

EL ABSURDISMO O FILOSOFIA DEL ABSURDO

El mérito indiscutible del Existencialismo, en todos sus matices es este indudablemente: poner de relieve el sentido de la existencia humana. Todo cuanto de vértigo y de tragedia tenga esta existencia humana, con la pasión de su irremediable contingencia. Por eso, el pensamiento existencialista es menos un sistema que una serie de aproximaciones, un procedimiento en hondura más que un ascenso en espiral. Presentando al público lector de "Présences" la serie de visiones que ofrece el existencialismo de Gabriel Marcel, escribía Etienne Gilson estas palabras: "Todo sistema nace más de la voluntad que del entendimiento, de la acción más que del conocimiento y del arte más que de la filosofía... Lo inacabado es esencial en todo pensamiento concreto, pues la unidad real de un objeto no es la de un sistema, esforzándose en comunicar con esta misma unidad". (*Existentialisme chrétien. Présences-Plon* p. 3).

Cada edad tiene su filosofía. No que el pensamiento filosófico deba su valor intrínseco y su veracidad en cuanto tal a las mismas vicisitudes históricas —lo que equivaldría a caer en el estúpido relativismo de la verdad— sino que los mismos climas históricos hacen que irrumpa con mayor o menor fuerza la tragedia del existir humano. Todo estriba en saber qué debe ponerse en primer plano: ¿será acaso esta existencia humana, su carácter contingente, su pura gratuidad, su absurdidad, o bien el pensamiento original, increado, que dé razón de todas las cosas, hasta del mismo existir humano? Las preocupaciones socráticas tenían una sola finalidad: que el hombre se conozca a sí mismo

para la virtud. La filosofía cristiana de la Edad Media consideraba primordial el conocimiento del hombre en función de la divinidad. Nuestro tiempo, en cambio, ha juzgado de urgencia que el hombre se conozca a sí mismo por sí mismo y para sí mismo. Tarea monstruosa, a la cual nos lanzamos desarmados, con el riesgo enorme de englutirnos en la nada de nuestra existencia. Tal es, por lo menos, la conclusión del existencialismo ateo.

Sin querer por ello precipitarnos en consideraciones críticas, el existencialismo no deja de ser una filosofía de lo concreto, en oposición a la urgencia sistemática. "No puede haber un sistema de la existencia" anotaba ya Kierkegaard en el *Post-Scriptum* (Edic. Gallimard, 78). Con términos abstractos y universales pensamos, al fin y al cabo. Por eso, la primera actitud existencial consistirá en una rebelión contra aquello que llaman los abusos intelectuales y la natural inclinación a universalizar en sistema. ¿Qué será el sistema, en definitiva, sino una pantalla entre el existente y el objeto, entre el yo y el mundo, sobre la cual va desfilando todo cuanto nosotros mismos independizamos en una falaz existencia, como sombras alucinantes de una historia mentirosa?

Lo abstracto es negación de existencia. El sujeto, en cambio, es existente porque es concreto. La primera instancia existencial será pues la *inmediatez*, por la cual nos recogemos nosotros a nosotros mismos, nos sentimos y nos palpamos, en el calor de nuestra sangre y en los estremecimientos de nuestra carne. Nada de espectáculo; nada de mediación. Si nos sentimos como cosa, si nos hacemos conciencia de conciencia, colocándonos en un horizonte para vernos como en un reflejo objetivo, estamos perdidos en el mismo instante. Lo concreto es conocido sin mediación, en la misma plenitud sentida de la existencia recogida. Diríamos, el instinto sentido de la existencia. "No es *la* muerte lo que es un problema filosófico, sino el que yo muera, yo precisamente". (Mounier, *Introducción a los Existencialismos*, p. 15) Por eso, no cabe elección posible entre el profesor por un lado, y el héroe y el santo por el otro.

“Estamos comprometidos una vez para siempre”, y en este compromiso está echada nuestra suerte. El sistema aniquila, la angustia salva.

PRIMERA PARTE

TEMAS DE LA EXISTENCIA ABSURDA

1º *La Razón absurda.*

“Todo cuanto es real es racional”. El principio hegeliano estalló como un explosivo a dos tiempos. En el primero, no pudiendo lo contingente encerrarse en la racionalidad de la Idea —no hay tesis, antítesis ni síntesis en la interioridad de la Idea para la contingencia— se dejó de lado como espúreo y antifilosófico todo cuanto no pudiese reducirse a la Idea. No se podía tener un *saber*, por lo visto, de todo cuanto irrumpe en la existencia con el fuerte capricho del azar irracional. La Sabiduría absoluta es un sistema. ¿cómo podría darse razón de todo aquello que el sistema rechaza? ¿Lo individual, lo contingente, lo imprevisto, dónde colocarlo? Así, la primera explosión del principio racionalista arrojó lejos del logicismo absoluto, esos seres rebeldes que se negaban a entrar en el sistema. En el segundo, la explosión destruyó la Idea, para salvar lo contingente. “Basta con notar que el hombre no es Dios y que no puede llegar a serlo, para que la idea del saber absoluto se esfume y deje lugar a su contrario, la idea de un no-saber irremediable”. (R. Verneaux. *Revue de Philosophie*, 1946, L’Existentialisme).

La persona humana, con toda su contingente libertad, con toda su autodeterminación ¿no es acaso la primera instancia filosófica, nuestro problema angustioso, nuestra verdadera preocupación? Así, pues, el privilegio central no corresponde a la idea absoluta, sino a esta ebullición de ser, a esta espuma frágil que es la contingencia en el ser. ¡Qué desilusión! Habíamos pensado hasta hoy que debíamos comenzar, en filosofía, por una teoría del conocimiento. Así por lo menos había

procedido Kant. Ordenar, clasificar, sistematizar, con la ilusión pedante de que el mundo está ahí, delante de nosotros, abierto por sus cuatro costados, dócil y permeable, que basta contemplar para conocer. Habíase olvidado, empero, que nuestro pensamiento es muy nuestro, viviente de nuestra vida. Pensamiento de un ser viviente. Ordenamos, muy bien. ¿Pero quién nos ordena a nosotros mismos? ¿Quién clasifica nuestros pensamientos? Otra vez la revolución copernicana: quien existe es el sujeto. Pero este sujeto, este mismo yo no quiere ser ordenado, es espontáneo y no entra bajo ninguna clasificación. Somos el absurdo; somos el irracional. “Así la racionalidad, si se puede decir, ni está fenomenalizada en la existencia; por el contrario, un divorcio se acentúa entre los dos términos. He aquí el drama” (ib., p. 168).

2º Sentimiento de lo Absurdo

Al racionalismo substituyámoslo con el *sentimiento* y las cosas se aclaran de inmediato. La pesadez y la limitación del profesor son vencidas por la ligereza experimental del héroe y del santo. Es menos un conocimiento claro que una intuición de la existencia como absurdo. Claro está, esta existencia absurda que el existencialismo descubre, debe poseer sus notas distintas que permitan tomar posesión de él. Ya M. Verneaux hace notar que nadie ha pintado esa absurdidad con mayor nitidez que Sartre y Camus, en *La Nausée* y *Le Myte de Sisyphe*. Pero no olvidemos de aclarar, de paso, que el sentimiento a que nos referimos nada tiene que ver con un sentimentalismo o con una irrupción de las capas subterráneas de la sensibilidad, como lo piensan algunos superficiales ignorantes. El sentimiento es un conocimiento subitáneo, oscuro, algo así como implícito, una revelación repentina de la existencia que nos desarticula y nos coloca en la inquietud.

Todo empieza por un *sentimiento de absurdidad*. “El sentimiento de la absurdidad, a la vuelta de no importa qué calle, puede golpear la frente de no importa cuál hombre”. Por ejem-

plo “apercibir que el mundo es *espeso*, entrever hasta qué punto a una piedra es extraña, nos es irreductible, con cuánta intensidad la naturaleza, un paisaje puede negarnos”. “Los hombres, también, segregan lo inhumano. En ciertas horas de lucidez, el aspecto mecánico de sus gestos, sus pantomimas privadas de sentido, hace estúpido todo cuanto lo rodea. (Sisyphé, p. 24, 25, 28). “Aquello negro contra mi pie, no tenía el aspecto de ser negro, sino más bien el esfuerzo confuso de alguien que no lo hubiese visto jamás y que no habría podido detenerse, que hubiese imaginado un ser ambiguo más allá de los colores”. “La contingencia no es una falsa apariencia que puede disiparse: es lo absoluto, por consiguiente la gratuidad perfecta. Todo es gratuito, este jardín, esta ciudad, y yo mismo. Cuando se llega a notarlo, eso os da vuelta el corazón y todo se pone a flotar . . .” (Naussé, p. 171).

Densidad del ser, muy bien; pero también fuga del ser. Se extiende la mano y se palpa el vacío. Todo se ha hundido en una sombra de locura. Si se quisiese narrar la experiencia de esta fuga, habría que terminar con la boca abierta, donde las palabras se tornan rígidas en el hielo espantoso que lo empujara todo. Y no se ha dicho nada, aunque se hubiesen empleado largas horas de vigilia comunicativa. No importa con qué nombre se ha de bautizar esa absurdidad: será *náusea*, será quizá *angustia* o *vértigo*, o mejor todavía *horror*; pero detrás de todos estos nombres hay una sola realidad: *la evidencia* inmediata de la *absurdidad* hecha presente.

Evidencia, por supuesto, de la *existencia*. Es la existencia la absurdidad que se hace presente a nuestra intuición. “La evidencia de la *existencia*”. Esta palabra lo dice todo, pero si se quiere explicitarla un poco, se la podrá traducir bien o mal así: el existente es un *dado* bruto, un puro *hecho*; es *gratuito* y *paradojal*, *inexplicable*, *irreductible*, *irracional*; es *consistente*, *espeso*, *opaco*; es *extraño*, *inhumano*, *hostil*; es *único* y *secreto*; es *infinito* pero *cerrado*, *absoluto*. Brevemente: *es, es él mismo, nada más ni nada de otro*” (ibid., p. 169). Sartre lo llamará sintéticamente: el *ser-en-sí*.

El sentimiento del absurdo no es todo. Se le prueba, nada más. Una filosofía deberá tomar conciencia del sentimiento, aclararlo, hacerlo inteligible, en una palabra. ¿Cómo lo expresará la filosofía ese sentimentalismo del absurdo, en una fórmula que sea lucidez? En esta, evidentemente: “todo cuanto existe es absurdo”. Enunciado lógico, por supuesto, en que deberán precisarse los contornos del predicado, ahondarse la profundidad del sujeto y aclarar el sentido mismo de la atribución. Inútil analizar lo absurdo nuevamente. Sus caracteres han sido enumerados de manera lo suficientemente aproximada que nos permita tomar conciencia de su contenido. Lo absurdo, en efecto, se nos ha adherido por todos lados. El mundo de la existencia se nos ha pegado como algo “viscoso”, imposible de quitárnoslo de encima, hasta la náusea. Pero las cosas ¿son ellas absurdas porque son existentes? La piedra es absurda, la raíz es absurda. Estos muebles son absurdos. Hasta mi pensamiento íntimo es un absurdo. Las cosas, sin embargo, son en-sí; existen simplemente, sin ningún otro calificativo. Son el lleno, y nada más que eso. La absurdidad, en cambio, irrumpe con la existencia humana. Lo absurdo es así, porque es un relativo. Las cosas que son, cuando dejan de ser eso solo que son para ser cosas para otros, para mí, para mi atención, para mi curiosidad, para mi existencia, entonces, en esa enajenación surge el absurdo. Por el hombre y para el hombre el mundo se ha hecho absurdidad. ¿A esto debía llegar mi intelectualismo, a esto debía desembocar toda mi natural inclinación por abrazar fraternalmente la existencia? Ni mi pensamiento ni las cosas, en sí mismos, son absurdos. Producida la relación entre mi pensamiento y las cosas, en ese choque instantáneo nace la absurdidad. ¡Espantoso divorcio! La razón quiere comprender y el mundo se le hace opaco. ¿Befa, pesimismo, suicidio? Todo eso, y es ya demasiado. Todo es hostil para todo. La guerra es la ficción de la paz. Visión de nuestro mundo. Sueño de un loco. La locura substanciada.

El hombre ha hecho que todo sea absurdo para él. Si no hubiese habido razón ni pensamiento, ningún problema ni

ningún misterio asediaría al ser. "Si yo fuese un árbol entre los árboles, gato entre los animales... yo haría parte del mundo, yo sería este mundo" (Sisyphé, p. 74), y no habría ningún problema porque se desvanecería por el hecho mismo. Pero mi situación desgraciada es ser precisamente pensamiento y razón, con sus propios resortes ocultos tendidos para el conocer. El mundo, a su vez, lejos de ofrecérseme, se aleja en su capacidad. El mundo es resistente. "Si hay pues absurdidad en el mundo, es *por* la existencia del hombre" (Verneaux, p. 171), en el corazón mismo de su conciencia, birlada y resentida. Sobre el fondo de la conciencia se libra el drama irremediable: seremos los eternos insatisfechos en una conciencia resentida.

3º *El mundo absurdo*

El sujeto de la absurdidad es el mundo. El mundo es absurdo. Mejor dicho la existencia, todo cuanto existe, ya que es más elegante. Si pudiese mantenerme en una perspectiva frente a todo lo existente y me permitiese dominarlo en su totalidad, podría quizás hablar de él con propiedad. Esto se piensa, pero es un error. La perspectiva (no es acaso una separación y una disyunción entre revelante y revelado? La distancia ni la lejanía favorecen jamás. Mucho de todo esto sabe el tomista, que exige identidad entre sujeto y objeto para toda absorción del ser. Lo absurdo del mundo está aquí: sumergidos en el ser, rodeados de existencia, el ser nos asedia por todas partes, incapacitándonos para pensar algo fuera de él, "ni concebir que no sea". Estamos asediados por el ser. ¿Qué diremos de él? Cualquier cosa, porque todo epíteto se deslizará sobre su dura corteza. El ser permanecerá indiferente para todo: será contingente, será necesario, será puro *dado*, será encontrado, primitivo, eterno, incomprensible o injustificable. ¿Qué importa la contradicción? Ella emerge en nuestra conciencia, es verdad, ¿pero no será asimismo un indicio de que el ser, el mundo, se resiste a todo elenco, en su absurda raíz?

Todo cuanto pueda decir de él, sin mayor compromiso, es afirmar que el ser está-ahí, que es gratuidad, que es de-más. ¿Otra cosa? Sí; nada más que una sola razón que equivale a una sinrazón: el mundo es incalificable porque es absurdo. ¡*Sileant omnes!* “Ni aún se podía pedir de dónde surgía eso, todo eso, ni como era posible que existiese un mundo mejor que nada. Esto carecía de sentido. El mundo estaba presente por doquier, delante, detrás. Nada había *antes* que él. Nada. Ni hubo momento en el cual pudo no existir. Esto me irritaba, en efecto. Seguramente, no había *razón alguna* para que esta larva fluyente existiese. Pero *no era posible* que no existiese. Eso era impensable: para imaginar la nada, era necesario estar ya allí, en pleno mundo y los ojos bien abiertos y viviente; la nada, eso no era más que una idea en mi cabeza, una idea existente, flotando en esa inmensidad; esa nada no había venido *antes* de la existencia; era una existencia como cualquier otra y llegada después de muchas otras”. (Nausée, p. 175). ¿La nada? Pues un absurdo igual que el ser, que no se deja coger, una idea viviente de un ser viviente. ¿Por qué hemos imaginado hasta hoy que la nada fuese un vacío? ¿No será, por el contrario, como ha afirmado Sastre, esa hendedura en el ser, su resquebrajamiento, el *para-sí* del *en-sí*?

De todas maneras, se dirá, existe el hecho de la ciencia. ¿No es acaso la ciencia, una comprensión del mundo y una revelación de su existencia? El enigma ha sido vencido por la ciencia. Error y vana ilusión. Nada ha sido vencido y el enigma perdura en toda su intensidad. En la explicación de los fenómenos las teorías son hipotéticas y provisorias, tanto más hipotéticas y provisorias y prontas a ser reemplazadas por otras, cuanto más satisfactorias parecían. “Vd. me describe el mundo y me enseña a clasificarlo. Vd. enumera sus leyes y en mi sed de saber consiento en aceptarlas como verdaderas. Vd. demuestra su mecanismo y mi esperanza crece. En último término... Vd. me explica este mundo con una imagen. Reconozco entonces que Vd. ha llegado a la poesía; yo no conoceré jamás. ¿Tengo el tiempo de indignarme? Vd. ya ha cam-

biado de teoría. Así, esta ciencia que debía enseñármelo todo acaba en la hipótesis, esta lucidez muere en la metáfora, esta incertidumbre se resuelve en obra de arte. ¿Necesitaba tanto esfuerzo?... he vuelto al principio... comprendo que si puedo por la ciencia retener los fenómenos y enumerarlos, no puedo por el hecho mismo alcanzar al mundo. Cuando haya seguido con el dedo todos sus relieves, no sabría más. Y Vd. me da a elegir entre una descripción que es cierta pero que no me enseña nada, e hipótesis que pretenden enseñarme pero que no son ciertas" (Sisyphé, p. 35-36).

Pero he aquí que Gabriel Marcel viene a enturbiar esta seguridad que tenemos sobre el mundo absurdo. ¿Dónde reside en verdad, el obstáculo? ¿En el mundo o en nosotros? "La obscuridad del mundo exterior es función de mi obscuridad para mí mismo: ninguna obscuridad intrínseca del mundo" (Journal Métaphysique, p. 13). El mundo de Sisyphé no es seguramente el de Gabriel Marcel. El hombre introduce lo absurdo en el mundo, para Sisyphé;; ¿pero no será lo mismo decir que su obscuridad "es función de mi obscuridad para mí mismo?" Absurdo u obscuro, no importa; lo único que varía son los términos. No hemos adelantado en el misterio y seguimos sumergidos en él. ¿Acaso Gabriel Marcel querrá decirnos que el absurdo somos nosotros mismos, y que nos forjamos ilusiones sobre el mundo, transparente en sí? Es incomprendible todo esto: absurdo o transparente son términos relativos al hombre, y con ello nos referimos al mundo.

4º *La existencia humana absurda*

¿Qué de extraño si al cabo del mundo absurdo nos encontramos a nosotros mismos, en quienes reside el absurdo? Pero hete aquí que esta existencia humana es súbitamente descubierta como ya siendo existencia. La revelación primera que nos asalta es la contingencia humana. Nadie podrá responder del porqué de esta existencia. Estamos aquí, existiendo, y nada más. Es el hecho bruto. Nadie nos ha consultado sobre el de-

seo o la voluntad de existir. Y en el momento de querernos recoger a nosotros mismos en nuestra existencia, ya la suerte ha sido echada, sin saber cómo ni por qué. E. Mounier resume así este tema: "Cuando considero la corta duración de mi vida, absorbida en la eternidad precedente y siguiente, el pequeño espacio que lleno, y aún que veo, sumergido en la infinita inmensidad de los espacios que ignoro y que me ignoran, me asusto y me asombro de verme aquí y no ahí, porque no hay ninguna razón para encontrarme aquí mejor que ahí, y por qué ahora y no antes. ¿Quién me ha puesto aquí? ¿Por orden y conducto de quien este lugar y este tiempo han sido destinados para mí?" (p. 38-39).

Sobre esta trama, se podrá tejer a gusto y paladar. Cada cual traerá sus hilos y cada cual trazará las más suntuosas figuras. Heidegger y Sartre y Jaspers y otros muchos más. No hay razón para enumerarlos a todos ni tampoco interés en hacerles repetir lo que han dicho ya.

El existencialismo cristiano explicará la contingencia humana por la creación gratuita de Dios, redoblada por la Redención y la Gracia. Podrá ser una explicación, ¿pero valdrá para todos? Sin embargo, la impresión del absurdo queda así soslayada, ya que la razón de la existencia humana estaría en Dios y no en nosotros. El hecho bruto es este: no se justifica ni nuestra existencia ni nuestra estancia. Al despertar a la vida y a la conciencia, ya somos y estamos ahí, sin saber cómo ni por qué ni por quien. Podía no haber sido ni existido, pero soy y existo, me encuentro embarcado y comprometido en la existencia, sin reversión posible. Además, ¿se justifica acaso mi estancia *aquí*, en lugar de *ahí* o en *otra parte*? ¿Por qué esto y no aquello? Existencia y estancia que permanecen sin respuesta posible, porque no puede ofrecerse ninguna. Nuestro sentimiento original, la *Befindlichkeit* de Heidegger, se traduce por la *derección* humana. Arrojadados a la existencia, somos abandonados a ella, sin ninguna posibilidad de redención. Nadie podrá rendirme razón de mi existencia. Nadie ni yo; toda insistencia en este sentido sería más que requerir

cordura en un cuento de locos. Somos *de-más*, dirá Sartre, en la gratitud absurda de nuestra existencia.

Arrojados al mundo sin ninguna razón, nuestra existencia se encuentra sin embargo condenada a trascenderse. Para Heidegger y Sartre, la existencia humana es esencialmente un *poder ser*, desarrollándose en el mundo que es su mundo, con la única salida desesperante de la muerte. Debe entenderse bien qué es lo significado por Sartre cuando hace consistir la existencia humana en su *poder-ser*. No hay, en este movimiento dialéctico, ningún enriquecimiento, sino el anuncio desesperante de la *Nada* y su triunfo. El ser pleno es el *ser-en-sí*, demasiado pleno y compacto, enteramente coincidente consigo mismo, “plenitud muerta, una plenitud de muerte”, que uno puede preguntarse si realmente es, o si no es más que una ficción de palabras. Por eso, porque es imposible, el *ser-en-sí* es un absurdo, provocador de la *Náusea*. La existencia humana es, por el contrario, la negación del ser-en-sí, el *ser-para-sí* como una decompresión del ser, una fisura que se introduce en el ser, una victoria renovada de la nada. El *ser es lo que no es*, una caída en el vacío, solamente posible porque cada determinación de la libertad es sin atadura alguna y una negación de lo que ha sido. La victoria de la existencia humana sería posible cuando el para-sí haya sido reabsorbido en el ser-en-sí-para-sí-en-sí. Muy sibilino, pero es así ¿No es acaso absurdo porque es imposible? Nuevamente repitémoslo, la existencia humana se halla entregada a la muerte y a la nada, aunque Sartre quiera declararse optimista a cualquier precio, justificándose con sólo no ser “ni un puerco ni un cobarde”, asignando un valor a la existencia, con tal de empeñar a fondo nuestra libertad. (Cfr. Maritain, “De la existencia y del existente”, p. 18).

II PARTE

LA FILOSOFÍA DEL ABSURDO

¿Qué pretende, pues, la filosofía del absurdo? ¿Existe acaso una filosofía del absurdo? A no dudar, los esfuerzos ten-

tados para hacer racional una tal filosofía, son numerosos hasta el punto de ser un lugar común en los pensadores existenciales contemporáneos, como Heidegger y Sartre, Camus y algunos cristianos como Chestov. No queremos detenernos en hacer resaltar la contradicción manifiesta entre *racionalizar* y *absurdo*. El lector advertido no se hará cruces por ello, y dejará la tarea justificadora, si existe, a cargo de sus servidores.

Señalar los límites de la razón humana, “su impotencia frente a la existencia”, he aquí la tarea grandiosa, solemne y trágica que se ha impuesto el existencialismo. De aquí su interés primordial, y que atañe de cerca al mismo valor de la razón. Problema universal y de instancia urgente, si los hay.

Sin duda, el pensamiento de lo Absurdo no es un descuidamiento debido al existencialismo contemporáneo, sino que encontró un terreno preparado donde poder debidamente aclimatarse y fructificar. Recuérdese a Bergson, cuya crítica del “concepto” tendía a justificar cómo la inteligencia falsea la realidad de lo existente, cuya comprensión era sólo posible por medio de la *intuición*. Meyerson, por su lado, ha fuertemente acentuado el aspecto *irracional* de la existencia, irreductible al pensamiento, a pesar de los esfuerzos de éste para penetrar y comprender la realidad. Desde luego, sin jamás llegar a colmar este deseo racional, en la imposibilidad de abolir la existencia individual con su carga irreductible. El concepto del absurdo, con todo, ha sido elaborado y actualizado por el existencialismo. Puede ser que entre unos y otros, el tránsito del concepto de lo *irracional* al concepto del *absurdo* no sea más que un “endurecimiento y un estiramiento”, como dice Verneaux, del espíritu, pero no por ello el abismo abierto deja de significar un cambio radical en el pensamiento filosófico. “Hay entre las dos actitudes una diferencia profunda; más, un abismo. Por un lado, basta con comprender, aunque sabiendo que lo que se entiende no existe; por el otro se adhiere a lo existente, y se tiene sin valor todo cuanto se puede entender, puesto que no existe” (ib., p. 179).

¿La razón será pues sin valor alguno frente a lo existente? Sin duda, y todo cuanto pueda decirse de la existencia individual no podrá encerrarse en la rigidez conceptual. Por ello, y a modo de aclaración, baste señalar que toda filosofía de la existencia concreta no podrá ser jamás un sistema de pensamiento, que es imposible una filosofía de la existencia concreta, que es un contrasentido una metafísica de la existencia, siendo solamente expresable por medio de la descripción fenomenológica y de la prosa novelística. El hecho de la producción literaria de los autores existencialistas es un indicio suficientemente ilustrativo. Robert Campbell dará como subtítulo a su trabajo sobre Sartre el de “una literatura filosófica”.

Dejando de lado toda ilusión racionalista, el entender individual y el entender de razón son formalmente distintos, porque pertenecen a esferas distintas. Ni yo me entiendo cabalmente a mí mismo, de ahí mi desagradable sorpresa, ni menos entiendo acabadamente a los demás existentes. Para entender, empleando la palabra consagrada por Kierkegaard, habrá que *subjetivizar*, penetrar profundamente en el interior del sujeto, en la identidad del ser-en-sí con el ser-para-sí. Pero lo *objetivamos* todo: he aquí el gran escándalo. “Objetivar es universalizar” (Maritain *ib.* p. 103) y el individuo existente se resiste a toda conceptualización universalista. “La intuición de la subjetividad es una intuición existencial, que ninguna esencia nos da. *Lo que* nosotros somos, sabémoslo por nuestros fenómenos y por nuestras operaciones, por el fluir de nuestra conciencia. Cuanto más nos acostumbramos a la vida interior, tanto mejor sabemos descifrar la admirable y fluida multiplicidad que se nos da así a comprender; y comprendemos mejor que nos deja ignorantes de la esencia de nuestro yo. La subjetividad, *en cuanto subjetividad*, es inconceptualizable y como un abismo incomprensible por modo de noción, de concepto o de representación, por modo de ciencia, cualquiera que sea: introspección, psicología o filosofía. ¿Cómo podría ser de otra manera, siendo así que cualquier otra realidad conocida por concepto, noción o representación nos es conocida como objeto

y no como sujeto? La subjetividad como tal escapa por definición a todo lo que conocemos nocionalmente de nosotros mismos". (ib. p. 90-91).

Un espíritu perezoso, de quien se queja Maritain, encontrará satisfactorias estas explicaciones, y pensará que todo ya ha sido dicho en este punto. En cambio, resta mucho por decir y aclarar, si más no fuere el sentido filosófico de este concepto que se llama el *absurdo*. Como no hemos leído nada más penetrante ni más atinado que el trabajo de Verneaux sobre el tema, nos vamos a valer de él en cuanto pueda servirnos a nuestro fin.

LA NOCIÓN DEL ABSURDO

Formalmente considerada, la noción de Absurdo puede ser *negativa*, en el sentido de excluir toda relación con otro, como lo *incondicionado* o lo *Absoluto*. Es decir, que formalmente vista y en sí, la noción de absurdo no responde a nada que pueda existir. No existe el absurdo en sí, porque carece de substancia. Podrían darse cosas absurdas, existencias absurdas pero no el absurdo en sí. Es una pura noción y nada más, en su significado formal.

En cambio, el absurdo puede comportar un nuevo sentido: ser una noción *relativa*, como las de mal, de ausencia o de límite. Como noción relativa, comporta de sí una relación de *no conformidad* entre un objeto y una facultad de conocer, manifestada, evidentemente, por el hecho de entrar en juego el conocimiento. Quitado éste, lo absurdo se desvanece. Ajustando los términos, lo absurdo se manifiesta por una facultad intelectual y en ella, pues consideramos absurdo no aquello que decepciona los sentidos, como el dolor, sino cuanto choca con nuestra misma razón. Bajo este aspecto, es innegable que el absurdo mantiene un estrecho parentesco con el *error* y lo *falso*. ¿Pero serán acaso nociones equivalentes todas ellas? Una mayor atención nos hará ver las discrepancias que encierran.

Decir una falsa perla, por ejemplo, equivale a significar al mismo tiempo la verdad de *lo otro*, es decir, el vidrio: "este objeto es vidrio". Un juicio falso, por consiguiente, no es necesariamente absurdo, sino que puede llevar implícito un juicio cierto, perfectamente comprensible. Si se recuerda que lo absurdo es contra razón, debe decirse que lo absurdo es cosa peor que el error o lo falso.

Lo absurdo es ininteligible, por lo menos, ya que va contra la razón. Pero asimismo, no todo *ininteligible* debe llamarse por ese hecho absurdo. Notemos tres maneras de expresar lo ininteligible: lo *inconcebible*, lo *incomprensible* y lo *inexplicable*. ¿Corresponderá a algunos de ellos el absurdo? Tratemos de analizar estos tres conceptos.

Lo *inconcebible* es aquello que no puede *expresarse* por conceptos. Lo absurdo, sin duda, puede hallar su sinónimo en lo inconcebible, por lo menos cuando ambos conceptos denotan alguna cosa intrínsecamente contradictoria, como un círculo cuadrado. Pero fuera de este caso determinado —la contradicción intrínseca— hay otros inconcebibles que no son absurdos por el hecho mismo como por ejemplo un acontecimiento fortuito, que es inconcebible pero no absurdo. Pero este punto debe ser retenido.

Lo *incomprensible* es aquello que no puede *agotarse por conceptos*. "El término no significa que no se comprenda nada, pues entonces se reduciría al sentido precedente, sino que no se comprende *todo*, y que por más lejos que se vaya, habrá siempre un resto; que el objeto contiene siempre más de lo que se abarca. Mejor que con lo absurdo, lo incomprensible se emparenta con lo misterioso". (ib. p. 181).

Lo *inexplicable*, finalmente, es aquello de lo cual no se puede dar razón alguna, es decir, cuya razón nos es desconocida. Es sinónimo de *irracional*, siempre que se entienda por *razón* la facultad de *discurso* por el cual las cosas son hechas inteligibles en virtud de su unión con un principio antecedente, y en virtud de esa misma unión.

Aquí nos hallamos en pleno dominio de lo absurdo, teniendo empero cuidado de notar que el absurdo irrumpe toda vez que la cosa, cuya explicación se busca, choca contra un principio primero a cuya luz pretendemos explicarlo, pero sin resultado. Estos principios, necesariamente, pueden reducirse a dos: el de *identidad* y de *razón suficiente*, siempre que ambos sean considerados como irreductibles uno a otro. Así pues, una cosa será dicha absurda, en virtud del principio de identidad, cuando es *intrínsecamente contradictoria*. Lo absurdo queda definido, entonces, bajo este aspecto, como “*aquello que es intrínsecamente contradictorio*”.

Si se tiene, asimismo, que el principio de razón suficiente no se deja reducir al principio de identidad, tendremos un nuevo tipo de lo absurdo, como “*aquello que carece de razón de ser*”. Ahondando esta definición, haciendo que una cosa carezca en sí de su razón de ser, podremos exigir que esa razón esté *fuera de él*, o lo que es lo mismo, que la razón de ser del objeto *contingente* deba buscarse en una *causa eficiente* o en una *finalidad*. De donde, dos nuevos subtipos de lo absurdo: aquello que siendo contingente, que comienza a existir, carece sin embargo de *causa* exterior, y aquello que comienza a obrar, lo hace sin fin alguno.

De todo este análisis, pueden retenerse del absurdo dos acepciones: un sentido estricto, cuando emerge de un choque contra un principio evidente, y un sentido lato, cuando de cualquier manera se resiste a la inteligencia.

Consideraciones formales sobre la absurdidad, sin duda alguna, pero resta por decir todavía cómo es posible su aparición. Tanto como decir que deben ocurrir los motivos críticos que la expliquen. En su sentido estricto, se ha dicho que lo absurdo es solamente posible cuando un hecho cualquiera se enfrenta con un principio evidente y se resiste a ser reabsorbido por ese principio. Por eso, tres condiciones son indispensables, debiendo las tres realizarse simultáneamente: la intuición de un primer principio, la intuición de un hecho y la intuición de la repugnancia entre ese principio y ese hecho. ¿No equiva-

le a decir, por consiguiente, que el juicio que denota la repugnancia entre el hecho y el principio debe ser reflejo? El principio, en efecto, expresa una ley universal, válida no solamente para todo espíritu y todo pensamiento, sino aún para toda cosa pensable. Además, las tres condiciones expresadas como indispensables no admiten excepción alguna: sin un hecho, el juicio carece de objeto: sin un principio, carece de fundamento; y sin la evidencia de la repugnancia entre ambos, el juicio, lejos de ser absurdo, es enteramente inteligible.

Se requiere, además de las condiciones señaladas, que el juicio expresando un hecho absurdo: "eso es absurdo" se refiera al ser de las cosas, como hace, desde luego, todo juicio. Es decir, que todo juicio refiriéndose al absurdo, es *objetivo e impersonal*. El filósofo erige su razón en norma de la racionalidad, lo cual es posible de dos maneras, o bien según el sentido idealista, montando una teoría de la participación entre una razón personal y la *razón impersonal*, haciendo que todo juicio es solamente posible si se lo realiza de acuerdo a los principios de la razón impersonal, o bien a la manera realista, quien considera los principios como a *leyes del ser*, haciendo que todo aquello que repugna a los principios es absurdo porque carece de ser, opuesto a las leyes del ser.

Hay en toda teoría de lo absurdo una metafísica subyacente, un criticismo fundado precisamente sobre las leyes de todo entendimiento. Pretender lo contrario sería ignorar la verdadera razón del problema. No basta decir, en efecto, que un hecho sea absurdo. Deberá probarse que ello es así. Si no se hiciere, ¿con qué derecho la razón personal se erige en regla universal? ¿Con qué derecho, igualmente, puedo afirmar que un hecho que *actualmente* me es incomprendible, deba serlo *siempre* y en todo momento? Pretenderlo así, sería aceptar una apuesta que se pierde de antemano. Y esto sí que es absurdo. Pero ya no es humano, sino una locura.

Una conclusión necesaria se impone: lo inconcebible como absurdo no es de ninguna manera una *intuición*. No se *intuye* lo absurdo. "La inconcebibilidad debe ser demostrada" (ib.

p. 184). El *divorcio* entre el principio y el hecho, porque es reflejo, supone la evidencia de un porqué, que no es más que una prueba. Por donde se ve que es inmotivada toda expresión que afirme lo absurdo como *intuído*.

Estas razones, trasladadas al campo psicológico, hallarán su confirmación en una más completa modalidad. El motivo fundamental del absurdo será siempre el mismo: el encuentro entre un principio y un hecho; luego, su repugnancia.

En el caso de los principios, la racionalidad es estricta. La inteligencia no podrá, ni por un solo instante, poner en duda el valor de sus principios. Su exigencia es total. Por eso, cuando un hecho se resiste a dejarse invadir por la luz de sus principios, no hay duda alguna: estamos en pleno absurdo. Hasta aquí ninguna dificultad.

Pero en el caso de la inconcebibilidad, de lo absurdo en su sentido lato, la cosa no es ya tan fácil. Mantiénese sin embargo, como indiscutible, el apetito de *saber infinito* de la razón. Al *irrequietum cor nostrum* de San Agustín, corresponde igualmente el *irrequietus intellectus*. Ahora bien, la razón frente a un hecho reputado como absurdo, deberá ofrecer motivos por los cuales ese hecho, precisamente, es considerado como absurdo. ¿Pero no hay aquí, acaso, una anomalía racional, un esfuerzo vano por explicar lo inexplicable, concebir lo inconcebible? ¿Qué significa, entonces, esta actitud de la razón? “Es la nostalgia de concebir lo inconcebible que se torna irracional, y digamos también, francamente absurda” (ib. p. 184). En un niño, el deseo de alcanzar la luna tiene nada de irracional. Pero el gesto del astrónomo que se lanza a insultar las estrellas porque le son inaccesibles, he aquí un gesto que no deja de ser absurdo. “Si esta *nostalgia* fuese de orden sensible, sentimental, sería perfectamente comprensible en la medida, precisamente, en que sería irracional, pasional, escapando al control de la razón; pero no daría origen al absurdo. Si es de orden intelectual y debe serlo necesariamente para poder engendrar el absurdo, deberá entonces decirse que no solamente es injustificable, vana y desordenada, sino intrínsecamente *pervertida*: el espíritu se

agota en buscar en las cosas una racionalidad que ha demostrado que no puede encontrar". (ib.). El absurdo se halla así interiorizado. No son las cosas que son absurdas, sino "el hombre absurdo" quien segrega la absurdidad.

¿Qué pensar, desde luego, del *sentimiento de lo absurdo*, base indiscutible del existencialismo? Se ha dicho que lo absurdo irrumpe para una facultad intelectual, o lo que es lo mismo, es el hombre quien segrega la absurdidad. Este punto, sin embargo, merece una aclaración. El existente humano es sensible e intelectual, por supuesto, de manera que le corresponden dos maneras de conocer convenientemente distintas y delimitadas: el sentimiento y la intelección. Decir que es el sujeto quien unifica ambas operaciones, es correcto, pero no se alcanza a vaciar la cuestión. La razón, en efecto, es puesta frente al existente por el sentimiento. Sin la sensibilidad, por lo menos en nuestro estado carnal, ¿qué podríamos entender? Entendemos y sentimos, a lo que corresponden dos intuiciones distintas: la intuición intelectual y la intuición sensible. La una no es la otra. Pero, de todos modos, queda que la intuición de lo absurdo corresponde a una facultad intelectual. De donde es incorrecto hablar del "*sentimiento de lo absurdo*". Nada es absurdo para la sensibilidad, de modo que la expresión discutida puede denotar una metafísica subyacente falsa o perezosa, y también las dos cosas a la vez. A pesar de todo el aparato técnico y pedantesco existencial de Sartre y de Heidegger, bajo ese virtuosismo formulista no hay nada más que una pobreza metafísica indiscutible. Es hora de que se le haga resaltar, para curación de incautos y castigo de pedantes, que tanto abundan en este movimiento existencial, por desgracia.

El sentimiento del absurdo, a falta de una metafísica mejor, recurre como medio de expresión a la *novela filosófica* y a la *novela de tesis*. Solamente puede moverse en el campo de las imágenes sensibles, cuando todo su movimiento dialéctico, si se permite la expresión, no puede sobrepasar los límites de la sensibilidad. Imaginación, por supuesto. Muchas verdades, sin duda. Pero una novela, al fin, como afirmaba Guido De Ruggero.

CRITICISMO DE LA FILOSOFIA ABSURDISTA

Si la filosofía de la absurdidad lleva consigo subyacente una visión crítica de la existencia, su significado estriba, de acuerdo con Kant, en trazar el valor y el alcance de las facultades humanas del conocimiento. Desgraciadamente para el existencialismo, esa crítica no existe en él. Sin más ni más, la absurdidad de la existencia es afirmada, lo que hace nada fácil encontrar en él los elementos que permitan seguir el desarrollo de su pensamiento. La vía novelesca es lo suficientemente llana para que puedan deslizarse por ella cuanto tenga semblanza de absurdo, pero un examen crítico se verá, por el hecho mismo, en la necesidad de abandonar todas esas fantasías sibilinas.

La posición crítica del absurdismo puede encerrarse en estos términos: *fenomenismo y agnosticismo*. Y no se vea en esto una contradicción, pues el fenomenismo es del dominio sensible y el agnosticismo de orden intelectual. La existencia es afirmada como aquello que aparece a los sentidos y es ininteligible para la razón. "Si se quiere aclarar eso por referencia a Kant, puede decirse bastante bien que el existente es a la vez fenómeno y cosa en sí. Es *fenómeno* por ser dado en la experiencia, y es *en-sí* por ser rebelde a toda penetración de nuestra razón. En virtud misma de este agnosticismo trascendental, el fenomenismo empírico tiende hacia lo absoluto: la razón no teniendo nada que decir acerca del existente (sino que es absurdo), éste no puede ser determinado si no es por la experiencia; lo que equivale a decir que es su aparición". (ib. p. 187) Sartre expresará lo mismo en los siguientes términos: "El ser de un existente es precisamente *su aparecer*... Lo que él es, lo es absolutamente, pues se revela *como es*. El fenómeno puede ser estudiado y descrito en cuanto tal, pues es *absolutamente indicativo de sí mismo*... La apariencia (del existente) es la esencia (L'être et le Néant p. 12).

Todo lo cual puede sintetizar el principio absurdista en estos términos: “*lo que es sensible no es inteligible*; o “*la existencia es dada como impensable para la conciencia humana*”. ¿Cuál es el valor de este principio?

Retomando los dos sentidos anteriormente expuestos de lo absurdo, el estricto y el lato, la filosofía absurdista corta de un solo tajo dos problemas fundamentales: *el valor de los primeros principios* y *el valor de la abstracción*. Lo absurdo es aquello que se opone a los primeros principios. Ninguna dificultad en esto. En cuanto al valor de la abstracción, basta recordar que el existente es su aparición. Pero todo esto merece ser examinado minuciosamente.

La filosofía absurdista no niega, en verdad, el valor de los primeros principios como leyes del pensamiento. Pero sí niega que esos primeros principios sean leyes del existente. Tampoco está en juego el valor del principio de contradicción: nadie lo niega. El interés del debate se concentra, más bien, sobre el principio de razón suficiente. Veamos qué hay de eso. No hay ninguna dificultad en admitir que los existentes presentados en la experiencia no se dejan *deducir*: ni de la nada, ni del posible, ni del ideal, ni del espíritu humano, ni de Dios. La existencia es un *dato*. No se la podrá jamás reencontrar si no se ha partido de ella. Y la experiencia es la sola función que nos permite hacer pie sobre el terreno firme de la realidad. Era necesario que esta verdad fuese evocada con fuerza al mundo filosófico, contra todos los idealismos, racionalismos y panteísmos”. (ib. p. 288). Desgraciadamente, el absurdismo no se detiene allí. P. Verneaux descubre en él algunos postulados que conviene analizar.

“*Por definición, la existencia no es la necesidad*”. He aquí el primero de ellos. ¿Será cierto e indiscutible? Para que ello sea así, habría que probar previamente que hay contradicción entre existencia y necesidad. Si la necesidad se reserva al campo lógico e ideal, siempre queda por demostrar que ella no es posible en la existencia. Ahora bien, no pensamos que haya, en el orden de las existencias, esa contradicción, porque puede

perfectamente existir un ser en quien la existencia sea necesidad, si su esencia es existir; o bien hipotéticamente considerada, una existencia que depende de otra según sus leyes, es también necesaria. Que Pedro sea hijo de Pablo es una necesidad de existencia, si Pablo es puesto como padre. Por eso, la existencia no es sinónimo de contingencia, y quien dice hecho o acontecimiento nos dice, *vi verborum*, acaso o indeterminación.

“*El mundo de las explicaciones y de las razones no es el de la existencia*”. ¿Será porque toda razón es abstracta y universal, y el existente singular? Es el problema de los universales que encontraremos más adelante. ¿Será, en cambio, porque la razón es de lo necesario y el existente es contingente? Caemos entonces en el postulado que acaba de verse. ¿Será porque las razones son lógicas, ideales, y el existente es real? Es entonces una expresión de la tesis absurdista, pero no una prueba, pues la cuestión está justamente en saber si hay divorcio entre la lógica y lo real.

“*La contingencia no es un falso rostro que se pueda disipar*”. Sin duda, porque la contingencia es el ser de las existencias halladas en nuestro camino experimental. Disipar la contingencia es hacerla desaparecer, pero todo esfuerzo hecho para entender esa contingencia, ¿será acaso hacerla desaparecer? Sin duda que no. Ya se ven cuán imprecisos y escurridizos son estos postulados del absurdismo. Claro está que las razones son, nuevamente, de lo universal y el existente es de lo singular. Pero no se ha dicho porqué deba negarse todo contacto entre ambos. Es otra vez, el problema de los universales y de la abstracción, que reservamos. Conviene, por ahora, ver de cerca, el problema de la *unión del contingente con sus causas*.

¿Qué es, ante todo, un ser contingente? No será, sin duda, aquello que carece de razón ni de causa. Puede definirse como aquello que existe pero que podría no existir. Todo el problema está, pues, en este condicional “podría”.

Si se da un existente contingente, ¿queda destruida su contingencia por el hecho de ligarlo a otro existente contingen-

te? De ninguna manera, pero será *hipotéticamente* necesario en su causa, es decir, que si se da su causa contingente, deberá necesariamente existir su efecto. El existente contingente puesto en la existencia por su causa, participará a la vez de la contingencia de su causa y será explicado.

Se dirá, sin duda, que el problema ha sido alejado, pero no explicado. Para dar razón de un existente, habrá de darla de hecho de todos los existentes, es decir, de todo ser. En el ser no puede admitirse un más o un menos: todo es compacto en su dominio. Para explicar un contingente, habrá que dar razón de toda la serie que confluye en el ser. Sin entrar a discutir el problema del *finitismo* y del *infinitismo* como diría Renouvier, habría que explicar, de todas maneras, si los existentes forman un todo o no. Si se quiere significar que fuera del ser no hay nada y que el ser lo recubre todo, habría que admitir su carácter analógico del ser y su pluralidad de valores, pues de lo contrario, el universo se achataría. Pero dejemos de lado todo esto, y pongámonos dentro de los términos del problema que se discute. Supongamos al ser como si existiera. ¿Se seguiría de allí que carecería de toda explicación? De ninguna manera. Porque puede muy bien entenderse como llevando consigo su propia razón de ser. Explicar es unir algo a un principio; pero si fuera del ser no hay nada con qué relacionarlo, él mismo sería su propio principio y pretender ir más allá sería realmente absurdo. Pero también ocioso.

Pero hablar así, ¿no es acaso poner de lleno el problema de Dios, razón de su existencia como necesaria y razón de la contingencia? Sin duda, el absurdismo puede insistir y argumentar diciendo que "ningún ser necesario explica la existencia". Resta por ver, y determinar bien qué clase de explicación se exige de Dios sobre la existencia. Si se concibe al mundo a la manera panteísta, como una emanación de la esencia divina, sin duda que hay allí una necesidad a cargo del existente que desvanece su contingencia. En cambio, otra es la explicación que da la creación. Partiendo del mundo se llega a Dios como a su suprema razón de ser; lo inverso, en cambio, no es cierto. La

contingencia del mundo se explica, no por la existencia de Dios en sí, sino por su acto libre. Es el acto libre de Dios, en la creación, que es razón de la contingencia. Por supuesto, no todo es comprensible en su totalidad para el espíritu humano. Muchas cosas escapan a su intelección, de las cuales ignoramos los motivos. Al tratar de Dios, de su acto creador, las más de las veces no hacemos más que balbucear y hablar por signos. Ignoramos los designios de Dios, y los falseamos según nuestra fantasía. "Cogitationes meae non vestrae". ¿Pero es una razón, acaso, para afirmar como incomprensible *en sí* aquello que lo es *para nosotros*? De ser así, reeditamos la fórmula del viejo Protágoras: "el hombre es medida de todas las cosas; de su ser para aquellas que son: de su no-ser, para aquellas que no son". Honestamente hablando, el escéptico no es posible, porque no podría hablar.

Los postulados del absurdismo que acabamos de analizar nos obligan a entrar en el seno mismo del debate. Lo que se encuentra en juego, como punto preciso de discusión, es el valor que debe atribuirse a los primeros principios de la razón. Los primeros principios, ¿son *leyes de nuestro pensamiento o leyes del ser*? Cuando se dice: "todo ser es lo que es" o "todo ser tiene su razón de ser", nos referimos, por supuesto, a la intuición. Pero sería menester una fuerte agilidad dialéctica para determinar que esa intuición no es más que una apariencia, y que a pesar de la apariencia, no hacemos más que traducir nuestro propio pensamiento sin otra referencia que no sea el mismo. No hay duda: tales principios dicen lo que es el ser y no lo que nuestro pensamiento es.

Pero esta explicación tiene muy vastos alcances. Ante todo, la certeza de que todo ser está contenido en las leyes del ser, nos obliga a declarar absurdo ningún existente. Nada es *intrínsecamente contradictorio*, y también: *nada es sin razón de ser*. Luego, la experiencia nos entrega los hechos brutos, pero sin su explicación; sería insensato pretender, en efecto, que la experiencia entregara el hecho y su explicación. En este sentido, el hecho de experiencia está *fuera* de razón. Pero la

inteligibilidad viene luego, con el espíritu y sus leyes del ser. La explicación del ser, prendida en la inteligibilidad, constituye el movimiento vital del espíritu. Sin duda también, esta sed infinita de intelección que lleva consigo el espíritu, es un límite quizá imposible de agotar en toda su intensidad, por lo menos en el estado presente del "homo viator". Pero no es razón suficiente para rechazar como falso el valor objetivo de los primeros principios. De muy pocas cosas conocemos la razón última. Esto es indicio de que la inteligibilidad de los seres se obtiene en la *búsqueda*. Indagar es el lugar natural del espíritu, que la filosofía absurdista parece querer ignorar. El absurdismo se verifica así no como un pensamiento que se hace, sino como una nada que ha perdido hasta la *veleidad del saber*.

Queda finalmente por ver el último problema —el absurdismo en su sentido lato— el absurdismo como inconcebible. Esto significa al mismo tiempo tornar al viejo debate del problema de los universales. Lo inconcebible es, en efecto, inconceptualizable. Sobre esta base, ¿qué dice el absurdismo de la existencia? Pues que el concepto es abstracto, universal e intemporal; la existencia, en cambio, concreta, individual y temporal. Ahora bien, lo concreto individualizado se resiste a ser explicado por lo abstracto, universal e intemporal. Esto no es nuevo, y tan cierto es que suena a perogrullada. La dificultad no está pues aquí, sino en la interpretación que se da de lo universal y de lo concreto. La existencia requiere de una intuición, en el sentido preciso del término kantiano, para ser conocida. Pero no está dicho, por lo mismo, que nuestros conceptos sean *símbolos*. Son también *intuitivos* como las intuiciones sensibles, aunque a la manera de la *abstracción*. Tanto decir como que nuestros conceptos son abstractos. Es el problema de los universales. Se impone, pues, aclarar estos dos temas necesarios: *la relación del universal con el singular, y el conocimiento intelectual de la existencia*.

Ahora bien, el individuo no es lo universal!. ¿Pero significa acaso, eso, que una tal oposición sea irreductible, que entre

ambos medie un divorcio absoluto, como afirma el absurdismo? Si se pudiesen encontrar en el individuo los rasgos universales, el problema sería de fácil solución. Pero nuevamente, todo es individual en el existente. La universalidad es un trabajo intelectual, como si dijésemos que *es la inteligencia quien hace la universalidad de las cosas*. Si en el individuo no hay nada de aquello que nosotros pensamos de él, el divorcio absurdista reedita al *conceptualismo*. Que el concepto *no agote* la realidad del existente, no es lo mismo decir que *no conocemos nada de él*. En algo lo conocemos, puesto que el concepto ha sido abstraído de él y que se refiere a él. Pensamos con las leyes de los principios que son objetivas, como se ha dicho.

El absurdismo sólo admite la *designación* y la *descripción* de la existencia. ¿Pero ello equivale a conocer? No lo creemos. Una designación jamás puede pretender una penetración de la existencia. La descripción, a su vez, no hace más que designar los contornos. La designación se manifiesta con gestos vitales, espontáneos: aquí, allá, esto, aquello, de ninguna manera dan a entender lo real. La descripción, a su vez, lejos de ser un conocimiento de lo real, no es otra cosa que una *evocación*. Se podrán utilizar todos los recursos de la imaginativa y servirse de símbolos, pero lo real no será conocido por el hecho mismo, si en esa descripción imaginativa y simbolista no late el concepto que la sustenta. Podré describir *esta* raíz, *este* hombre, pero la evocación que ese acto quiere despertar no será posible si no se posee previamente el significado de lo que es *una* raíz o *un* hombre. El concepto que el absurdismo ha negado, estaba latente en su descripción del existente, sin haberlo advertido. Luego, no hay divorcio entre concepto y existencia, sino que la conceptualización es indispensable para entender el existente. “Si no se sabe de *qué* se habla, ni *lo que* se dice, parece difícil pretender, todavía, *describir alguna cosa. La forma ha devorado el fondo*”. (ib. p. 195). Tanto como decir que el concepto es necesario para conocer el existente, aunque se lo descubra como deficiente. Pe-

ro no termina aquí el acto intelectual. Hay más todavía. Es el acto del juicio.

Nuevamente, si el acto de juicio no es intelectual, como lo creen los voluntaristas con Descartes (a cuantas aberraciones llega el voluntarismo, harto lo sabemos), deberá descartárselo como acto del conocer. Pero el voluntarismo no lo ha probado. Si es un acto intelectual, deberá verse cuál es su alcance real. Si no se ve en todo juicio nada más que una amalgama de conceptos abstractos, es evidente que no se alcanzará jamás al existente. De una unión indefinida de conceptos abstractos no se podrá sacar jamás un existente. El juicio se manifiesta, sin duda, en la cópula "es". Por eso se dice que une. Pero su oficio no se reduce solamente a eso. Además de unir, el verbo *afirma*. ¿Y qué es afirmar, sino *colocar en la existencia*, trascendiendo el plano ideal? Y esto es exacto, no solamente en los juicios de existencia, cuando se afirma "esto es", sino de cualquier otro juicio que se refiere a un existente: "esta raíz es negra". El juicio dice más que simple atribución, pues atribuir no significa otra cosa que una *unión* de predicado a sujeto. Hemos dicho que el juicio no une solamente, sino que *pone* una existencia. Por eso, el juicio es el centro de toda la lógica. El concepto es imposible si no media una intuición, pero el concepto solo no deja de ser ideal. Franqueada esta universalidad del concepto, tornamos al existente por medio del juicio. No hay imposibilidad alguna en ello. Enjuiciar no significa saltar por encima de una contradicción. Se parte del existente, en efecto, por la intuición, y se llega a conceptualizar el existente. ¿Porqué no ha de ser posible retornar al existente, partiendo del concepto? Si el tránsito de ida ha sido posible, ¿por qué no lo será el retorno? El pretendido divorcio entre el existente y el posible no es más que una distinción puramente formal; lo que es *diverso en el espíritu*, merced a la abstracción, se encuentra *unificado* en la existencia. La *raíz* y lo *negro* son, por supuesto, dos conceptos formales distintos y opuestos. Si el enjuiciamiento de la razón no fuese más que una síntesis de conceptos formalmente dis-

tintos, es evidente que jamás se alcanzaría el existente y el absurdismo tendría ganada la partida. Aristóteles que era ducho en la materia, descubriría que juzgar equivalía a declarar *ser* lo que es efectivamente tal.

El conceptualismo o esencialismo será aceptable si cuida precisarse con una teoría del juicio existencial. Asimismo, la intuición jamás podrá reivindicar para sí la totalidad del conocimiento. Pero el absurdismo no ha visto que aferrándose a la exclusiva intuición, se carga de un absurdo inmenso. El absurdismo se ha enredado a sí mismo en un cúmulo de contradicciones y cuando menos de imprecisiones. En la medida en que todo ser es, en esa misma medida es inteligible. La existencia absurda es un imposible y una contradicción. A este precio, el absurdismo se ha devorado a sí mismo.

SALVADOR CANTARO