
EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO DEL SIGLO XX

La filosofía del siglo XX está marcada por cambios paradigmáticos, como también por los acontecimientos sociales, políticos y culturales. En especial hay que resaltar el impacto que han causado las dos guerras mundiales, la división del mundo en dos bloques (capitalista y comunista), el progreso tecnológico y cibernético, las hazañas en el espacio y la globalización de la economía. El mundo se ha convertido en “**aldea**”, pero a la vez no ha sabido resolver los grandes problemas como las guerras, la injusticia social y racial, el hambre y la protección del medio ambiente. El pensamiento de este siglo vacila entre **euforismo y pesimismo**. La confianza ingenua en la razón y en las ciencias es reemplazada por una “**sospecha sistémica**” frente a cualquier intento de elaborar un “sistema filosófico”. Encima de esto viene todavía la conciencia de que cada filosofía tiene sus rasgos sociales y culturales, el pensamiento occidental ya no es considerado como “**universal**”. El espíritu crítico de la Ilustración ahora tiene otros rasgos: el pensamiento está bajo la sospecha del racismo, sexismo, centrismo cultural y de intereses particulares. Sin embargo, *la filosofía trata de dar respuestas actuales a cada uno de los desafíos, esto es una de las razones de que las posturas filosóficas en nuestro siglo cambian a mayores velocidades*. Se trata en parte de “**corrientes instantáneas**” y “**filosofías regionales**” o “**contextuales**” (etno-filosofías). Entre las corrientes principales apreciamos algunas innovaciones considerables (**fenomenología, existencialismo, estructuralismo**), como también un desarrollo ulterior de corrientes anteriores o su “diferenciación actual” (neopositivismo, neotomismo, neorealismo, neomarxismo, hermenéutica). En la corriente del pos-modernismo se anuncia un posible cambio “paradigmático” en el pensamiento filosófico. Tratamos en seguida estas posturas principales, por parte según un criterio cronológico, por parte por la unidad de la materia.

LA FENOMENOLOGÍA

INTRODUCCIÓN

Etimológicamente considerada, la fenomenología es el estudio o la **ciencia del fenómeno o de la apariencia** (phainomenon y logos). Así, la fenomenología prácticamente no tiene límites en cuanto a su objeto, puesto que **todo lo que aparece es “fenómeno”**. Por otro lado, la fenomenología como movimiento filosófico, no sólo puede definirse por el significado etimológico, sino hay que considerar la historia del término. Aparece por primera vez en el **Nuevo órgano** (1764) de **J.H. Lambert**, libre discípulo de Christian Wolff; el autor entiende “fenomenología” como “*teoría de la ilusión*”. Más célebre es el uso del término por **Kant** en el sentido de una “fenomenología crítica”, estudiando el ámbito fenoménico, distinguiéndolo del **noumenon**. Con la Fenomenología del Espíritu (1807) de **Hegel**, el término entra definitivamente a la tradición filosófica, y pasa a ser de uso corriente. **Hegel** describe las “**formas de manifestación**” del espíritu en su auto-desarrollo; no existe una diferencia principal entre lo que aparece y lo que es.

Sin embargo, no será la fenomenología hegeliana la que se perpetúe en el siglo XX como el movimiento de pensamiento conocido por el nombre de “fenomenología”. El **verdadero iniciador del movimiento fenomenológico es Edmund Husserl**, quien daba un contenido nuevo a un término ya antiguo.

Aunque el movimiento fenomenológico comprende pensadores de muy diferente índole (Husserl, Heidegger, Sartre, Scheler, Merleau-Ponty, Ricoeur, Lévinas), tiene algunos **rasgos en común**. En primer lugar **no excluye fenómeno ninguno** de ser digno de un análisis filosófico. Esta riqueza es una de las fuerzas de la fenomenología; así entran al debate filosófico “fenómenos” que antes fueron excluidos, como *el trabajo, la sexualidad, la mirada, el lenguaje, la muerte, el temor y el dinero*. En segundo lugar, la fenomenología sigue un cierto **método** que comprende la descripción, la reducción eidética y el análisis de significado. En tercer lugar, siempre tiene que ver con la **realidad humana** sea en relación con su existencia o con la conciencia. La fenomenología tenía un impacto considerable sobre el existencialismo, la ontología, la hermenéutica y la logística. En cuarto lugar, la fenomenología se entiende como **alternativa** a los sistemas especulativos y dogmáticos del idealismo alemán, del materialismo y del sensualismo.

La fenomenología ha sido una de las corrientes más importantes y difundidas entre los intelectuales de nuestro siglo. Muchos emplearon el método fenomenológico, sin ser considerados como miembros del movimiento fenomenológico (N. Hartmann, J.L. Austin). En otros prevalece otro tipo de filosofía, aunque se autodenominan “fenomenólogos” (J. P. Sartre, E. Lévinas). Nosotros tratamos bajo la denominación de “fenomenología” a aquellos pensadores que tenían una relación muy estrecha con el movimiento fenomenológico sobre todo colaboradores del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* (Anales para filosofía e investigación fenomenológica) de 1913-1930: E. Husserl, M. Heidegger, M. Scheler, M. Merleau-Ponty y P. Ricoeur.

LA FENOMENOLOGÍA DE HUSSERL

Justamente en el año 1900 aparece el primer tomo de *Logische Untersuchungen* (**Investigaciones lógicas**) de Edmund Husserl (1859-1938), obra que iría a determinar gran parte de la vida filosófica del siglo XX. El movimiento fenomenológico tiene su partida de nacimiento en el mismo inicio de nuestro siglo.

VIDA Y ESCRITOS

Husserl nació en Prossnitz (Moravia) y estudió en Leipzig, Berlín y Viena, primero matemáticas y física; después se consagró a la Filosofía. A partir de 1886, era profesor de filosofía en Halle, pero por la publicación de *Logische Untersuchungen* (Investigaciones lógicas) en 1900/01 llegó a ocupar una cátedra en Göttingen. Se formó un círculo exquisito de discípulos, entre los cuales destacan M. Geiger, A. Reinach, M. Scheler, H. Conrad-Martius, E. Stein, W. Schapp, A. Koyré y R. Ingarden.

Cuando en 1913 aparece *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (**Ideas para una fenomenología pura y filosofía fenomenológica**), sus alumnos no le siguieron en la transformación del método fenomenológico a una filosofía trascendental.

Husserl sufrió una crisis, también por la Primera Guerra Mundial, se trasladó a Friburgo de Brisgovia, donde ocupó la cátedra de filosofía desde 1916 hasta su jubilación en 1928. Entre sus alumnos destacaron O. Becker, L. Landgrebe, E. Fink y, el más famoso, Martín Heidegger. En 1929 publicó *Formale und transzendental-logik* (Lógica formal y trascendental), en 1931 las *Méditations cartésiennes* (Meditaciones cartesianas), y en 1936 *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendental-Phänomenologie* (La crisis de las ciencias europeas y la filosofía trascendental). Antes de la Segunda Guerra Mundial, los manuscritos del judío Husserl fueron salvados y editados en el Husserl-Archiv de Lovaina (unos 30 volúmenes hasta la fecha).

EL PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

En cierto sentido, Husserl empezó sus reflexiones filosóficas como Descartes hace tres siglos. Partiendo de las matemáticas, se preocupó por la certeza de las ciencias, pretendió recuperar la fama de la filosofía, elevándola a la dignidad de **“ciencia estricta”**. Aunque en su primera obra *Philosophie der Arithmetik* (Filosofía de la aritmética) de 1891 todavía adoptó el psicologismo, muy pronto lo iba a rechazar como fuente de tendencias relativistas y subjetivistas en las ciencias. El psicologismo, sostenido por Hume y Mill, comprende la psicología como una meta-teoría de la lógica, las normas lógicas que rigen por cualquier pensar recto, se apoyan en los **procesos psíquicos**, y por lo tanto son empíricas. En las Investigaciones lógicas, Husserl rechaza el psicologismo como relativismo y afirma la **independencia de la lógica**, porque contiene verdades necesarias puramente ideales.

Para superar los antagonismos filosóficos existentes entre idealismo y materialismo, Husserl se dedica a la investigación de la conciencia. Esta siempre contiene dos momentos: **actos anímicos y objetos a los que se refieren estos**. La conciencia es un complejo de datos psíquicos y experiencias que tienen como objeto el significado o lo entendido. El acto anímico del pensar y percibir, que Husserl llama **noesis**, se define por lo pensado y percibido, el **noema**: el “fenómeno”. Para conocer entonces la naturaleza de la conciencia, es necesario un estudio detenido de los “fenómenos”, o sea, una “fenomenología”. Husserl afirma la **intencionalidad de la conciencia**: los actos siempre se refieren a “algo” como objeto. La correlación entre noesis y noema es el rasgo fundamental de lo psíquico, cada acto se refiere a un objeto. Con este enfoque, Husserl pretende evitar las discusiones eternas sobre la naturaleza de la última realidad. Lo primero y fundamental es el **fenómeno**, pero como parte correlativa de una actividad consciente.

EL MÉTODO FENOMENOLÓGICO

Husserl sigue hasta cierto punto el método de la duda universal de Descartes, pero sin llegar a la conclusión de la existencia de una substancia espiritual. Más bien aplica, en forma progresiva, **tres reducciones** para llegar a un fundamento seguro e indudable. La consigna de Husserl, el “retorno a las mismas cosas”, pretende aplicar el método fenomenológico de describir los fenómenos “tales como se nos presentan”, independientemente de su naturaleza ontológica.

En la reducción fenomenológica, Husserl se abstiene de un juicio existencial. Refiriéndose al método de los escépticos griegos, llama esta reducción una **epokhé**, o sea: una puesta entre paréntesis de la cuestión de la existencia o no-existencia del fenómeno. Esta reducción abre el camino a una investigación sin prejuicios existenciales de todo tipo de fenómenos u “objetos” (cosas mismas). El residuo que queda después de haber aplicado esta reducción, es la vida intencional de la conciencia, la correlación entre el acto noético y el objeto noemático.

En un segundo momento, hay que realizar la **reducción eidética** mediante el método de variación del planteamiento. Un fenómeno puede ser considerado como conteniendo una “esencia” (eidos). La “visión de la esencia” (Wesensschau) es capaz de constituir las distintas formas fundamentales de la correlación noético- noemática de la conciencia. **Variando los aspectos accidentales en un fenómeno, la conciencia es capaz de captarlo “general” o el mismo eidos del fenómeno (no del ente como Aristóteles)**. La reducción eidética da lugar a **ontologías regionales** de acuerdo al tipo de “esencia” que se capta (entes materiales, ideales, imaginarios, psíquicos, etc.).

En un tercer momento, Husserl aplica la **reducción trascendental**. Aquí sus discípulos se alejaron de su maestro; porque este paso significa la afirmación abierta de una posición idealista. En la epokhé, la existencia de los fenómenos sólo fue “puesta entre paréntesis”; por la reducción trascendental, esta misma existencia es concebida como producto de la “constitución trascendental” por parte de la conciencia. **Lo que al sujeto se le presenta como “realidad” sólida**

EPOKHÉ (en griego ἔποχή, de epekho, detenerse, suspender) Término que el escepticismo griego aplica a la decisión de suspender el juicio cuando se halla ante opiniones de igual valor (isostheneia ton logon). La palabra epokhé, proviene de los estoicos.

En la filosofía contemporánea, **Edmund Husserl** utiliza este término para designar un recurso de su método fenomenológico, mediante el cual pone entre paréntesis el mundo objetivo y establece contacto, por así decir, con su propio yo o cogito. Esta epokhé o esta puesta entre paréntesis del mundo no nos enfrenta a una pura nada ni es expresión de un escepticismo, pero mediante ella nos apropiamos de nuestras propias vivencias y del universo de los fenómenos, en el sentido fenomenológico (**ver texto**). De esta manera la epokhé aparece como el método radical y fundamental por el que el yo se capta propiamente como yo.

Edmund Husserl: la epokhé fenomenológica

Esta epokhé fenomenológica o esta puesta entre paréntesis del mundo objetivo, no nos enfrenta, por tanto, con una nada. Más bien, aquello de lo que nos apropiamos precisamente por este medio o, dicho más claramente, lo que yo, el que medita, me apropio por tal medio, es mi propia vida pura con todas sus vivencias puras y la totalidad de sus menciones puras, el universo de los fenómenos en el sentido de la fenomenología. La epokhé es, así también puede decirse, el método radical y universal por medio del cual yo me capto puramente como yo, y con mi propia vida pura de conciencia en la cual y por la cual es para mí el entero mundo objetivo y tal como él es precisamente para mí.

Meditaciones cartesianas, §8, Ediciones Paulinas, Madrid 1979, p.58.

e incuestionable, es en realidad producto de su constitución. La realidad extra-mental es algo constituido por una subjetividad trascendental (yo trascendental). De esta posición surgen tres problemas: el problema del mundo exterior, de la inter-subjetividad y de la conciencia natural.

LA ONTOLOGÍA FUNDAMENTAL DE HEIDEGGER

La fenomenología toma con Heidegger un rumbo ontológico y se aleja de la rigidez científica de Husserl. La filosofía de Heidegger es un pensamiento sumamente **enigmático**, pero a la vez de una trascendencia incuestionable para la vida intelectual del siglo XX.

VIDA Y ESCRITOS

Martin Heidegger (1889-1976) nació en Messkirch en la Selva Negra, en el sur de Alemania; esta región siempre sería el trasfondo “ambiental” de la filosofía heideggeriana. Heidegger suspende su preparación para el sacerdocio en Friburgo de Brisgovia y pasa a la filosofía. En 1915, fue promovido a profesor, bajo la dirección de Heinrich Rickert. A partir de 1919, Heidegger era ayudante de Husserl, la relación inicial amistosa se convierte más tarde en rivalidad y hasta enemistad, sobre todo, a raíz del acercamiento de Heidegger al nacionalsocialismo. En 1923, Heidegger asume una cátedra en Marburgo, y en 1928 ocupa como sucesor de Husserl la cátedra en Friburgo. Un año antes, publicó su obra famosa ***Sein und Zeit*** (Ser y tiempo).

Con esta obra, que nunca fue concluida, Heidegger se hizo famoso, tanto por su estilo como por la radicalidad del cuestionamiento. Entre 1933 y 1934, Heidegger era rector de la Universidad de Friburgo, dentro de la línea del nacionalsocialismo. Existe una gran controversia sobre la medida en que Heidegger tenía simpatías con la ideología nazi, en sus obras se pueden encontrar tendencias a ciertos rasgos del nazismo (la importancia del “suelo”, la insistencia en el “destino” del ser como históricamente inevitable). A partir de 1930, el pensamiento de Heidegger toma otro rumbo, se habla de una “vuelta” (Kehre), de un punto de vista existencialista otro netamente ontológico. Fruto de su pensamiento maduro y tardío son las obras ***Brief über den Humanismus*** (Carta sobre el humanismo) de 1947 (después del fin de la Segunda Guerra Mundial), ***Holzwegw*** (Senderos forestales) de 1950, ***Washeisst Denken?*** (¿Qué significa o manda pensar?), y ***Nietzsche*** de 1961. No es fácil entender los escritos de Heidegger, y resulta prácticamente imposible traducirlos, porque es un maestro del juego de palabras y de la explicación etimológica. En este sentido, Heidegger ha creado su propio lenguaje filosófico que tiene significados *sui generis*. Heidegger es un filósofo muy controvertido, pero también extraordinariamente famoso.

EL PROBLEMA DEL SER

En su obra principal *Sein und Zeit* (Ser y tiempo) de 1927, Heidegger intenta convertir la fenomenología en ontología, muy a disgusto de su maestro Husserl. Según Heidegger, prácticamente toda la filosofía occidental **ha olvidado el ser** (*Seinsvergessenheit*) y se ha sumergido en el estudio de los seres o entes. La ontología clásica no es ontológica, sino óptica u ontoteológica; estudia la realidad desde el ente particular o el ente supremo, pero no desde el mismo **Ser**. Heidegger quiere plantear de nuevo la pregunta por el significado del ser.

En primer lugar, el ser nunca es un **“ente”**, es decir, algo que está dado como objeto del estudio científico. Hay que hacer bien claramente la distinción entre ser y ente (la “diferencia ontológica”). En segundo lugar, existe ya siempre una cierta “comprensión del ser (**Seinsverständnis**) que depende mucho de las circunstancias históricas y existenciales. En tercer lugar, hay un ente que tiene una posición excepcional con respecto a esta comprensión del ser: el ser humano, o el **Dasein** (el ser-aquí-y-ahora).

El problema del ser sólo puede ser resuelto a través de un **análisis del Dasein** como condición de la posibilidad de un “pre-entendido” de lo que significa el ser. La obra *Sein und Zeit* (sólo fue publicado el primer volumen) es ante todo un **análisis fenomenológico** de la existencia humana y de sus características principales (los “existenciales”). Esta es la razón de que Heidegger a veces fue interpretado como “existencialista”. Aunque es cierto que su pensamiento tiene muchos

ENTE (del latín *ens, entis*, participio presente del verbo *esse, ser o existir*) Históricamente, la manera como Boecio tradujo el $\tau\omicron\lambda\upsilon$, *to on*, lo real, del verbo, $\epsilon\iota\acute{\nu}\alpha\iota$, *éinai*, ser, de la época clásica griega; anteriormente, *to on* se traducía como **quod est, lo que es**, y hasta como *existens, lo existente*. Posteriormente **se distingue entre «ente» (ens) y «ser» (esse)**, si bien el sentido de cada término depende de la corriente filosófica de que se trate, incluso dentro de la misma escolástica. Para Tomás de Aquino, por ejemplo, *ente* es «lo que es» (*quod est*), mientras que *ser* (*esse*) se refiere a que algo es. Que algo es, en la mente de Tomás de Aquino, quiere decir que existe porque ha sido creado: *ser* no es más que el «acto de ser», la existencia participada, mientras que Dios es la plenitud de ser, o el *ipsum esse subsistens*, el mismo Acto de ser.

Según Heidegger, la tradición occidental se ha interesado más por el «ente» (*to on*) -las cosas en cuanto son- que por el «ser» -la comprensión de la existencia-; por esto afirma que la filosofía, basada en la distinción entre «ser» y «ente», a la que da el nombre de *diferencia ontológica*, busca la comprensión del «ser del ente»; al «ser» llama *das Sein* y al «ente» *Seiendes*: el ser está en todos los entes, pero no se identifica plenamente con ninguno de ellos (ver cita).

Diccionario de filosofía en CD-ROM. Copyright © 1996. Empresa Editorial Herder S.A., Barcelona.

Heidegger recuerda a este propósito un pasaje del *Sofista*, de Platón, en el que se enfrenta con todos los físicos anteriores a él y coetáneos suyos, que dicen que el ser es lo caliente o lo frío, o lo húmedo o lo seco. Platón les reprocha el que con ello confunden el ser (*éinai*) con «lo que» es en cada caso. Lo cálido «es», pero «es» no es lo cálido, porque también lo frío «es». Hablan del ser como si fuera una de las cosas que son. Por esto, añade Platón, parece que están contando un mito, el mito del ser. El ser es algo distinto de la esencia. La esencia es el ente, pero no es el ser. Esta diferencia entre el ser y el ente es lo que Heidegger llama **diferencia ontológica**.

X. Zubiri, *Cinco lecciones de filosofía*, Alianza, Madrid 1980, p. 261-262.

aspectos “existencialistas”, su primera preocupación más bien es el análisis del ser, es decir, una fenomenología ontológica.

EL DASEIN

La metafísica tradicional siempre ha considerado el ser como un presente objetivo, como un *Vorhanden-sein* (disponibilidad). Heidegger dice más bien que todo ser, antes de

Término alemán, que Martin Heidegger utiliza como concepto fundamental en Ser y tiempo (1927), y que se traduce como «existencia», «realidad humana» o, más comúnmente, en castellano como «ser ahí».

aparecer como objeto teórico de investigación y observación, siempre es un **ser que está a la mano** (*Zuhandensein*) del hombre. Así el carácter verdadero del ser y del tiempo sólo se revela a través del *Dasein*, del ser humano. El hombre no es simplemente *vorhanden* (disponible como objeto), sino se proyecta al futuro y se halla arrojado a una determinada situación. Esta dialéctica entre futuro (proyecto) y pasado (ser arrojado) revela la dimensión más profunda del ser: el ser siempre ya es **temporal**, y en el caso del hombre se

vuelve histórico.

Además, el *Dasein* es un **ser-en-el-mundo** (*Inder-weltsein*) y un **ser-con-otros** (*Mitsein*). Estos dos aspectos de la existencia humana -como “existenciales”- son la base para otras características del ser humano. En primer lugar, el hombre no puede “fundarse” a sí mismo, sino que siempre ya se halla en “situaciones dadas”. En segundo lugar, el hombre es un proyecto abierto y tiene que desenvolverse en el “mundo” para **existir** y no solamente “ser”. Heidegger distingue dos modos fundamentales del hombre (que nos hacen recordar de Kierkegaard): el modo de **autenticidad** (***Eigentlichkeit***), en el cual la reconoce su responsabilidad y *asume el peso de su existencia, proyectándose hacia la muerte*. Heidegger habla de la “conciencia existencial” que nos hace recordar nuestro propio **ser auténtico**, tenemos que enfrentar el temor ante la posibilidad de la nada. El otro modo mucho más frecuente es el modo de la **inautenticidad** (***Uneigentlichkeit***), en el cual la persona “huye” de sí mismo y no asume la responsabilidad. Es el modo de existir como “uno” (Man): “uno hace”, “uno piensa”, “uno vive”. La persona en el modo inauténtico tiene tanto miedo a la mismidad (“yo”), como al poder-no-ser (muerte).

Heidegger desarrolla todo un análisis de la muerte como la última posibilidad de existir. La vida es desde el nacimiento un ser-hacia-la-muerte; la finitud nos llama a ser auténticos y a realizar el proyecto propio de cada uno. En este sentido, el *Dasein* es en el fondo “**preocupación**” (*sorge*), tanto por su propia existencia, como por la existencia del otro (*Fürsorge*). Como tal, la existencia humana siempre es temporal en un sentido no-objetivo; la existencia se “historiza” (*zeitigen*). Esta temporalidad es para Heidegger el trasfondo para la “comprensión del ser” por el hombre, como también para el olvido del mismo que constata en la época moderna.

LA “VUELTA”

A partir de 1930, Heidegger abandona el enfoque existencial y propone una “metafísica después del fin de la metafísica”. La metafísica occidental siempre ha interpretado el ente en el horizonte del ser como presencia permanente. Heidegger pretende ir más allá de este enfoque, en un “paso atrás” a los presocráticos y las profecías de Hölderlin. La etimología nos puede revelar mucho sobre el significado original de los conceptos, así empieza una época en el pensamiento de Heidegger, en la cual plantea una “filosofía etimológica”.

En primer lugar enuncia una **crítica aguda al espíritu tecnomórfico** de la vida moderna. La técnica ha reemplazado a la religión y se ha convertido en la única religión, en la técnica, el ser se revela como Gestell (marco, lo que está colocado). Pero así la verdad del ser se oscurece, urge entonces una revelación de la verdad del ser, de acuerdo al significado etimológico de “verdad” (**aletheia** significa: “desvelamiento”). Pero ya no es la existencia humana que sería capaz para tal acontecimiento, sino que hay que esperar con apertura el destino del ser (Seinsgeschick). El hombre es el “cuidante del ser”, y el lenguaje es la “casa del ser”; lo que podemos hacer entonces es ser disponible ante este “destino” del ser. Vemos que el hombre ya no es protagonista del desvelamiento de la verdad, sino un “cuidante” de un ser anónimo y fatal que acontece.

LA FENOMENOLOGÍA DE VALORES DE SCHELER

Max Scheler (1874-1928) pertenece a la primera generación de fenomenólogos, contemporáneo con Husserl. Scheler nació en Munich de una familia de confesión mixta (judía y protestante); estudió psicología, medicina, sociología y filosofía. En 1889, recibe el bautismo católico; hasta en los últimos años, cuando adopta una visión panteísta del mundo, mantendrá un fundamento católico de la filosofía. Desde 1907, Scheler colaboró en el círculo fenomenológico de Munich y Göttingen, una corriente disidente de la husserliana. Después de la guerra fue profesor de filosofía y sociología en Colonia. Era un impulsor de la renovación católica de la época, *Juan Pablo II dedicó su tesis de doctorado a Scheler.*

Scheler fue inspirado sobre todo por Eucken, Dilthey, Husserl y la filosofía vitalista (Bergson, Nietzsche), pero se distanció de Husserl en el rechazo del idealismo trascendental. Para él, **la fenomenología era sobre todo el arte de describir los fenómenos vitales, en especial los valores y sentimientos.** Aplicó la *epokhé* en la línea de la distinción entre existencia (Dasein) y esencia (Sosein), para una metafísica. En 1913, aparece su obra ética **Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wer-tethik** (El formalismo en la ética y la ética material de valores); en el mismo año también fue publicado **Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle von Liebe und Hass** (Acerca de la fenomenología y teoría de los sentimientos de simpatía de amor y odio). En 1921, aparece **Vom Ewigen im Menschen** (De lo eterno en el hombre), y en 1927, **Die Stellung des Menschen im Kosmos** (La posición del hombre en el cosmos). En 1926 fue publicada la obra sociológica **Die Wissensformen und die Gesellschaft** (Las formas de conocimiento

y la sociedad). Scheler no sólo es el iniciador de la **antropología moderna**, sino también de la **sociología del conocimiento**.

Scheler aplica el método fenomenológico a la ética y a las emociones y sentimientos. **Combate tanto el formalismo kantiano, como los tipos de éticas que identifican el “bien” con un objeto específico, como la felicidad**, el Estado o la utilidad. Frente a Kant pretende reivindicar una ética material, un contenido real de los valores. Pero a la vez está de acuerdo con la aprioridad de la ética, porque los valores no dependen del sujeto empírico, sino son esencias axiomáticas a priori, que pueden ser conocidas mediante la **“intuición eidética”**. Scheler insiste en que los valores no son alcanzables por el puro entendimiento, sino más bien por la vida emocional. **Rechaza la dicotomía entre razón y sensibilidad** y adopta una actitud irracional en el sentido de que la actitud originaria frente al mundo es la actitud emocional.

Los sentimientos nos hacen presentes los valores y el orden de una jerarquía axiológica. Para llegar a una ética material de los valores, Scheler aplica el método fenomenológico de Husserl, inclusive la reducción eidética y la intuición eidética. La **jerarquía axiológica** (de axios: “valor” comprende cuatro niveles de valores, cada uno tanto positivos como negativos).

Jerarquía axiológica de Scheler

Desde los inferiores hasta los superiores:

1. Los valores sensoriales como lo agradable y lo desagradable.
2. Los valores vitales como lo noble y lo vulgar.
3. Los valores espirituales como lo bello y feo, lo justo e injusto, y los valores cognoscitivos.
4. Los valores religiosos de lo sagrado y profano.

A estos niveles axiomáticos corresponden distintos tipos de sociedades.

En el hombre, se abren paso los valores espirituales y religiosos. Scheler emprende un proyecto de una antropología filosófica cuya introducción fue publicada como **“La posición del hombre en el cosmos”**. El hombre es un ser que se trasciende a sí mismo, porque tiene una tendencia inherente a lo divino. Es un intermedio cósmico, dotado de un cuerpo propio que mira intencionalmente a Dios. Esta característica es la que hace del hombre una persona, un centro de todos los actos, un individuo absoluto que es singular. Cada persona es una vocación, un microcosmos que se realiza a su manera, contribuyendo a la realización cósmica. **El personalismo ético** de

Scheler considera con Pascal, San Agustín y Nietzsche, que **el amor es el acto fundamental del espíritu, y no el entendimiento**. La persona constituye un fin en sí mismo; la esencia singular de la persona es lo que es bueno para mí. Pero este bien personal tiene un alcance cósmico y universal, porque se funda en la solidaridad esencial entre las personas, que es co-responsabilidad.

El amor nos lleva al verdadero conocimiento de la esencia del otro. Dios es la “persona de personas” que garantiza la unidad del mundo y la mutua comprensibilidad de las personas. En lo sagrado, las vocaciones personales, tal como el amor las revela, convergen en lo absoluto.

LA FENOMENOLOGÍA DEL CUERPO-SUJETO DE MERLEAU-PONTY

La fenomenología pasó a Francia mediante unas conferencias que dio Husserl en 1930 en la Sorbona, traducidas por Lévinas y publicadas como **Méditations cartésiennes** (Meditaciones cartesianas). Uno de los principales fenomenólogos franceses era **Maurice Merleau-Ponty** (1908-1961) quien era profesor en el famoso College de France de 1951-1961. En 1945 fundó, junto con Sartre, la revista *Les Temps modernes*. En 1942, fue publicado **La structure du comportement** (La estructura de la conducta), y en 1945 la **Phénoménologie de la perception** (Fenomenología de la percepción). En 1948 aparece **Sens et non sens** (Sentido y sin-sentido), y postúamente fue editado en 1964 **Le visible et le invisible** (Lo visible y lo invisible). Hasta 1955, Merleau-Ponty mostró una gran simpatía por el comunismo.

Merleau-Ponty se enfrentó con dos frentes: el materialismo reduccionista por un lado, y el idealismo (o criticismo) por otro. A la vez rechazó la solución dualista del problema de la relación entre cuerpo y espíritu; intentó desarrollar una antropología no dualista y no-reduccionista. El concepto básico para Merleau-Ponty es el **“cuerpo-sujeto”** (corps-sujet) que afirma desde el inicio la unidad básica de las dimensiones mentales y corporales. El cuerpo humano es él mismo un sujeto que está en diálogo permanente con el mundo y las demás personas. **El cuerpo no es lo opuesto al espíritu**, sino comprende éste; es una realidad material y espiritual al mismo tiempo. Las actividades mentales (conocimiento, razón) presuponen ya un cuerpo-sujeto. **En el nivel pre-consciente, el cuerpo ya es sujeto.**

Como manifestación ejemplar de este concepto básico, Merleau-Ponty somete la **percepción** a un análisis fenomenológico. **La percepción es el modo de existencia del cuerpo-sujeto, el diálogo entre el cuerpo-sujeto y su mundo es presupuesto por la conciencia.**

El cuerpo no es una máquina que funciona por reacción a estímulos externos, como lo afirma el behaviorismo. El comportamiento perceptual establece una relación dialéctica entre el cuerpo-sujeto y su entorno, y así aparece **“el mundo”**. Se trata de un **“sujeto encarnado”**, envuelto o implicado en el mundo. El cuerpo objetivo de las ciencias sólo es una imagen empobrecida o una abstracción del cuerpo fenoménico o cuerpo-sujeto.

Merleau-Ponty presta especial atención a la relación entre **pensamiento y lenguaje**, éstos son dos aspectos de una misma realidad. No hay pensamiento sin lengua, pero tampoco lenguaje sin pensamiento. La **“palabra hablante” es manifestación del cuerpo-sujeto**, y en la “palabra hablada” se manifiesta el aspecto social del sujeto. El pensamiento siempre es anclado en el cuerpo sujeto. Según Merleau-Ponty, la **libertad nunca es absoluta** (en contra de Sartre), sino siempre **“situada” y condicionada**. En sus últimos años, Merleau-Ponty desarrolla una ontología sin metafísica; el Ser es la dimensión invisible de lo visible, el fundamento común de sujeto y objeto, la “carne del mundo” (*chair du monde*).

LA FILOSOFÍA EXISTENCIAL Y DIALÓGICA

INTRODUCCIÓN

Al mismo tiempo que la Filosofía Analítica, pero sobre todo en Alemania y Francia, se desarrolló una corriente filosófica muy distinta y hasta diametralmente opuesta. La filosofía existencial y dialógica realiza en cierto sentido un **giro antropológico** como lo había practicado Sócrates en la antigüedad o Kant en la época moderna. En el centro de la atención no está el conocimiento y la ciencia (como en el pensamiento analítico y fenomenológico), sino la **existencia humana** y sus **relaciones interpersonales**.

Aunque la filosofía existencial es muy distinta de la filosofía dialógica, sin embargo, tienen mucho en común. En primer lugar se oponen al **esencialismo** que pretende identificar *a priori* una “esencia” humana eterna y abstracta. **El hombre no es algo que “es”** como una cosa, **sino que “deviene”** y se realiza mediante una serie de relaciones y actitudes. En segundo lugar, se trata de un pensamiento que descubre la perspectiva vital y mundana referida a la **libertad individual**. Es cierto que la filosofía existencial la enfoca desde el “yo”, mientras que el pensamiento dialógico la interpreta desde el punto de vista del “tú”. En tercer lugar podemos constatar una cierta **distancia a la ciencia**, la interpretación científica es considerada más bien como un distanciamiento de la verdadera problemática del ser humano. En el caso de la filosofía dialógica, hay que mencionar la inspiración en la **tradición bíblica**.

La filosofía existencial tiene su punto de partida en **Kierkegaard**, pero se desarrolla en direcciones muy distintas según el enfoque. La **filosofía existencial teísta o cristiana** está abierta a la trascendencia y ve la finitud de la existencia como un paso hacia lo absoluto (Jaspers y Marcel). Mientras el **existencialismo** es un pensamiento básicamente ateo y considera la **existencia humana como algo absurdo o heroico**, limitándose a la finitud absoluta de la existencia (Sartre, Camus). Aunque también **Heidegger** normalmente es considerado como “existencialista”, su primera preocupación es el Ser y su análisis fenomenológico. El análisis del *Dasein* (ser humano) sólo tiene un lugar importante en su pensamiento, porque es el lugar del advenimiento del Ser y de su interpretación.

El pensamiento **dialógico** es la manifestación predominante de una inteligencia judía (aparte del pensamiento dialéctico-neomarxista). Está inspirado fuertemente en la estructura dialógica de la Biblia hebrea. Entre sus representantes podemos mencionar a Martin Buber, Franz Rosenzweig y Emmanuel Lévinas.

LA FILOSOFÍA EXISTENCIAL

El pensamiento existencial se inicia después de la Primera Guerra Mundial, a raíz de las experiencias personales y de la necesidad de dar respuestas frente al drama humano. Su inspiración principal es la filosofía de **Kierkegaard**, y su preocupación es la superación del dualismo antitético entre razón y vida.

 EL EXISTENCIALISMO DE SARTRE

Jean-Paul Sartre (1905-1980) es el representante principal del existencialismo francés y muy famoso por sus numerosas obras teatrales y novelísticas. Era el “gurú” para los jóvenes del movimiento de mayo de 1968, cuando el existencialismo todavía estaba de moda entre los intelectuales. Sartre nació en París, donde hizo sus estudios superiores, se empeñó como profesor de filosofía en diferentes liceos. Entre 1933 y 1935 se especializó en Berlín y Friburgo, donde entró en contacto con el movimiento fenomenológico, en especial con Heidegger. Durante la guerra participó activamente en la resistencia y llevó un año en la cárcel. Nunca ocupó una cátedra universitaria. Desde 1945, Sartre vive por completo de la pluma, sin ninguna ocupación fija y sin familia, le acompaña su compañera y filósofa Simone de Beauvoir. Sartre rechazó el Premio Nobel de Literatura. Junto con Merleau-Ponty, fundó en 1945 la revista *Temps Modernes*.

En la evolución filosófica de Sartre hay dos etapas: una primera (hasta 1960), está caracterizada por el existencialismo, mientras que la segunda está bajo un acercamiento al marxismo. De la primera fase resultan muchas obras literarias, en las que Sartre pretende explicar su pensamiento filosófico. Por ejemplo *La nausée* (La náusea) de 1938 y la trilogía *Les chemins de la liberté* (Los caminos de la libertad) de 1945. Entre las obras filosóficas hay que mencionar *L'imaginaire: Psychologie phénoménologique de l'imagination* (Lo imaginario: psicología fenomenológica de la imaginación) de 1946, y la obra principal *L'être et le néant* (El ser y la nada) de 1943. También vale mencionar el escrito popular *L'existencialisme est un humanisme* (El existencialismo es un humanismo) de 1946. De la segunda fase destaca *Critique de la raison dialectique* (Crítica de la razón dialéctica) de 1960.

El pensamiento de Sartre está fuertemente influenciado por Descartes, Hegel, Husserl y Heidegger; es un pensador fenomenológico, aunque su centro de gravitación es el **hombre y su existencia**. Sartre empieza su obra “El ser y la nada” con un análisis fenomenológico de la conciencia prerreflexiva como dato básico. Cada conciencia es intencional (Husserl), es decir, es una posición de un objeto **trascendente**, más allá de la misma conciencia. Sartre no comparte la *epokhé* husserliana y su idealismo trascendental, sino más bien enfatiza la ruptura básica entre el objeto de la conciencia que es **trascendente y existente**, y la misma conciencia que “no es”, sino que “actúa”. El yo y el mundo surgen en correlación, pero el yo es algo derivado y fugaz.

Esta contraposición de la conciencia y de su objeto le lleva a Sartre a afirmar (usando la terminología de Hegel) la naturaleza ontológica diametralmente opuesta del objeto trascendente y de la conciencia immanente. El objeto es el **ser-en-sí** (l' en-soi), que es opaco, macizo y totalmente indiferenciado. El ser objetivo “es” simplemente, gratuito, contingente y “de más” (*de trop*). Recién la conciencia, mediante un acto de “negación”, diferenciación y conceptualización viste el ser con significado. Por eso, la conciencia es el **ser-para-sí** (*le poursoi*), es aquello que introduce en el ser la negación o nihilización; en el fondo, la conciencia es pura indeterminación, es “no-ser” o “nada” (*néant*). Su actividad es la “nihilización”, intencionando un cierto objeto (p.ej. una mesa), “nihiliza” o “niega” todos los demás objetos.

Así Sartre llega a describir la **existencia humana** como el ser por el que la nada viene al mundo. La conciencia surge de una fisura o grieta que se produce en el ser, de un rompimiento cuyo resultado es la distancia esencial de la conciencia. La indeterminación

total de la conciencia significa que el hombre (el para-sí) es esencialmente **libre e indeterminado**. Esta condición existencial del hombre expresa Sartre con el lema anti-esencialista *L'existence précède l'essence* (La existencia precede a la esencia): el hombre primero existe, y después crea su propia esencia. Sartre niega una naturaleza humana fija, salvo la **libertad ilimitada y absoluta**. El hombre es “condenado” a ser libre, lo que lleva consigo una responsabilidad absoluta que produce **angustia**.

Cada hombre tiene un **proyecto original** que se revela en los proyectos particulares, lo que consideramos como “obstáculos” u “obligación”, en el fondo son consecuencias de este proyecto primordial. Pero el hombre tiende a autoengañarse y huir de su libertad, delegando su responsabilidad a otros, al destino o hasta a Dios. Esto llama Sartre la **mala fe** (*mauvaise foi*), la vida en plena inautenticidad. En especial, el hombre aspira al proyecto ideal de llegar a ser el en-y-para-sí (conciencia y ser), lo cual es Dios; el ser humano es en el fondo “deseo-de-ser-Dios”. Pero es una **pasión inútil**, porque el mismo concepto de Dios” es contradictorio (ser y nada a la vez). Sartre afirma con toda claridad el **ateísmo** como la única posición compatible con el existencialismo: si el hombre existe como libertad, Dios no puede existir; y, si Dios existe, el hombre no puede existir.

Yo me doy cuenta del otro como de un sujeto consciente y libre a través de su **mirada** (*regard*), con la que me convierte a mí en un objeto para otro. Como la libertad es la condición básica del ser humano, la esencia de las relaciones entre conciencias no es el *Mitsein* (ser-juntos) de Heidegger, sino el **conflicto**. Yo puedo o bien hacer del otro un objeto (dominación), o bien dejar que el otro me objetive a mí mismo (sujeción); el amor como algo permanente es imposible. El mismo Sartre trató de vivir lo imposible mediante relación *sui generis* con **Simone de Beauvoir**, una filósofa existencialista y feminista.

EL PERSONALISMO

PLANTEAMIENTO Y CARACTERÍSTICAS.

Es toda aquella doctrina que mantiene el primado ontológico, ético y social de la persona. Más que de un sistema claramente delimitado, se trata de una concepción de contornos poco delineados y que engloba bajo sí posturas filosóficas de tendencia muy diversa con el denominador común de la exaltación de la dignidad de la persona. El término personalismo, creado por Paul Janet en su *Histoire de la philosophie*.

Características fundamentales del personalismo son:

- 1) Primacía de la persona en el orden óntico; todo el dinamismo del ser culmina en la personalización, de tal modo que, como señala **E. Mounier**, para el personalismo es la **persona la realidad central del universo**; los demás seres impersonales se presentan como un retroceso de la naturaleza en este proceso de personalización; lo impersonal, la cosa, pierde su autonomía óntica, adquiriendo únicamente sentido en cuanto está al servicio de la persona.
- 2) Como consecuencia, el personalismo se opone a toda doctrina que disminuye el valor óntico de la persona, ya por reducirla a «uno más»

entre los seres de la naturaleza -caso de las diversas formas de materialismo- ya por considerarla como una mera epifanía de un principio superior -caso del idealismo absoluto-. En este sentido ha dicho B. P. Bowne que **el personalismo niega cualquier tipo de impersonalización de la persona**, «sea en la forma inferior del mecanicismo materialista, sea en la forma abstracta de las concepciones idealistas» (Personalism, Boston 1908, 263); no hay que olvidar que, al menos en Estados Unidos, el personalismo nació como reacción frente al idealismo de J. Royce, de orientación hegeliana. Por su parte Renouvier insiste en que el personalismo tiene como impronta determinante **el ser una concepción en la que la persona es una entidad consciente, libre y autónoma, que no puede deducirse en modo alguno de ningún otro principio o sustancia última y fundamental.**

- 3) Esta primacía óptica de la persona se despliega en un abanico de posibilidades éticas, socio-políticas y pedagógicas. Éticamente, la dignidad de la persona se cifra en que es la única que tiene capacidad para realizar los valores; el valor sólo es tal por y en relación con la persona, que puede, en su dinamismo, dar concreción al reino a priori de los valores. En este **exclusivismo axiológico de la persona frente a la cosa** radica, según L. W. Stern, la excelencia de la primera, constituida por la dignidad, frente a la segunda, que se expresa en el precio.
- 4) En la esfera socio-política el personalismo se opone tanto al colectivismo o comunismo como al individualismo. **La persona no es un medio para la sociedad**, sino que ésta tiene su finalidad en la persona; de ahí su oposición a toda sustancialización de la colectividad, propia de los sistemas colectivistas y totalitaristas. Pero también se opone el personalismo al individualismo, en cuanto éste lleva consigo una atomización de la sociedad y en el que las relaciones interpersonales quedan reducidas a relaciones de apartamiento y de defensa; **la persona es esencialmente solidaridad y autorrelación**; el individuo es una entidad cerrada, la persona es una unidad abierta a los demás; la personalización implica la interpersonalización, pues, como dice M. Nédoncelle, «el amor personal tiene originariamente un núcleo interpersonal» (La réciprocité des conscients. Essai sur la nature de la personne, París 1942, 16). El personalismo insistirá en la **comunicabilidad de la persona**, comunicabilidad que, para ser tal, tiene que estar basada en el **amor**, gracias al cual el otro deja de ser, en expresión de G. Marcel, un él, para hacerse un tú, es decir, pasa de ser considerado como cosa u objeto a ser considerado como otra persona con la que se establece una verdadera e íntima relación, una simpatía -en el sentido que Scheler ha dado a la palabra- que permite, manteniendo la autonomía de las diferentes personas, su mutua compenetración y comprensión.

- 5) Pedagógicamente, el personalismo centra toda la actividad educativa en el armónico desenvolvimiento de la personalidad; el fin de la actividad educativa no radica en el mero perfeccionamiento de la inteligencia o en la estricta capacitación técnica, sino en actualizar el proceso de personalización, en hacer del individuo una persona; de ahí la oposición del personalismo a la «escuela de masas» y a la noción de «escolar medio», en las que la persona queda reducida a pura unidad numérica y abstracta con pérdida de las particularidades concretas y contingentes que constituyen el núcleo fundamental de la propia personalidad (L. Stefanini, Personalismo educativo, Roma-Milán 1955).

REPRESENTANTES.

Históricamente, y en cuanto al proceso de desenvolvimiento del personalismo, hay que distinguir entre el personalismo en sentido lato, es decir, aquellas corrientes filosóficas que de un modo genérico aceptan y exaltan la dignidad de la persona, y el personalismo en sentido estricto, o sea, las doctrinas filosóficas que hacen de esta exaltación el eje en torno al cual se desenvuelve todo el sistema.

En la primera significación, el personalismo es muy antiguo, y puede decirse con todo derecho que el **personalismo es cristiano**, ya que fue precisamente el cristianismo el que puso de relieve, contra la concepción predominante en el pensamiento greco-romano, el valor de la persona. En esa línea puede hablarse de un personalismo agustiniano o tomista, cuando S. Agustín dice que «cada hombre es persona, e imagen de la Trinidad en cuanto ser espiritual» (De Trinitate, XV,7,11), o al afirmar Santo Tomás que «la persona significa lo que es perfectísimo con respecto a toda la naturaleza» (Sum. Th., 1 q29 a3). También podría hablarse del **existencialismo** -en particular, dentro de esta última corriente filosófica hay autores en los que se manifiesta una fuerte actitud personalista, como es el caso de N. Berdiaeff o de G. Marcel, de M. Scheler.

El personalismo en sentido estricto abarca una esfera más reducida, quedando circunscrito a los llamados personalismo francés y norteamericano.

Personalismo francés. Puede considerarse como su creador a Ch. Renouvier (1815-1903).

Mas el principal representante ha sido **Emmanuel Mounier** (1905-50), que en numerosos escritos -*Manifeste att service du personnalisme* (París 1936), *Qu'estce-que le personnalisme* (París 1946) y *Le personnalisme* (París 1949)- ha defendido un personalismo cristiano de gran vigor. Frente al idealismo, Mounier sostiene que todo lo real sólo adquiere sentido en virtud de que en él hay un proceso de personalización, de forma que lo **que no es personal se justifica por el significado que recibe de la persona. La persona es entidad libre y autónoma**, en la que se conjugan tres dimensiones ónticas: la trascendencia, la naturaleza y el inconsciente; en virtud de la primera, y a través de la captación de su propia limitación, la persona asciende hacia una realidad superior, la divinidad, en la que encuentra su fundamento y su perfección. Pero la **persona es también cuerpo**, y por ello está inmersa en la naturaleza material, lo cual en algún caso puede suponer un lastre en la tensión de la persona hacia el movimiento de

trascendencia; misión de la persona es, pues, proceder a la personalización de la materia, o sea, a hacer de ésta un elemento positivo en el dinamismo de la trascendencia personal. Por último, está el **elemento inconsciente**, dato negativo en el proceso de personalización y al que la persona debe domeñar gracias a su espiritualidad y a **su voluntad libre**. Sobre la base de estas tres estructuras ópticas, la persona despliega su actividad en una doble dirección, que da lugar a un movimiento de interiorización y de exteriorización; constitutivos ambos del dinamismo personal e igualmente necesarios, siendo tan peligrosa la hipertrofia del uno como la del otro. **La actividad de la persona no puede cifrarse en un absoluto repliegue sobre sí misma ni en una apertura total hacia los otros que destruya su intimidad**; no obstante, Mounier, para acentuar quizá su oposición al individualismo, *insistirá en el aspecto comunitario de la vida personal; la persona no es una mónada cerrada en sí misma, ya que sólo en la comunidad, en la integración del yo con el tú mediante el amor, puede ejercitar toda la gama de sus posibilidades.*

Por último, puede relacionarse con el personalismo cristiano francés a **Jacques Maritain**, que, en oposición al idealismo y al individualismo, afirma que el hombre no es una mera manifestación de un principio absoluto ni una entidad aislada, sino una persona que, en su vinculación con los otros y con Dios llega a la plenitud de su propio ser.

EL MITO DE SÍSIFO

Albert Camus

Los dioses habían condenado a Sísifo a empujar sin cesar una roca hasta la cima de una montaña, desde donde la piedra volvería a caer por su propio peso. Habían pensado con algún fundamento que no hay castigo más terrible que el trabajo inútil y sin esperanza.

Si se ha de creer a Homero, Sísifo era el más sabio y prudente de los mortales. No obstante, según otra tradición, se inclinaba al oficio de bandido. No veo en ello contradicción. Difieren las opiniones sobre los motivos que le convirtieron en un trabajador inútil en los infiernos. Se le reprocha, ante todo, alguna ligereza con los dioses. Reveló sus secretos. Egina, hija de Asopo, fue raptada por Júpiter. Al padre le asombró esa desaparición y se quejó a Sísifo. Éste, que conocía el rapto, se ofreció a informar sobre él a Asopo con la condición de que diese agua a la ciudadela de Corinto. Prefirió la bendición del agua a los rayos celestes.

Por ello le castigaron enviándole al infierno. Homero nos cuenta también que Sísifo había encadenado a la Muerte. Plutón no pudo soportar el espectáculo de su imperio desierto y silencioso. Envío al dios de la guerra, quien liberó a la Muerte de manos de su vencedor. Se dice también que Sísifo, cuando estaba a punto de morir, quiso imprudentemente poner a prueba el amor de su esposa. le ordenó que arrojara su cuerpo sin sepultura en medio de la plaza pública. Sísifo se encontró en los infiernos y allí irritado por una obediencia tan contraria al amor humano, obtuvo de Plutón el permiso para volver a la tierra con objeto de castigar a su esposa. Pero cuando volvió a ver este mundo, a gustar del agua y el sol, de las piedras cálidas y el mar, ya no quiso volver a la sombra infernal.

Los llamamientos, las iras y las advertencias no sirvieron para nada. Vivió muchos años más ante la curva del golfo, la mar brillante y las sonrisas de la tierra. Fue necesario un decreto de los dioses. Mercurio bajó a la tierra a tomar al audaz por la fuerza, le apartó de sus goces y le llevó por la fuerza a los infiernos, donde estaba ya preparada su roca. Se ha comprendido ya que Sísifo es el héroe absurdo. Lo es en tanto por sus pasiones como por su tormento. Su desprecio de los dioses, su odio a la muerte y su apasionamiento por la vida le valieron ese suplicio indecible en el que todo el ser dedica a no acabar nada. Es el precio que hay que pagar por las pasiones de esta tierra. no se nos dice nada sobre Sísifo en los infiernos. los mitos están hechos para que la imaginación los anime. Con respecto a éste, lo único que se ve es todo el esfuerzo de un cuerpo tenso para levantar la enorme piedra, hacerla rodar y ayudarla a subir una pendiente cien veces recorrida; se ve el rostro crispado, la mejilla pegada a la piedra, la ayuda de un hombro que recibe la masa cubierta de arcilla, de un pie que la calza, la tensión de los brazos, la seguridad enteramente humana de dos manos llenas de tierra. Al final de ese largo esfuerzo, medido por el espacio sin cielo y el tiempo sin profundidad, se alcanza la meta. Sísifo ve entonces como la piedra desciende en algunos instantes hacia ese mundo inferior desde el que habrá de volverla a subir hacia las cimas, y baja de nuevo a la llanura. Sísifo me interesa durante ese regreso, esa pausa. Un rostro que sufre tan cerca de las piedras es ya él mismo piedra.

Veo a ese hombre volver a bajar con paso lento pero igual hacia el tormento cuyo fin no conocerá. Esta hora que es como una respiración y que vuelve tan seguramente como su desdicha, es la hora de la conciencia. En cada uno de los instantes en que abandona las cimas y se hunde poco a poco en las guaridas de los dioses, es superior a su destino. Es más fuerte que su roca. Si este mito es trágico, lo es porque su protagonista tiene conciencia.

¿En qué consistiría, en efecto, su castigo si a cada paso le sostuviera la esperanza de conseguir su propósito?. El obrero actual trabaja durante todos los días de su vida en las mismas tareas y ese destino no es menos absurdo.

Pero no es trágico sino en los raros momentos en se hace consciente. Sísifo, proletario de los dioses, impotente y rebelde conoce toda la magnitud de su condición miserable: en ella piensa durante su descenso. La clarividencia que debía constituir su tormento consume al mismo tiempo su victoria. No hay destino que no venza con el desprecio.

Por lo tanto, si el descenso se hace algunos días con dolor, puede hacerse también con alegría. Esta palabra no está de más. Sigo imaginándome a Sísifo volviendo hacia su roca, y el dolor estaba al comienzo. Cuando las imágenes de la tierra se aferran demasiado fuertemente al recuerdo, cuando el llamamiento de la dicha se hace demasiado apremiante, sucede que la tristeza surge en el corazón del hombre: es la victoria de la roca, la roca misma. La inmensa angustia es demasiado pesada para poderla sobrellevar. Son nuestras noches de Getsemaní.

Sin embargo, las verdades aplastantes parecen al ser reconocidas. Así, Edipo obedece primeramente al destino sin saberlo, pero su tragedia comienza en el momento en que sabe. Pero en el mismo instante, ciego y desesperado, reconoce que el único vínculo que le une al mundo es la mano fresca de una muchacha. Entonces resuena una frase desesperada: «A pesar de tantas pruebas, mi edad avanzada y la grandeza de mi alma me hacen juzgar que todo está bien». El Edipo de Sófocles, como el Kirilov de Dostoievsky, da así la fórmula de la victoria absurda. La sabiduría antigua coincide con el heroísmo moderno. No se descubre lo absurdo sin sentirse tentado a escribir algún manual de la dicha. «¿Cómo? ¿Por caminos tan estrechos...?». Pero no hay más que un mundo. La dicha y lo absurdo son dos hijos de la misma tierra. Son inseparables. Sería un error decir que la dicha nace forzosamente del descubrimiento absurdo. Sucede también que la sensación de lo absurdo nace de la dicha. «Juzgo que todo está bien», dice Edipo, y esta palabra es sagrada. Resuena en el universo y limitado del hombre. Enseña que todo no es ni ha sido agotado. Expulsa de este mundo a un dios que había entrado en él con la insatisfacción y afición a los dolores inútiles. Hace del destino un asunto humano, que debe ser arreglado entre los hombres. Toda la alegría silenciosa de Sísifo consiste en eso. Su destino le pertenece. Su roca es su cosa. Del mismo modo el hombre absurdo, cuando contempla su tormento, hace callar a todos los ídolos.

En el universo vuelto de pronto a su silencio se alzan las mil vocecitas maravillosas de la tierra. Lamamientos inconscientes y secretos, invitaciones de todos los rostros constituyen el reverso necesario y el premio de la victoria. No hay sol sin sombra y es necesario conocer la noche. El hombre absurdo dice que sí y su esfuerzo no terminará nunca. Si hay un destino personal, no hay un destino superior, o, por lo menos no hay más que uno al que juzga fatal y despreciable. Por lo demás, sabe que es dueño de sus días. En ese instante sutil en que el hombre vuelve sobre su vida, como Sísifo vuelve hacia su roca, en ese ligero giro, contempla esa serie de actos desvinculados que se convierten en su destino, creado por él, unido bajo la mirada de su memoria y pronto sellado por su muerte. Así, persuadido del origen enteramente humano de todo lo que es humano, ciego que desea ver y que sabe que la noche no tiene fin, está siempre en marcha. La roca sigue rodando.

Dejo a Sísifo al pie de la montaña. Se vuelve a encontrar siempre su carga. Pero Sísifo enseña la fidelidad superior que niega a los dioses y levanta las rocas. Él también juzga que todo está bien. Este universo en adelante sin amo no le parece estéril ni fútil. Cada uno de los granos de esta piedra, cada trozo mineral de esta montaña llena de oscuridad forma por sí solo un mundo. El esfuerzo mismo para llegar a las cimas basta para llenar un corazón de hombre.

Hay que imaginarse a Sísifo dichoso.

JEAN - PAUL SARTRE: LA NÁUSEA

La palabra Absurdo nace ahora de mi pluma; hace un rato, en el jardín, no la encontré, pero tampoco la buscaba, no tenía necesidad de ella; pensaba sin palabras, en las cosas, con las cosas. Lo absurdo no era una idea en mi cabeza, ni un hábito de voz, sino aquella larga serpiente de madera. Serpiente o garra o raíz o garfas de buitre, poco importa. Y sin formular nada claramente, comprendía que había encontrado la Existencia, la clave de mis Náuseas, de mi propia vida. En realidad, todo lo que pude comprender después se reduce a este absurdo fundamental. Absurdo: una palabra más, me debato con palabras; allí llegué a tocar la cosa. Pero quisiera fijar aquí el carácter absoluto de este absurdo. Un gesto, un acontecimiento en el pequeño mundo coloreado de los hombres nunca es absurdo sino relativamente: con respecto a las circunstancias que lo acompañan. Los discursos de un loco, por ejemplo, son absurdos con respecto a la situación en que se encuentra, pero no con respecto a su delirio. Pero yo, hace un rato, tuve la experiencia de lo absoluto: lo absoluto o lo absurdo. No había nada con respecto a lo cual aquella raíz no fuera absurda. ¡Oh! Cómo podré fijar esto con palabras? Absurdo: con respecto a la grava, a las matas de césped amarillo, al barro seco, al árbol, al cielo, a los bancos verdes. Absurdo, irreductible; nada -ni siquiera un delirio profundo y secreto de la naturaleza- podía explicarlo. Evidentemente no lo sabía todo: Yo no había visto desarrollarse el germen ni crecer el árbol. Pero ante aquella gran pata rugosa, ni la ignorancia ni el saber tenían importancia; el mundo de las explicaciones y razones no es el de la existencia. Un círculo no es absurdo: se explica por la rotación de un segmento de recta en torno a uno de sus extremos. Pero un círculo no existe. Aquella raíz, por el contrario, existía en la medida en que yo no podía explicarla. Nudosa, inerte, sin nombre, me fascinaba, me llenaba los ojos, me conducía sin cesar a su propia existencia. Era inútil que me repitiera: «Es una raíz»; ya no daba resultado. Bien veía que no era posible pasar de su función de raíz, de bomba aspirante, a eso, a esa piel dura y compacta de foca, a ese aspecto aceitoso, calloso obstinado. La función no explicaba nada; permitía comprender en conjunto lo que era una raíz, pero de ningún modo ésa. Esa raíz, con su color, su forma, su movimiento detenido, estaba... por debajo de toda explicación. Cada una de sus cualidades se le escapa un poco, fluía fuera de ella, se solidificaba a medias, se convertía casi en una cosa: cada una estaba de más en la raíz, y ahora tenía la impresión de que la cepa entera rodaba un poco fuera de sí misma, se negaba, se perdía en un extraño exceso. Raspé con el tacón aquella garra negra; hubiera querido descortezarla un poco. Para nada, por desafío, para que apareciera en el cuero curtido el rosa absurdo de un rasguño: para jugar con el absurdo del mundo. Pero cuando retiré el pie, vi que la corteza seguía negra.

¿Negra? Sentí que la palabra se desinflaba, se vaciaba de sentido con una rapidez extraordinaria. ¿Negra? La raíz no era negra, no era negro lo que había en este trozo de madera, sino... otra cosa; el negro, como el círculo, no existía. Yo miraba la raíz: ¿era más que negra o más o menos negra? Pero pronto dejé de interrogarme porque tenía la impresión de pisar terreno conocido. Sí, yo ya había escrutado, con esa inquietud, objetos innominables; yo había intentado -en vano- pensar algo sobre ellos, y ya había sentido que sus cualidades frías e inertes se me escapaban, se deslizaban entre mis dedos. [...]

Aquel momento fue extraordinario. Yo estaba allí, inmóvil y helado, sumido en un éxtasis horrible. Pero en el seno mismo de ese éxtasis, acababa de aparecer algo nuevo: yo comprendía la Náusea, la poseía. A decir verdad, no me formulaba mis descubrimientos. Pero creo que ahora me sería fácil expresarlos con palabras. Lo esencial es la contingencia. Quiero decir que, por definición, la existencia no es la necesidad. Existir es estar ahí, simplemente: los existentes aparecen, se dejan encontrar, pero nunca es posible deducirlos. Creo que algunos han comprendido esto. Sólo que han intentado superar esta contingencia inventando un ser necesario y causa de sí mismo. Pero ningún ser necesario puede explicar la existencia; la contingencia no es una máscara, una apariencia que puede disiparse; es lo absoluto, y en consecuencia, la gratuidad perfecta. Todo es gratuito: ese jardín, esta ciudad, yo mismo. Cuando uno llega a comprenderlo, se le revuelve el estómago y todo empieza a flotar [...]; eso es la Náusea.

La náusea, Alianza, Madrid 1990, p. 166-169.

SOU VOCE- Caetano Veloso

Yo soy tú
de atrás al mar
de la ciudad a la luz.
Mi mundo
canción que escribí
Silenciar todos los
Ahora
Mi voz
Cuál fue el alcance
el universo, la inmensidad
hoy cantaré para ti

mi esposa, mi amor, mi lugar.
Antes de tu llegada
todo era nostalgia
Puedo cambiar de canción en el aire
tu nombre hoy en la ciudad
Luna en la estrella de mar en el suelo
A tus pies, en tus manos
Todo lo que usted quiere lograr
Levante el sol de mi corazón
ya no vivir ni morir en vano
soy más
porque yo soy tú

CANCIONES DEL ALMA... [I]

En una noche oscura
con ansias en amores inflamada
¡oh dichosa ventura!
salí sin ser notada
estando ya mi casa sosegada,

a oscuras y segura
por la secreta escala disfrazada,
¡oh dichosa ventura!
a oscuras y en celada
estando ya mi casa sosegada.

En la noche dichosa
en secreto que nadie me veía
ni yo miraba cosa
sin otra luz y guía
sino la que en el corazón ardía.

Aquesta me guiaba
más cierto que la luz del mediodía
adonde me esperaba
quien yo bien me sabía
en sitio donde nadie aparecía.

¡Oh noche, que guiaste!
¡Oh noche amable más que la alborada!
¡Oh noche que juntaste
amado con amada,
amada en el amado transformada!

En mi pecho florido,
que entero para él solo se guardaba
allí quedó dormido
y yo le regalaba
y el ventalle de cedros aire daba.

El aire de la almena
cuando yo sus cabellos esparcía
con su mano serena
y en mi cuello hería
y todos mis sentidos suspendía.

Quedéme y olvidéme
el rostro recliné sobre el amado;
cesó todo, y dejéme
dejando mi cuidado
entre las azucenas olvidado.

Nino Bravo - Libre

Tiene casi veinte años y ya está
cansado de soñar,
pero tras la frontera está su hogar,
su mundo, y su ciudad.
Piensa que la alambrada sólo es
un trozo de metal,
algo que nunca puede detener
sus ansias de volar.

Libre, como el sol cuando amanece,
yo soy libre como el mar.
Libre como el ave que escapó de su
prisión
y puede, al fin, volar.
Libre como el viento
que recoge mi lamento y mi pesar,
camino sin cesar detrás de la verdad
y sabré lo que es, al fin, la libertad.

La libertad- Calamaro

Creo que todos buscamos lo mismo
no sabemos muy bien qué es ni donde
esta
oímos hablar de la hermana más
hermosa
que se busca y no se puede encontrar
La conocen los que la perdieron
los que la vieron de cerca, irse muy lejos
y los que la volvieron a encontrar
la conocen los presos,
La libertad
Algunos faloperos,
algunos con problemas de dinero,
porque se despiertan soñándola,
algunos que nacieron en el tiempo
equivocado,
la libertad
Todos los marginales del fin del mundo,

Con su amor por banderas se marchó
cantando una canción,
marchaba tan feliz que no escuchó
la voz que le llamó,
y tendido en el suelo se quedó
sonriendo y sin hablar,
sobre su pecho flores carmesí,
brotaban sin cesar...

Libre, como el sol cuando amanece,
yo soy libre como el mar.
Libre como el ave que escapó de su
prisión
y puede, al fin, volar.
Libre como el viento
que recoge mi lamento y mi pesar,
camino sin cesar detrás de la verdad
y sabré lo que es, al fin, la libertad

esclavos de alguna necesidad,
los que sueñan despiertos,
los que no pueden dormir,
la libertad
Algunos tristemente enamorados
pagando todavía el precio del amor
algunos que no pueden esperar,
y no aguantan más la necesidad
Algunos cautivos de eso,
que no saben dónde mirar,
tengo algunos hermanos y una hermana
muy hermosa,
la libertad
Igual que Norberto, me pregunto muchas
veces,
donde esta? y no dejo de pensar,
será solamente una palabra, la hermana
hermosa
la libertad.

Reflejos- Natalia Jiménez

Dices adiós y te veo cerrar la puerta
Digo un te quiero que nunca escucharás
Es tan difícil decirte como muero
Por ser quien tu crees que yo soy

Pensé que en tus labios
Estaría la respuesta
Que en ti encontraría la felicidad
Llegué tan profundo
Que ahogué todos mis deseos
Y cambie mis sueños por tu amor

Necesito valor
Soy sólo un reflejo de ti
Mi imagen dejó de existir
Tu obra ha llegado a su fin

Soy sólo un reflejo de ti

Me miraste a la cara y no te diste cuenta
El destello en mis ojos ya se apagó
Tu sombra se arrastró por mi cabeza
Se llevó mi luz y mi razón

Soy una simple ilusión
Soy sólo un reflejo de ti
Mi imagen dejó de existir
Tu obra ha llegado a su fin
Soy sólo un reflejo de ti

Soy sólo un reflejo de ti
Mi imagen dejó de existir
tu obra ha llegado a su fin
Soy sólo un reflejo de ti.

Escapar- Kudai

Veo sombras que se apagan
Veo mil fotos del ayer
Mil recuerdos que se acaban
Queda un sueño aún por ver

[Coro]

Quiero escapar y despertar
Sin saber del tiempo
Quiero respirar sin nunca regresar
Y quiero vivir quiero existir
Sentir el silencio
Ya no quiero hablar
Sólo quiero encontrar un día de paz

Veo las calles del mañana
Veo la ausencia del ayer
Y mil sueños que se fueron
Mil historias que se hundieron
Como barcos que se pierden en el mar

[Coro]

Quiero escapar y despertar

Sin saber del tiempo
Quiero respirar sin nunca regresar
Y quiero vivir quiero existir
Sentir el silencio
Ya no quiero hablar
Sólo quiero encontrar un día de paz

Quiero escapar y despertar
Sin saber del tiempo
Ya no quiero hablar
Sólo quiero encontrar un día de paz

Yo solo quiero escapar (quiero escapar)
Nunca regresar (y ya no quiero nunca regresar)
Y quiero escapar (ya no saber jamás del tiempo)
Y no regresar (sólo quiero estar en silencio)

Quiero escapar y despertar
Sin saber del tiempo
Quiero respirar sin nunca regresar
Y quiero vivir quiero existir
Sentir el silencio
Ya no quiero hablar

Sólo quiero encontrar un día de paz

Quiero escapar y despertar

Sin saber del tiempo

Ya no quiero hablar

Sólo quiero encontrar un día de paz

Yo solo quiero escapar (quiero escapar)

Nunca regresar (y ya no quiero nunca
regresar)

Y quiero escapar (ya no saber jamás del
tiempo)

Y no regresar (sólo quiero estar en
silencio)