

Bases ideológicas de la problemática del sentido de la vida

En la España de la actualidad, como en otros países occidentales, está viva la preocupación por el sentido de la vida. Tal preocupación no es ajena a las reflexiones que desde el siglo XIX se vienen haciendo sobre dicha temática. Tanto Schopenhauer como Nietzsche fueron en ello pioneros. Rememorar el pensamiento de estos pensadores y el de otros de nuestro siglo (tales como Camus, Sartre, Wittgenstein, Garaudy o Frankl) es tomar conciencia de nuestras raíces y posibilitar al mismo tiempo el acercamiento reflexivo hacia un problema vital del hombre de nuestro tiempo.

Manuel Cabada Castro *

* Jesuita. Profesor de Filosofía y Antropología en las Universidades Comillas y Complutense. Madrid.

Sociología y sentido de la vida

PARA empezar, un par de constataciones de proveniencia sociológica en lo que a España se refiere. Los españoles, si no en otras cosas, por lo menos en una cuestión que afecta directamente a la temática de la que sucintamente nos vamos a ocupar, estamos a comienzos de la década de los noventa casi a nivel europeo. Nos referimos concretamente a la cuestión sobre la «frecuencia con la que se plantea el sentido de la existencia». En el año 1981 el español pensaba menos en el significado de la vida que los otros europeos. Pero poco a poco las diferencias se van reduciendo, de manera que una década después, en el año 1990, hemos alcanzado —según indica F. Andrés Orizo— «un tono más europeo». Del 23 por 100 de españoles que pensaban «con frecuencia» en 1981 en el «significado y objeto de la vida» hemos pasado al 28 por 100 en 1990 (en 1987 era todavía sólo el 24 por 100) (1). Esta progresión en el porcentaje de españoles que se plantean la cuestión del sentido de la vida no lleva consigo, sin embargo, una similar progresión en la creencia en el sinsentido de la vida. Ocurre más bien al contrario. En efecto, mientras que en 1981 «éramos los que en mayor proporción en toda Europa percibíamos que la vida carecía de sentido», ahora en 1990 «son menos los que sienten que la vida carece de sentido». Concretamente, según los datos de F. Andrés Orizo, sólo un 6 por 100 de los españoles piensan en 1990 que «la vida no tiene sentido» (2).

Por otra parte, el último Informe de la Fundación Foessa (de 1994) pone de relieve algo que no deja de ser significativo. La «necesidad de algo o alguien que dé sentido pleno a mi vida» afecta no solamente a personas religiosas, sino también y en porcentajes similares (que oscilan entre el 27 por 100 y el 31 por 100) a indiferentes y agnósticos, descendiendo algo el porcentaje solamente en el caso de los ateos (21 por 100) (3).

(1) Cf. Andrés Orizo, F.: *Los nuevos valores de los españoles. España en la encuesta Europea de Valores* (Madrid, Ed. SM, 1991), p. 113; *Relaciones interpersonales: Actitudes y valores en la España de los ochenta* (Redacción: Miguel Requena, Jorge Benedicto), Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, 1988 (*Estudios y Encuestas*, 11: junio 1988), p. 96.

(2) Cf. Andrés Orizo, F., o. c., p. 113s. Según un reciente estudio el porcentaje de españoles que en 1993 respondían que «la vida no tiene sentido» es, sin embargo, algo mayor, el 10 por 100. Cf. *V Informe Sociológico sobre la situación social en España* (dirig. por Miguel Juárez), tomo I (Madrid, Fundación Foessa, 1994), pp. 767, 772.

(3) *V Informe...* p. 765. Téngase en cuenta a este respecto que, en

Schopenhauer y el sentido del sufrimiento

SI más allá de los datos sociológicos intentamos adentrarnos en la hermenéutica o desciframiento filosófico de la problemática humana que se esconde detrás de la búsqueda o de la añoranza de un sentido para la existencia, es necesario remontarse, en el ámbito occidental, por lo menos hasta Schopenhauer (1788-1860).

El que fue en gran medida el verdadero maestro de Nietzsche intentó abordar en su filosofía el problema de la dolorosa y trágica existencia humana. El sufrimiento es en él central. Tan central como la «voluntad de vivir», que es el verdadero existencial del hombre como de toda la realidad. Debido a la general y universal «voluntad de vivir» el hombre es inevitablemente un ser de deseos. Deseos que se suceden ininterrumpidamente, porque tras la fugaz satisfacción de un deseo surge inmediatamente otro nuevo. Para Schopenhauer el verdadero ideal o la meta de la felicidad es —a diferencia en esto de su admirador (si bien con reservas) M. de Unamuno— la quietud. Pero ésta no se alcanza en una existencia como la humana, que es esencialmente inquietud y movimiento. Para Schopenhauer la vivencia del dolor o del mal no es —a diferencia de la tradición filosófica que tiene su arranque en Agustín— una vivencia indirecta o mediata, sino directa e inmediata. Para el filósofo alemán lo que positiva y primariamente se vive es el dolor; en cambio, la felicidad no es sino una mera y efímera negación del mismo. Por otra parte, aunque el dolor es algo que afecta a todos los seres, en el hombre alcanza un relieve especial debido a su conciencia e inteligencia. Dimensiones ocultas a la animalidad o a otras realidades inferiores se hacen de este modo presentes en el hombre, creando en él nuevas necesidades, nuevas apetencias y, en consecuencia, nuevos dolores.

De todo ello deduce Schopenhauer que esa voluntad primera y universal que impulsa al deseo y en definitiva al dolor ha de ser en sí misma ciega e irracional. El pesimismo schopenhaueriano respecto del hombre tiene aquí su raíz. Por ello todo tipo de optimismo no es sino «una amar-

contra de una posible opinión contraria, el porcentaje de españoles que afirman en 1990 «creer en Dios» sigue siendo alto (el 81 por 100, frente al 13 por 100 de los que no creen y teniendo en cuenta que el 6 por 100 no sabe/no contesta), si bien es verdad que el porcentaje ha descendido en relación con el 87 por 100 que en 1981 creían en Dios (Cf. Andrés Orizo, *o. c.*, p. 116).

ga burla sobre los indescriptibles sufrimientos de la humanidad» (4). El hecho de que el hombre quisiera, a pesar de todo, vivir cuando precisamente por quererlo se condena a sí mismo a sufrir es el síntoma más claro para Schopenhauer del aspecto al mismo tiempo trágico y cómico del existir. Si ya en el mundo animal la vida viene a ser como «un negocio en el que los beneficios no cubren, ni con mucho, los gastos» (II 457), la vida del hombre y la historia universal se convierten en algo «tragicómico» (II 463) y «grotesco» (II 465), ya que tampoco aquí existe adecuada proporción entre el esfuerzo y la ganancia adquirida (II 462). Los seres humanos protegen, sin embargo, su vida «con infinito cuidado», soportando innumerables calamidades, sin saber el «porqué» ni el «para qué» (II 464), cuando lo «objetivamente» razonable sería dejar de querer vivir. Dado lo absurdo de la existencia de un mundo en el que reina el dolor y la muerte, nada extraño que Schopenhauer prefiera hablar de una voluntad ciega como explicación definitiva de tal caos. «Si un Dios ha hecho este mundo, no desearía yo —anota Schopenhauer— ser este Dios» (5).

De la fundamentalmente ingrata y dolorosa existencia no lo liberan al hombre los esporádicos y fugaces momentos de felicidad. Ésta es en realidad un espejismo, ya que se trueca automáticamente en hastío o aburrimiento. Surge así en el ser humano una «terrible vaciedad y aburrimiento», que junto con el dolor convierten la vida humana en una «carga insoportable». De este modo la vida «oscila, como péndulo, de aquí para allá, entre el dolor y el aburrimiento». La presunta felicidad de una «seguridad» adquirida hace que el hombre se dedique a «matar el tiempo», intentando huir del aburrimiento (6), con lo que surge un nuevo deseo y en consecuencia un nuevo dolor (cf. I 428 ss). De este modo el sinsentido de la existencia parece imponerse inevitablemente.

Schopenhauer no se encapsula, sin embargo, en el sinsentido o el pesimismo definitivos. En efecto, él es consciente de que el hombre ama

(4) I 447. Citamos volumen y páginas de Schopenhauer, A., *Sämtliche Werke* (Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968).

(5) Cf. Cabada Castro, M.: *Querer o no querer vivir. El debate entre Schopenhauer, Feuerbach, Wagner y Nietzsche sobre el sentido de la existencia humana* (Barcelona, Herder, 1994), p. 39. Desarrollamos más ampliamente esta concepción schopenhaueriana en esta misma obra, pp. 32-43.

(6) En *San Manuel bueno, mártir*, Unamuno hará decir en el mismo sentido a don Manuel, en evidente concordancia con Schopenhauer: «¿Y no crees que del bienestar general surgirá más fuerte el tedio a la vida?» (Unamuno, M. de, *Obras Completas*. Tomo XVI. *Ensayos espirituales y otros escritos*, Barcelona, Vergara; Madrid, Afrodísio Aguado, 1958, p. 613).

pese a todo y por encima de todo su vida (cf. II 464). De aquí que intente «salvar» (y ello implica una clara dimensión optimista) al hombre de la tiranía de la voluntad de vivir, que es la causante de todos los males, aunque tal salvación suponga, según la sistemática schopenhaueriana, la supresión o negación misma de la voluntad de vida. Para ello es necesario experimentar y aceptar el dolor de manera directa e inmediata y no sólo cognoscitivamente.

De este modo el dolor adquiere una valoración positiva. El dolor, la tribulación o la desesperación, sentidos por el hombre en su propia carne, son los que producen en él esa transformación radical de la persona que accede a la negación de la voluntad, a su propia liberación, en la «llama purificatoria del dolor» (I 533). El ser humano se eleva así sobre su propio dolor, ya que éste le ha revelado «el último secreto de la vida», consistente para Schopenhauer en la unidad de todas las cosas en una misma voluntad de vida (cf. I 535). Nuestro filósofo interpreta así la vida como «un proceso purificador, en el que el dolor hace de leña purificadora» (II 821).

No se renuncia, pues, a la concepción dolorosa y desgraciada del mundo, sino que se inserta en ella misma la salvación. Utilizando el simbolismo bíblico dirá en este sentido Schopenhauer que «la voluntad o la esencia íntima del mundo no es en modo alguno Jehová, sino más bien algo así como el Salvador crucificado o bien el ladrón crucificado» (II 827). El ateo Schopenhauer recupera, pues, para el ámbito laico de la filosofía las verdades que según él están ocultas en el budismo o en el cristianismo: el dolor salva, es «saludable» (II 819s), confiere sentido al vivir. Es el destino inevitable del dolor el que nos libera del engaño y de la ilusión hacia los que nos conduce la irracional voluntad de vivir. Por eso la vida, que es dolor, es también «desengaño» (expresión que Schopenhauer toma del jesuita Baltasar Gracián y que utiliza él mismo en castellano: V 340). Dolor y desengaño que son en sí mismos algo bueno, como bueno es el lastre para el buque si pretende seguir su ruta «derecho y seguro» (V 345). Sin dolor y sin el consecuente benéfico «desengaño» la vida estaría plagada de un hastío o aburrimiento destructor de la propia existencia y de la de los demás.

Por eso para Schopenhauer el suicidio es el comportamiento más explícitamente contrario a la «salvación». En efecto, para Schopenhauer el suicida, al rehuir el dolor de la vida, que le conduciría a la salvación, se asemeja a «un enfermo que, una vez iniciada una operación dolorosa que

le podría curar radicalmente, no la deja concluir» (I 542), con lo que la enfermedad, lejos de cesar, sigue su destructor proceso más aceleradamente todavía.

Como se ve, a pesar de sus afirmaciones sobre la «ceguera» de la voluntad de vivir Schopenhauer admite e intenta poner de relieve en definitiva una verdadera *finalidad* (y con ello un *sentido*) en la estructura de la existencia del hombre. En efecto, la vida humana está hecha *para* el dolor y éste a su vez *para* la salvación o liberación del hombre. El dolor no es algo «sin finalidad» o «meramente casual» (V 343; II 814s). Tal es la ambivalencia (pesimismo-optimismo, absurdo-finalidad) de la filosofía de Schopenhauer, un autor que con todo derecho puede ser considerado como el iniciador explícito de la reflexión occidental sobre el sentido de la vida.

La voluntad de poder como sentido en Nietzsche

MUCHO debe Nietzsche (1844-1900) a estos previos planteamientos schopenhauerianos. Posiblemente más de lo que él mismo confiesa. Eso sí, la «voluntad de vida» se convierte en él en «voluntad de poder» (en Nietzsche más centrada en el hombre individual que en el cosmos), aunque tal voluntad mantiene la misma centralidad que en Schopenhauer. Lo que ocurre es que Nietzsche, después de su frustrado intento de adoptar vitalmente la solución schopenhaueriana de la salvación por el dolor, se alejará definitivamente de ella. La salvación está más bien para él en la decidida afirmación (y no negación) de la voluntad de vivir o voluntad de poder. Nietzsche se despide con ello, al menos explícitamente, no sólo de Dios (como el también ateo Schopenhauer) sino además —a diferencia de Schopenhauer— de cualquier esquema ideológico que pueda tener algo que ver con las religiones o con el cristianismo, bien apreciados a su manera todavía por Schopenhauer. A la postre sin embargo, aceptará Nietzsche (y con ello se asemejará de nuevo fundamentalmente a Schopenhauer) la necesidad de un sentido o de una finalidad para la existencia humana.

La parábola nietzscheana del «hombre loco» (lúcidamente expresada en el n. 125 de *La gaya ciencia* (7)) contiene los elementos fundamentales

(7) Cf. V/2, 158ss. Citamos volumen y páginas de las obras de F.

del acontecimiento de la pérdida del sentido, de su origen desencadenante y del futuro que aguarda a tal hecho. El «hombre loco» (en el que se oculta obviamente el propio Nietzsche) busca tenaz y extemporáneamente a Dios en la plaza de los hombres. Los hombres han matado a Dios, pero ni siquiera parecen caer en la cuenta ni del hecho ni de sus consecuencias. Lo que Nietzsche quiere poner de relieve es el caos absoluto producido por la destrucción de un esquema interpretativo total de la realidad, tal como lo era la creencia en el Dios cristiano. Con la destrucción de Dios el hombre ha hecho desaparecer también el ámbito o el espacio de su propia realidad. El «mar» ha sido tragado por el hombre. Su «horizonte» ha sido borrado. La tierra se ha desprendido del asidero de su «sol». Por todo ello el hombre ha perdido todo sentido y toda orientación. Ni siquiera sabe ya hacia dónde se mueve o hacia dónde se cae, porque no hay ya ni un «arriba» ni un «abajo». Todo se convierte en la «nada infinita» y en espacio vacío y frío.

Semejante estado de cosas precisará, según Nietzsche, todavía tiempo para ser comprendido y valorado en su totalidad. Es tan desmesurada y enorme la acción humana destructora de la divinidad que el propio ser humano no es capaz de comprenderla cabalmente. Asistimos solamente, según Nietzsche, al inicio del «ensombrecimiento» que tal acontecimiento («demasiado grande, demasiado lejano, demasiado alejado de la capacidad de captación de muchos») llegará a producir (V/2, 255).

La «muerte de Dios» o —lo que es lo mismo— el advenimiento del ateísmo de la humanidad no le va a ahorrar a ésta el angustioso planteamiento, largo y difícil de comprender en sí mismo, del sentido de la vida humana. «Al desprendernos de la interpretación cristiana —escribe Nietzsche en este contexto— y condenar su «sentido» como una falsificación *schopenhaueriana*: ¿tiene un sentido la existencia?, cuestión que necesitará un par de siglos para ser percibida en toda su plenitud y profundidad» (V/2, 282). Como se ve, la pregunta por el sentido persigue al hombre desde el mismo momento en que pierde o abandona el previo sentido concreto y englobante de su existencia.

Schopenhauer, a juicio de Nietzsche, supo plantear bien la cuestión del sentido de la existencia, pero en cambio no supo resolverla, ya que permaneció inmerso en las «perspectivas morales ascético-cristianas»

Nietzsche, *Werke. Kritische Gesamtausgabe* (Berlín-New York, Walter de Gruyter, 1967ss), editadas por G. Colli y M. Montinari.

(V/2, 282s). En los fragmentos póstumos de los años 1885 a 1887 alude Nietzsche a esta supuesta incoherencia del sistema schopenhaueriano, ya que al rechazar Schopenhauer el teísmo debería haber negado consecuentemente el sentido moral de la existencia, cosa que no ocurre en él. Para Nietzsche lo malo no es el sufrimiento o el «pesimismo» (que Schopenhauer pretende superar con su valoración del ascetismo y de la compasión), sino el sinsentido que adviene tras la negación de Dios: «No es —crítica Nietzsche a Schopenhauer— el pesimismo (una forma de hedonismo) el gran peligro [...] ¡Sino el *sinsentido* de todo lo que ocurre! ¡La interpretación moral ha caducado conjuntamente con la interpretación religiosa: esto naturalmente no lo saben ellos, los superficiales! Cuanto menos religiosos son, con tanta mayor energía se agarran con los dientes instintivamente a las valoraciones morales. Schopenhauer, como ateo, formuló su maldición contra los que despojan al mundo de su significación moral! [...] Pero la verdadera gran angustia es: *el mundo no tiene ya sentido*» (VII/3, 355s).

Para Nietzsche, pues, la «moralidad» y el sentido tradicionales dependen directa e íntimamente de la «religiosidad», y es, por tanto, vano intento querer mantener los primeros habiendo previamente destruido la última (cf. VIII/1, 216, 326).

Ahora bien —y aquí se percibe ya la fecunda y estimulante ambigüedad del pensamiento de Nietzsche—, la «muerte de Dios» no es sólo desaparición del «horizonte» y del sentido u orientación del vivir, sino al mismo tiempo apertura de nuevas posibilidades humanas de sentido. Como declara Nietzsche, «los filósofos y los “espíritus libres” nos sentimos iluminados como por una aurora ante la noticia de que está “muerto el viejo Dios”» (V/2, 256), ya que —como se indica seguidamente— se abre un nuevo horizonte al hombre y «nuestros barcos» pueden por ello hacerse de nuevo a la mar, «nuestro» mar. Ante el hombre se abre, pues, un inmenso horizonte de posibilidades *propias*. Lo que antes era barrera e impedimento se ha convertido en estímulo y ámbito de la nueva realización del hombre, del «superhombre». El sentido, pues, del hombre es en Nietzsche la plena realización de su individual «voluntad de poder», a la que se ha de someter y se somete de hecho siempre —sea uno o no consciente de ello— cualquier tipo de «valoración moral» (8).

(8) Puede verse sobre este punto Cabada Castro, M., *o. c.*, pp. 281-284.

La cuestión del sentido se convierte de este modo en Nietzsche en un tema no «objetivo», sino estrictamente «subjetivo» e individual. No existen para Nietzsche «hechos», sino únicamente «interpretaciones» de presuntos hechos (VIII/1, 323). Lo que importa, por tanto, es no convertirse en pasivo buscador de sentidos «objetivos», sino ser «artista» (a la manera del artista Wagner, inicialmente tan admirado por Nietzsche), hacedor y creador de sentido.

«¡No buscar —exclama Nietzsche en uno de los fragmentos póstumos de su última época— sentido en las cosas: sino *meterlo en ellas!*» (VIII/1, 244). Es verdad —piensa Nietzsche— que puede uno dedicarse a constatar el sentido que «otros» han dado a las cosas, pero con ello no se es más que «científico», no «artista» (cf. VIII/1, 162, 156). Nietzsche rememora a este respecto, en un fragmento póstumo del año 1885, su preocupación juvenil por lo que era ser filósofo, dado que percibía que existían dos tipos de filósofos. Unos se dedicaban a recopilar y resumir presentes o antiguas valoraciones o creaciones (lógicas o morales) de sentido, considerando tal tarea como «grandiosa o maravillosa». Otros, en cambio, eran «legisladores de valoraciones morales». Estos últimos son para Nietzsche los representantes de la verdadera filosofía: «Los filósofos auténticos son los que dan órdenes y los que legislan; dicen: ¡así debe ser! Determinan la dirección y la meta del hombre». Ahora bien —según sostiene nuestro filósofo seguidamente— el mundo necesita en la época actual urgentemente de la osadía de tales filósofos, creadores de nuevos valores, de metas y sentido hasta ahora inéditos, dado que «ningún pensador puede ya tranquilizar su conciencia con la hipótesis de un «Dios» o de unos «valores eternos» (9).

El Nietzsche maduro es, pues, el que pretende «crear» sentido para el vivir en el despliegue espontáneo, dionisiaco, de la vida misma. De aquí la importancia de la alegría, de la risa. El gran personaje de Nietzsche, Zaratustra, es así amigo de la alegría, de la danza y de los danzantes (VI/1, 135) —él mismo es «el danzante» (VI/1, 362)—, de la risa: «yo canonicé la

(9) (VII/3, 339s). Hay que decir, con todo, que esta apreciación nietzscheana de la concepción «artística» o hacedora de sentido de los años ochenta surge en él después de una visión netamente contraria, la de la década anterior. En efecto, en los años setenta Nietzsche abogaba todavía por una clara autonomía y relevancia del conocimiento frente a la voluntad, al conceder, por ejemplo, por entonces fiabilidad al pensamiento filosófico en cuanto dador de sentido, orientación y unidad respecto de los conocimientos científicos. Sobre este cambio de concepción en Nietzsche, a nuestro modo de ver influenciado por su lectura de E. Dühring, puede verse Cabada Castro, *M. o. e.*, pp. 271-281.

risa —exclama Zaratustra—; ¡vosotros, hombres excelsos, aprended a reír!» (VI/1, 364). Por eso Zaratustra llega a confesar sobre sí mismo: «Sólo creería en un Dios que supiera danzar» (VI/1, 45).

Esto no quiere decir, sin embargo, que Nietzsche aborrezca o rehuya el dolor. Al contrario, el dolor es para él un resorte esencial de la existencia. En ello se muestra también discípulo de Schopenhauer y de su interpretación del cristianismo. «Sólo queremos ser —anota, por ejemplo, Nietzsche— los herederos del sentido cristiano, fino y profundo, en cuanto que no condenamos *en sí* el dolor: quien no sepa ya utilizarlo moralmente, para la «salvación del alma», debería al menos valorarlo estéticamente (...). El mundo, si se prescinde del dolor, es de todo punto antiestético (...): quizá es el dolor algo de lo esencial de la existencia» (VII/3, 366). Lo que sí es necesario es que el dolor esté sostenido por un «sentido» que lo haga soportable y enriquecedor.

A este respecto no deja de valorar Nietzsche incluso el «ideal ascético» de Schopenhauer, pues con él intentaba éste conferir sentido al dolor. Lo malo y lo doloroso del sufrimiento no es para Nietzsche tanto el sufrimiento en sí mismo sino el sinsentido en el que puede estar inmerso. El hombre —escribe Nietzsche en su *Genealogía de la moral*— «sufría por el problema de su sentido (...): pero *no* era el dolor mismo su problema, sino el que faltaba la respuesta para el clamor de la pregunta «¿para qué sufrir?». El hombre, el animal más valiente y más habituado al dolor, *no* niega en sí el dolor: lo *quiere*, incluso lo busca, con la condición que se le indique un *sentido* para él, una *finalidad* del dolor. La falta de sentido del dolor, *no* el dolor, era la maldición extendida hasta ahora sobre la humanidad, *ly el ideal ascético le ofreció un sentido!* (VI/2, 429).

No es naturalmente la solución «ascética» schopenhaueriana la que Nietzsche propugna para conferirle sentido a la existencia, ya que tal solución es en definitiva «voluntad de la nada» y no «voluntad de poder», pero no niega Nietzsche, sin embargo, que con ella haya podido lograr Schopenhauer poner algo de freno al galopante nihilismo (cf. VI/2, 429s).

La reflexión sobre el sentido de la vida en el siglo XX

LA problemática del sentido de la existencia planteada por Schopenhauer y Nietzsche en el siglo XIX continúa

viva, de una forma o de otra, en nuestro siglo XX. Ante la imposibilidad de dar cuenta detallada de las vicisitudes de dicha problemática en nuestra época, aludiremos sólo de manera sucinta a algunos hitos importantes.

En toda la obra de A. Camus (1913-1960) está presente la experiencia del absurdo y la conciencia del sentido. De la importancia de estas cuestiones dan idea las programáticas afirmaciones de Camus: «No hay más que un problema filosófico verdaderamente serio: el suicidio. Juzgar que la vida vale o no vale la pena de que se la viva es responder a la pregunta fundamental de la filosofía» (10). O bien: «Opino (...) que el sentido de la vida es la pregunta más apremiante» (11).

Para Camus es la «rebelión» la que mantiene en tensión al hombre frente a la lógica tentación del suicidio o el consuelo de la mera esperanza. No se debe rehuir el absurdo, sino con-vivir con él activamente. El «hombre rebelde» ha de vivir intensamente la existencia, no cualitativamente (dada la ausencia de sentido), sino cuantitativamente: «lo que cuenta no es vivir lo mejor posible, sino vivir lo más posible» (12). Así, si para Schopenhauer el modelo de la existencia humana era «el Salvador crucificado o bien el ladrón crucificado» y para Nietzsche el danzarín Zaratustra, para Camus lo será el don Juan de Tirso de Molina, ser vital y alegre, que posee también rasgos de Zaratustra (13). La libertad del hombre camusiano es, sin embargo, la libertad del que no espera, la del «condenado a muerte». «La divina disponibilidad del condenado a muerte ante el que se abren las puertas de la prisión cierta madrugada, ese increíble desinterés por todo salvo por la llama pura de la vida, ponen de manifiesto que la muerte y lo absurdo son los principios de la única libertad razonable» (14).

Dada la primordialidad que Camus le concede a la experiencia del absurdo o del sinsentido, podría pensarse que en él lo absurdo vence al sentido. Pero tal primordialidad es sólo metodológica. Camus mismo indicará que «el absurdo no puede ser considerado sino como un punto de partida», a la manera de la duda metódica cartesiana (15). Además:

(10) Camus, A.: *El mito de Sísifo. El hombre rebelde* (Buenos Aires, Losada, 1967), p. 13.

(11) Camus, A.: *o. c.*, p. 14.

(12) Camus, A.: *o. c.*, p. 53.

(13) «¿Don Juan es triste? No es verosímil [...] Esa risa, la insolencia victoriosa, esos saltos y la afición a lo teatral son claros y alegres» (Camus, A., *o. c.*, p. 59).

(14) Camus, A.: *o. c.*, p. 52.

(15) Cf. Camus, A.: *L'Étranger* (París, Gallimard, 1954), p. 133s.

«Desde el momento —escribe— en que se dice que todo es sin-sentido, se expresa algo que tiene sentido» (16). De aquí que Camus mantenga, contra posibles malentendidos, que su pensamiento está empeñado fundamentalmente en la superación del nihilismo y del sin-sentido (17).

En cuanto a Sartre (1905-1980) no es necesario recordar su decidida constatación del absurdo: «Es absurdo que hayamos nacido, es absurdo que muramos» (18). «El hombre es una pasión inútil» (19). Lo que, sin embargo, es menos conocido es el hecho de que en su última época Sartre se asomó, como proyecto ideológico a realizar, a la tarea de superación del absurdo, motivada por la reflexión sobre la insoslayable vivencia humana de la esperanza, en cuanto elemento constitutivo de toda acción humana. El último Sartre pone de relieve que el absurdo y el fracaso sólo son perceptibles desde la vivencia de la esperanza, llegando a concluir sus reflexiones al respecto con la afirmación de que la «esperanza» (y no el absurdo o el fracaso) es «mi concepto del futuro» (20).

En el interior de la ideología marxista, en la que las dimensiones de tipo subjetivo e individual parecían estar totalmente subordinadas a las infraestructuras de tipo económico o social, surgió también, a pesar de todo, con relativa pujanza la preocupación por el sentido de la existencia. Buena muestra de ello son los escritos de autores como G. Lukács, E. Bloch, A. Schaff, M. Machovec, L. Kolakowski o R. Garaudy. Este último continúa criticando vivamente el espíritu «científico» de la época actual, preocupado exclusivamente por los «medios», pero sin reflexionar sobre los «fines», sobre el sentido de las cosas y de la acción humana. «Es llamativo —indica Garaudy— ver que es precisamente en las sociedades más ricas donde se encuentra el número más elevado de suicidios de adolescentes —el récord está en los Estados Unidos y en Suecia—; en los países

(16) Camus, A.: *o. c.*, p. 134.

(17) Cf. Camus, A.: *o. c.*, pp. 134-137. Ver East, B.: *Albert Camus ou l'homme à la recherche d'une morale* (Montréal-Paris, Bellarmin-Cerf, 1984), pp. 40-42, 58-65.

(18) Sartre, J.-P.: *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique* (Paris, Gallimard, 1943), p. 631.

(19) Sartre, J.-P.: *o. c.*, p. 708.

(20) Puede verse la traducción castellana de esta importante entrevista de Sartre (*Le Nouvel Observateur*, marzo 1980, n.º 800) en el diario *El País*, 16 y 27 de abril de 1980. Por lo demás, un autor que bien puede considerarse atípico dentro de la órbita de los filósofos del absurdo es el rumano, afincado en Francia, E. M. Cioran. Al menos en principio Cioran pretende mantenerse hermético a toda dimensión de sentido en la reflexión sobre el absurdo, afirmando reiteradamente el sinsentido absoluto de toda la realidad.

más ricos no se muere por falta de medios, como en los países del tercer mundo, sino por ausencia de fines. Creo que nos encontramos aquí con un problema nuevo: encontrar sentido y fines» (21).

En relación con estas afirmaciones de Garaudy es imprescindible aludir, al menos, a Viktor E. Frankl, el fundador de la denominada «logoterapia» (es decir, «curación por el sentido»), ya que en numerosos escritos suyos ha puesto de relieve lo que denomina «sentimiento de inutilidad», frustración o «vacío existencial», especialmente presente entre los jóvenes, aun cuando puedan gozar de una cómoda situación económica (22). Según Frankl, lo que busca el ser humano no es tanto el placer (Freud) o el poder (Adler), sino el «sentido». Frente a la «voluntad de poder» nietzscheana habla en este sentido Frankl de la «voluntad de sentido» como constitutivo del hombre (23).

Ahora bien, lo interesante de Frankl es que él, lejos de pensar —como Nietzsche— que es necesario «crear» subjetiva y «artísticamente» el sentido, sostiene que éste *está ya* en el hombre: no hay que «inventarlo», sino únicamente encontrarlo o *descubrirlo* como presente en el hombre mismo, aun en las situaciones que puedan parecer estar más alejadas del sentido (24). De este modo Frankl se aproxima a la idea de Camus de que bajo cualquier constatación o experiencia de lo absurdo está siempre la experiencia del sentido. Si el hombre no supiera de su propio sentido no sería capaz de seguir viviendo. «El ser humano —escribe Frankl— es siempre un ser proyectado hacia el sentido, aunque éste le sea poco conocido: hay algo así como un presaber acerca del sentido; y también la «voluntad de sentido» se basa en un presentimiento del sentido. Quiéralo o no, reconózcalo o no, el hombre cree en un sentido mientras sea capaz de respirar» (25).

Al destacar la importancia de su «voluntad de sentido» alude Frankl a

(21) Garaudy, R.: «Marxisme, foi et politique (Entretien)»: *Concordia* 9 (1986), p. 46.

(22) Ver, por ejemplo, Frankl, V. E.: *La voluntad de sentido. Conferencias escogidas sobre logoterapia* (Barcelona, Herder, 1988), pp. 15, 23s; id., «Neurosis y sentido de la vida», *Nuestro Tiempo* 1976, n.º 264, pp. 24-28; id., *Der unbewusste Gott. Psychotherapie und Religion* (München, Kösel, 1974), p. 8.

(23) Cf. Frankl, V. E.: *Der unbewusste...*, p. 76.

(24) Cf. Frankl, V. E.: *Der unbewusste...*, p. 76s, 82s.

(25) Frankl, V. E.: *Der unbewusste...*, p. 76s. Una buena síntesis de las ideas de Frankl sobre el sentido de la vida puede verse en García Rojo, J., «La pregunta por el sentido. Problemática filosófico-teológica actual», *Revista de Espiritualidad* 48 (1989), pp. 49-62.

Wittgenstein (26). Y ciertamente es Wittgenstein un pensador que se sitúa en la frontera entre la reflexión sobre el lenguaje y aquello que lo supera. A esta última dimensión —que es la que en el fondo le preocupa al filósofo vienés— pertenece el «sentido» de la vida. Diversas sentencias de su *Tractatus logico-philosophicus* aluden a ello: «Sentimos que, incluso después de ser respondidas todas las posibles cuestiones científicas, nuestros problemas vitales en modo alguno han sido todavía abordados» (6.52). «La solución del enigma de la vida en el espacio y en el tiempo se encuentra fuera del espacio y del tiempo» (6.4312). «El sentido del mundo debe estar fuera del mundo» (6.41). Nada extraño por ello que Wittgenstein venga a identificar en sus *Diarios* «sentido» con «divinidad»: «Al sentido de la vida, es decir, al sentido del mundo, lo podemos llamar Dios» (27). «Crear en un Dios quiere decir entender la pregunta por el sentido de la vida. Creer en un Dios quiere decir que no basta con los hechos del mundo. Creer en Dios quiere decir ver que la vida tiene un sentido» (28).

A modo de conclusión

PARA terminar, sólo unas breves reflexiones al hilo de las consideraciones que hace Mircea Eliade en su obra *El mito del eterno retorno*.

Según el gran historiador de las religiones las sociedades tradicionales no se plantean la acuciante cuestión del sentido de la vida, porque su existencia discurre en el paradigma asegurador del «eterno retorno». La realidad y el sentido se alimentan en ellas de la repetición de los arquetipos, que es lo opuesto a la vaciedad e intrascendencia de la «historia» en cuanto novedad. Ello las hace capaces de soportar el sufrimiento y el vivir (29). Es posible que hasta el propio Nietzsche haya tenido que recurrir por ello también a su teoría del «eterno retorno», debido quizá a la angustia, no confesada por él, ante la «historia» que fluye directamente de la «voluntad de poder». En realidad no es fácil —pese a los esfuerzos de sus

(26) Cf. Frankl, V. E.: *Logoterapia y análisis existencial. Textos de cinco décadas* (Barcelona, Herder, 1990), p. 299.

(27) Wittgenstein, L.: *Werkausgabe*, Band I (Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1989), p. 167.

(28) Wittgenstein, L.: *o. c.*, p. 168.

(29) Cf. Eliade, M.: *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición* (Madrid, Alianza, 1985), pp. 39ss, 85-88, 90-105, 138ss.

intérpretes— pensar conjuntamente en Nietzsche su «voluntad de poder» y su teoría del «eterno retorno». Ahora bien, querámoslo o no, el denominado hombre occidental no está ya situado en los paradigmas de las sociedades tradicionales, aunque posiblemente en el fondo los añore. De aquí su creciente preocupación (también en España: recuérdese lo dicho al comienzo) por la problemática del sentido de la vida.

En sus *Diarios* escribe Wittgenstein: «La solución del problema de la vida se advierte en la desaparición de este problema. ¿Pero se puede vivir de tal manera que la vida deje de ser problemática? ¿De manera que se *viva* en lo eterno y no en el tiempo? (30). Estas enigmáticas frases de Wittgenstein podrían quizá entenderse desde la mencionada concepción de Eliade de lo «eterno» del «eterno retorno» como configurador del sentido frente al horror de las sociedades tradicionales respecto de la historia o del «tiempo». En cualquier caso el hombre moderno busca el sentido de la existencia con mayor ahínco, al parecer, que en épocas anteriores.

No es necesario decir que tal sentido deberá ser necesariamente plenificador del hombre y no alienante, si ha de cumplir verdaderamente con su función (31). Todo un reto, como es fácil suponer, para ideologías y religiones (32).

(30) Wittgenstein, L.: *o. c.*, p. 168.

(31) En un reciente escrito nos preguntamos en este contexto: «¿No será el amor, esa realidad tan poderosa y frágil, tan espontánea y tan ardua, tan presente y, a la vez, tan lejana, el sentido que le aguarda al hombre?» (Cabada Castro, M., *La vigencia del amor. Afectividad, humanización y religiosidad*, Madrid, San Pablo, 1994, p. 406). De hecho en la última encuesta sociológica de la Fundación Foessa es altamente sorprendente comprobar que «el "sentido" de la vida que ha recibido un mayor acuerdo ha sido uno con carácter netamente altruista: "contribuir a mejorar la vida de los demás"». Este sentido concreto altruista (es decir, de entrega o amor al otro) es concretamente el que prefieren un 78 por 100 de los encuestados frente al 59 por 100, que creen que su sentido es «triunfar en alguna actividad», o al 57 por 100, que opinan que su sentido es «disfrutar lo más posible de los placeres de la vida». Cf. *V Informe Sociológico...*, pp. 767, 772.

(32) A este respecto dirá M. Eliade sobre el cristianismo: «Puede decirse también que el cristianismo es la "religión" del hombre moderno y del hombre histórico, del que ha descubierto simultáneamente la libertad personal y el tiempo continuo (en lugar del tiempo cíclico) [...] En efecto, solamente presuponiendo la existencia de Dios conquista por un lado la libertad [...] y, por otro, la certeza de que las tragedias históricas tienen una significación transhistórica, incluso cuando esa significación no sea siempre evidente para la actual condición humana. Toda otra situación del hombre moderno conduce, en última instancia, a la desesperación» (Eliade, M.: *o. c.*, p. 148s).