-GEL y, de un modo general, frente a todo racionalismo objetivista. El hombre no puede resolverse en Idea Absoluta, conciencia objetivada, Personalidad Pura como auto-clarividencia total para sí, reconociéndose en la negación que ella misma pone y con la que se reconcilia perfectamente. Ante esta reconciliación total, ante tal síntesis, identificada con el universal concreto, el sujeto existente, singular, queda sencillamente anulado por su total objetivación en el Espíritu Objetivo. Por ello, para el fenomenólogo existencial, aceptar el Absoluto hegeliano sería renunciar a la característica ineludible de sujeto.

Surge, entonces, la alternativa: o *yo* como conciencia, ser-para-el-mundo, apertura originaria intencional, o el *Absoluto* pensado desde una racionalidad tardía y secundaria que me excluye, porque absorbe o ahoga mi característica de donante originario del sentido. Esta significación originaria que emana de la conciencia intencional —irreflexiva, prética, in-objetiva— no permite la resolución de la existencia en una Infinitud, en un Absoluto pensado representativamente. Se trata, pues, de una pseudo-solución de la contingencia que olvida la significación originaria y que debe ser rechazada. El racionalismo subsume la temporalidad a partir de un Yo que se adueña de ella, en una síntesis de *presente eterno*. En el caso hegeliano, la razón dialéctica recupera a cada instante todo el pasado. En el caso husserliano, el *yo* absoluto retiene el pasado y protiene el futuro, de tal manera que se constituye en fundamento de la misma temporalidad, identificándose con ella. En cambio, para la fenomenología existencial, la temporalidad es justo aquello que prohíbe una reflexión total; el «ek-stasis» no permite una total recuperación de sí por sí. La insinúa, está siempre inminente, nunca efectuada.

Por todo lo dicho, el filosofar existencial deberá entenderse, antes que nada, como una reacción a cualquier tipo de solución lograda a partir de una reflexión objetivante (también las críticas al positivismo son feroces). El Absoluto construido por el pensar racionalista no responde a los verdaderos problemas planteados en el seno de la

existencia, sino que sencillamente los olvida, colocándose, *ab initio*, en otro plano, dejando en el tintero las claves definitorias del auténtico humanismo. Es decir: el sentido originario que emana de la conciencia abierta al mundo, sentido pré-tético, irreflexivo, in-objetivo —aunque consciente— pasa sencillamente desapercibido a la reflexión objetivista del racionalismo.

De ahí la urgente necesidad de asumir dicha significación originaria y mostrar cómo ésta es fundamentalmente radical. Sólo así se desmontan las falsas extrapolaciones hacia la Idea de un Absoluto que *resuelva* los contingencialismos de la conciencia existencial.

La incompatibilidad del contingente con el Absoluto, de lo finito con el Infinito, se hace entonces patente. Esta es precisamente una de las notas definitorias de la corriente a la que vengo aludiendo.

O el Hombre o Dios, dirá SARTRE al final de *Ser y Nada*. MERLEAU-PONTY, en su obra póstuma *Visible e Invisible* ataca la idea racionalista de un Infinito positivo, la cosmología, en base a un *Sensorium Dei*. Por eso, su tarea fundamental es demoleadora. Conviene distorsionar las formas pensadas desde una cosmología mecánica; formas plenas, acabadas, cerradas, esféricas, concebidas para una mirada de todos los tiempos y lugares. En el ser hay una nada esencial, una invisibilidad de derecho que me habla de formas incompletas, propias de una reflexión siempre inminente, jamás efectuada. Algo se oculta en el ser que jamás se agotará en términos de presencialidad; y esto porque yo no puedo salir del ser para verlo, para ponerme *frente a él* en su totalidad. La espacialidad no es objetiva, porque el mundo me envuelve, estoy en él. Porque la ausencia cuenta en el mundo, el salto a una reflexión en términos de pura transparencia para-sí significaría borrar lo más genuino del yo primordial: el sentido in-objetivo, que brota originariamente y que es fundante.

Es, por lo tanto, inadmisibles un Infinito Positivo; pues MERLEAU-PONTY afirma que los cartesianos hablan del Infinito como se habla de cualquier cosa, lo «demuestran» en «filosofía objetiva». Pero «el verdadero Infinito —prosigue— no puede ser éste»; es «Infinito de *Lebenswelt* y no de idealización»; por lo tanto, «Infinito negativo, sentido o razón que son contingencia»².

2. *Le visible et l'invisible*, Gallimard, N. R. F., París, 1964, p. 223.

II. EL SENTIDO DE LA FINITUD EN SARTRE. LA BÚSQUEDA FALLIDA DE UN DIOS.

Con esta introducción quise resaltar la finitud irremediable de la fenomenología existencial, consecuencia del redescubrimiento de una significación originaria, de una génesis de sentido (*Sinnggebung*) no compatible con la reflexión objetivista y el modo como piensa racionalmente el Absoluto.

Centraré ahora mis consideraciones en SARTRE porque quizás en este Autor, más que en ningún otro, la dicotomía Finito-Infinito alcanza su paroxismo. Esta dicotomía, expresada en la disyuntiva Hombre-Dios, no es tan solo objeto de elucubración filosófica, sino «lucha tenaz y ardua de toda una vida» como afirma en su autobiografía *Las Palabras*, y es que «Dios es en primer lugar sensible al corazón del hombre como lo que le anuncia y define en su proyecto último y fundamental»³.

Desde el primer escrito *La Trascendencia del yo*, SARTRE prescindía del yo como polo unificador de la conciencia. Es el rechazo del yo trascendental como pura abstracción. «Para la unificación de los estados de conciencia que se suceden en el tiempo —afirma— no precisa la conciencia de ningún principio superior de síntesis, de ningún yo». «El 'yo' trascendental es la muerte de la conciencia»⁴. En vez del yo, la conciencia nadificante, «existente absoluto a fuerza de inexistencia»⁵, eclosión fuera de sí misma, huida incesante hacia el mundo; presencia en el mundo, y ausencia respecto de esa falsa intimidad consigo misma. La conciencia no tiene un «dentro»; no es sino el fuera de sí mismo, y esa huida absoluta, esa negativa a ser sustancia, es lo que la constituye como conciencia⁶. Además, la conciencia-de-sí, es conciencia no posicional, indisoluble de la conciencia del objeto. La conciencia es vacío o nada en cuanto que se determina perpetuamente a no ser lo *en-sí*. En primer lugar niega el *en-sí* (el mundo inerte, macizo, opaco); en segundo lugar, niega o aniquila su *para-sí* y se constituye mediante esta aniquilación y con la presencia

3. *L'Être et le néant*, Gallimard, N. R. F., París, 1943, p. 653.

4. *La Trascendencia de l'Ego*, Vrin, París, 1966, p. 23.

5. *Op. cit.*, p. 26.

6. Cf. *Situations I*, Gallimard, París, 1947, p. 30.

en ella de lo que aniquila precisamente a título de aniquilado. Pero esta nada desempeña un papel muy importante: es aquello por lo que hay un mundo con unos objetos y unos valores y no es ni ese mundo, ni esos objetos, ni esos valores. Esta nada en el corazón del ser «como un gusano en el fruto» es la que arranca al mundo de su indiferencia y lo constituye en *ser-para-la-conciencia*. La conciencia se determina la existencia a cada instante, sin que pueda concebirse nada *previamente a ella*. «Así, cada instante de nuestra vida consciente nos revela una creación *ex nihilo*»⁷.

La conciencia como espontaneidad creadora es libertad pura, es para sí misma su propia fuente, y no puede beber en otro lugar su sentido de existencia. La conciencia no se concibe sin mundo. No porque sea una parte de él, sino porque es intención radical hacia él. Intención que es deseo de superación, de más allá. Niego lo real dado, porque creo un real posible a través de mi imaginación. Nuestro proyecto fundamental, nuestra posibilidad última, es siempre la negación de lo estatuido. La libertad que yo soy es siempre difícil, porque tiene que romper con la situación de hecho —la facticidad—; si no, sucumbiría a la tentación de la mala fe. De ahí que la libertad provoque angustia, sea una pesada carga, porque exige una perpetua modificabilidad. Y es que la libertad —a la que nadie puede huir, porque también ella es un hecho— incluye un no acabamiento esencial, ya que ha nacido de una carencia que no puede ser colmada. Quererse libre es negarse constantemente a «volver sobre el valor» que la libertad ha elegido o alcanzado; en el preciso momento en que alcanzo algo que proyecté, tengo que abandonarlo; de lo contrario, la libertad resultaría determinada por ese valor y dejaría de ser para sí misma su propio valor⁸. Es decir: «una libertad que quiere ser libertad... es... un ser que elige, como ideal de ser, el ser lo que no es y el no ser lo que es»⁹. Por eso, todo «el éxito implica su secreto fracaso», como afirma en *Saint Genet*¹⁰.

La conciencia, existencia espontánea y libre, no alcanza jamás a realizar la aspiración que la define, a saber, ser para sí misma su propio fundamento.

7. *La Transcendance de l'Ego*, p. 79.

8. Cf. *L'Etre et le néant*, p. 722.

9. *Loc. cit.*

10. Cf. *Saint Genet*, Gallimard, París, 1952, p. 180.

En el ámbito teórico, radicalizando al máximo la reducción husserliana, SARTRE parece haber alcanzado su finalidad, al definir la conciencia como anonadación. Pero en la práctica, la aspiración que alienta la nadificación se frustra una y otra vez. El deseo de ser *siempre más* sugiere, a cada momento, un ideal de conciencia que sea fundamento de sí misma, de su propio ser en sí. Este ideal —dice SARTRE— tiene un nombre: Dios: «Dios, valor y objetivo supremo de la trascendencia, representa el límite permanente a partir del cual el hombre se hace anunciar lo que él es. Ser hombre es tender a ser Dios o, si se prefiere, el hombre es fundamentalmente deseo de ser Dios»¹¹. Un Dios fatalmente fallido, ya que la síntesis del *en-sí* y del *para-sí* es puramente ideal. Se trata de un tránsito imposible; pero lo curioso es que la acción humana tiende incesantemente hacia él. De ahí que la acción humana esté de antemano destinada al fracaso. Al final de *Ser y Nada*, en una ambientación de pesimismo y absurdo, afirma: todas las acciones humanas son equivalentes, porque todas tienden a sacrificar al hombre para hacer surgir la causa de sí, su ser de carencia. La nadificación conduce al indiferentismo, al desarraigo, al asco por la vida: lo mismo da —prosigue SARTRE— emborracharse en la soledad que hacerse conductor de pueblos. Se nace por casualidad, se muere por accidente.

Si Dios fuera una realidad, entonces el absurdo no era el fundamento. Pero admitir a Dios sería excluirme como existente absoluto, abdicar de la fundamentalidad de la conciencia.

Esta opción sartriana no es una simple resolución intelectual, adoptada ab initio. Es también fruto de una lucha psicológica que duró toda una vida. Hay que liberarse de Dios como de una Idea fantasmagórica que reaparece una y otra vez.

El itinerario espiritual que nos brinda su autobiografía, *Las Palabras*, es elucidativo y las pocas referencias al tema de Dios penetrantes. Siempre la vida y la obra de un filósofo son indisolubles. En el caso de SARTRE, la génesis de su ateísmo tiene las raíces más profundas en lo que él llama su «neurosis infantil» de la que brota una juventud sado-masoquista, solitaria, propia de un hombre que a sí mismo se detesta, se ve feo, «terriblemente natural», que en la mirada sólo ve hostilidad, nunca amor, ternura o admiración. La mirada

11. Cf. *L'Être et le néant*, p. 654.

es una casi-violación que descubre lo que hay de malo en mí. Y el Dios de su infancia es esa mirada implacable que jamás olvidará. En *Las Palabras*, después de una larga cita en la que afirma que desde los doce años jamás tuvo la tentación de resucitar el Todo Poderoso, añade:

«Pero el Otro permanecía, Invisible, el Espíritu Santo, El que garantizaba mi mandato y gobernaba mi vida a través de fuerzas anónimas y sagradas. De ese, tuve tanta más dificultad en liberarme cuanto El se había instalado por detrás de mi cerebro, en las nociones traficadas que usaba para comprenderme, situarme, justificarme. Durante mucho tiempo, para mí, escribir fue pedir a la Muerte, a la Religión enmascarada que arrancasen a mi vida del azar»¹².

El ateísmo es fruto de una tarea costosa y SARTRE se siente orgulloso por haber conseguido su realización: «el existencialismo no es más que un esfuerzo para sacar todas las consecuencias de una actitud atea coherente»¹³. Hay un cierto masoquismo en dicha afirmación, ya que SARTRE se complace en el fracaso, en el tedio y sin-sentido que conlleva esta situación. El que consigue sobrevivir manteniéndose fiel a las premisas de su filosofar, ese, es el verdadero héroe. El que no desiste en la lucha contra el gran usurpador de su auto-justificación, contra el gran culpable de la real situación de miseria, ese es el verdadero existente. Existente desencantado, pasión inútil. Termino con palabras del mismo SARTRE: «Veo claro, estoy desencantado. Acabo de contar la historia de una vocación fallida; yo tenía necesidad de Dios, me lo han dado, lo recibí sin comprender que lo buscaba. Por no haber creado raíces en mi corazón, vegetó en mí algún tiempo, después murió»¹⁴.

12. *Les Mots*, Gallimard, París, 1964, p. 209. Sobre la importancia del tema de Dios en Sartre, véase: Saraiva, te-Manuela, *O testamento de Sartre*. Separata de «Biblos», (LVI), Coimbra, p. 224-234.

13. *L'existentialisme est un humanisme*, París, 1952, p. 94.

14. *Les Mots*, p. 83.