

SUANCES MARCOS, M.-VILLAR EZCURRA, A., *El irracionalismo*. Vol. I: *De los orígenes del pensamiento hasta Schopenhauer*. Vol. II: *De Nietzsche a los pensadores del absurdo*, Madrid, Síntesis, 2000, 204 y 221 páginas

DIEGO SÁNCHEZ MECA

Cada vez que la razón se propone explicar el mundo, la realidad, etc., se encuentra con que tiene que superar una esfera de experiencias inicialmente irreductibles a su propio esfuerzo racional. Frente a este límite, o puede insistir en la empresa cognoscitiva si se cree con fuerzas para vencer esa resistencia, o puede reconocer la necesidad de aceptar esos límites sin que ello implique necesariamente reconocer una irreconciliable diferencia entre lo racional y la experiencia de lo irracional. De hecho, una convicción presente, aunque difusamente, en toda la historia de la filosofía, y no sólo en la filosofía contemporánea, es aquella según la cual la razón sólo se desarrolla en oposición a algo no racional, enfrentándose a él e intentando dominarlo y penetrarlo. Este algo no racional adopta aspectos y contenidos muy diversos, pero generalmente tiende a imponerse como núcleo resistente que trata de mantenerse impenetrable. Los dos volúmenes de la obra que presentamos hace un seguimiento de esta compleja cuestión en algunos de los más importantes pensadores de nuestra historia que han centrado su esfuerzo en el propósito de entender el estatuto de lo irracional y de qué modo la razón se relaciona con él.

La mayor parte de los análisis están dedicados a pensadores de los siglos XIX

y XX, que reflexionan, sobre todo, en actitud crítica con el racionalismo moderno y, en especial, con su filosofía de la historia. Después de Hegel, el marxismo, el vitalismo, el existencialismo en sus distintas formulaciones, el psicoanálisis, etc. han objetado a Hegel que la única condición para situarse en el punto de vista del absoluto es la de suponer que el hombre se puede identificar con el punto de vista de Dios. Sin embargo, pasados los fervores y entusiasmos optimistas del siglo de las luces, ya se había impuesto la realidad de que ningún individuo es Dios sino un ser con intereses, pasiones, prejuicios y traumas que lo determinan como individuo particular, siendo muy difícil poder hablar de un significado racional de la existencia y de la historia. La filosofía contemporánea liquida, pues, de distintas formas y por diversas razones, la idea de que la realidad tiene un sentido racional y unitario que podría ser tomado como directriz e incluso como norma para regular el comportamiento moral. Para Nietzsche, por ejemplo, parece como si el único sentido racional que puede detectarse en la historia sea el proceso mismo de disolución de la razón, el nihilismo y la evaporación final de los distintos relatos y significados globales con los que la historia y el

mundo han tratado de ser explicados racionalmente.

No obstante, la tesis de que lo racional triunfa cuando la existencia encuentra su sentido situada en el marco de una inserción en la naturaleza (época antigua) o en el contexto de una determinada visión teológica (edad media) o metafísica de la historia (época moderna), es relativizada en los dos primeros capítulos del vol. I, donde se estudian las relaciones de lo irracional con el pensamiento trágico antiguo y su reiterada emergencia durante la modernidad. Es decir, se describe aquí cierto tipo de experiencias que siempre se han dado al margen de la razón, conductas que pueden ser interpretadas, entre los griegos por ejemplo, como resultado de una injerencia en la vida humana por parte de agentes no humanos, «los dioses» que han «arrebatado» momentáneamente, o «destruido», o «hechizado» el entendimiento de un ser humano. Los griegos solían hablar de cualquier desastre personal inexplicable como parte de su destino o de su hado, queriendo decir simplemente que no podían comprender por qué ocurría, pero que, puesto que había ocurrido, evidentemente tenía que ser. Y en siglos tan racionalistas como son el XVII y el XVIII sorprende encontrar una creencia parecida unida a un sentimiento de invencible dependencia del hombre de lo sobrenatural o de sus pasiones, firmemente encajada en la mente de grandes matemáticos como Pascal o el mismísimo Descartes. Ni siquiera en el momento de mayor auge del espíritu ilustrado, pues, se atenúa la

conciencia viva de la inseguridad humana y de la condición desvalida del hombre. Tal vez hubiera clarificado mucho lo expuesto en el capítulo primero —y digo esto sin ánimo de crítica— hacer alguna referencia a cómo llegaron los griegos a las creencias que subyacen al tratamiento platónico de la «locura divina» —de la que Platón decía en el *Fedro* que era la fuente de nuestras mayores bendiciones— y hasta qué punto se modificaron esas creencias bajo la influencia creciente del racionalismo.

El análisis del problema en el pensamiento de Schopenhauer ocupa el resto del volumen I, y es comprensible esta mayor atención a un autor que sitúa, como tesis central de su pensamiento, la primacía de la voluntad sobre el intelecto. Especialmente destacable es aquí el tratamiento de la cuestión estética, que emerge como alternativa a lo que Schopenhauer llama la «necesidad metafísica» del hombre. Pues lo que caracteriza a Schopenhauer a este respecto es la firme negativa a subsumir la experiencia estética en una extrapolación de ella a lo absoluto como hacen, aunque de modos distintos, los autores románticos. Cuando el romanticismo afirma que la obra de arte es símbolo, lo que quiere decir es que su forma, o sea, su apariencia alude a misterios y a significados ocultos. Por tanto, que el valor de lo que expresa la obra de arte está, en realidad, más allá de su forma, a saber, en la síntesis, que se cree posible, entre forma y contenido, entre apariencia y realidad que se hace efectiva en el proceso de la representación artística. Frente a este

optimismo todavía en buena medida «racionalista», Schopenhauer insiste en la imposibilidad de esa coincidencia, de esa armonía entre mundo y representación, entre apariencia y cosa en sí. Lo que Schopenhauer reprochaba a Hegel era que la síntesis, como relación de representación, no se logra, no puede lograrse, porque semejante síntesis se escapa continuamente de la estructura y de la forma de cualquier obra de arte. En definitiva, para Schopenhauer no existe ningún lenguaje simbólico que pueda contener en sí dos momentos opuestos, apariencia y realidad, tesis y antítesis, hablar de ambos a la vez y llegar a conciliarlos dialécticamente. O sea, frente al idealismo y el romanticismo, lo que Schopenhauer entiende es que no hay ninguna relación originaria entre signo y significado, y que, por tanto, ningún lenguaje ni ningún símbolo pueden funcionar como representación racional o «adecuada» del mundo.

En el vol. II se estudian con amplitud las perspectivas de Nietzsche, Kierkegaard, Kafka y Camus. La crítica de Nietzsche al racionalismo filosófico es situada en el contexto de su crítica general a la cultura occidental, llevada a cabo mediante la aplicación del método genealógico. Debe ser, por tanto, examinada en el marco de ese cuestionamiento radical de los fundamentos del pensamiento occidental, que descubre como trasfondo de la filosofía una especie de idealismo entretejido con valores cristianos, y en el cristianismo la raíz última del triunfo del sistema de la razón. Aclarado esto, no resulta extraño que la crítica de Nietzsche

al racionalismo filosófico dependa en buena medida de su crítica al cristianismo y al platonismo, responsables, según Nietzsche, del nihilismo y de la decadencia del hombre occidental, incapaz de soportar lo terrible y lo trágico de la vida. Frente a este idealismo, Nietzsche llama la atención sobre la cultura y el pensamiento de los griegos anteriores a Sócrates, de cuyo ejemplo habría que partir para acometer la reforma de nuestra cultura moderna. Los griegos anteriores a Sócrates son la prueba de que es posible soportar lo duro y lo terrible de la existencia incluso con jovialidad, y esto como resultado de una cultura sana, de una exuberancia de vida y de juventud que nosotros hoy ya no tenemos. Esta grandeza de los griegos antiguos, cuya cultura no rechaza lo natural sino que acepta la vida incluso en sus aspectos más terribles, se expresa en la tragedia. La tragedia griega es la expresión de un modo valiente de afrontar la vida con sus desgracias y sus catástrofes, como si el mundo no fuese más que un gran juego, una especie de gran teatro en el que nosotros somos los actores de un espectáculo que nadie mira.

Sócrates y Platón son los primeros promotores de la decadencia al empezar a hacer de la razón la instancia superior de la existencia. Con ello los instintos, el valor de la espontaneidad de un modo de vida conforme a la naturaleza son sustituidos por la práctica habitual de racionalizarlo todo. Cuando Sócrates y Platón recomiendan el conocimiento racional como condición del bien obrar, la educación empieza a ser fundamental-

mente intelectual, teórica, abstracta. No sólo no es ya una educación de los instintos, sino que es una educación contra los instintos a los que hay que reprimir como obstáculos para un comportamiento racional. Con esto el hombre se desnaturaliza, se convierte también él en algo abstracto y genérico.

Pero, como era lógico esperar, los autores destacan en relación con Nietzsche la enorme importancia que, para la cuestión de lo irracional, tiene en su pensamiento la concepción de la voluntad de poder. Schopenhauer había hecho de la voluntad del mundo la fuerza metafísica unitaria y universal, ciega e irresistible, que da origen a todas las formas de la existencia. En el hombre esta voluntad se manifestaría como el sustrato biológico de nuestra pulsionalidad, que sacrifica al individuo en ese afán de querer vivir en el que consiste la esencia más propia de tal voluntad. Nietzsche, en cambio, sitúa en el centro de su filosofía el concepto de voluntad de poder como pluralidad de fuerzas en lucha, con el que pretende contrarrestar el pesimismo de su maestro. Con esta expresión «voluntad de poder» trata de designar la cualidad de la fuerza que subyace a los valores de la moral. Así, hay, para Nietzsche, una voluntad de poder nihilista (la que da origen a los valores cristianos y a la moral de Schopenhauer), y una voluntad de poder afirmativa (la que subyace a una «moral de los señores», capaces de crear nuevos valores de signo inverso a los tradicionales).

Si en todos los capítulos de esta obra se advierte la competencia y excelente

información de sus autores, en lo expuesto en relación con Kierkegaard el dominio de la materia aparece, si cabe, aún más destacadamente. No en vano, Manuel Suances ha publicado ya dos volúmenes sobre este pensador y tiene en curso la publicación todavía de un tercero. Sólo, pues, me llama positivamente la atención el juego dado aquí a las categorías de interioridad y de posibilidad que, a mi juicio, son las categorías sobre las que Kierkegaard basa su concepción de la individualidad en su oposición a la concepción idealista y racionalista. Porque, a la teoría hegeliana del sujeto como contradicción y como lucha dialéctica dentro de sí de lo particular y lo general, no le opone Kierkegaard otra concepción teórica del sujeto como contradicción, sino que lo que le opone es la contradicción de la existencia misma como existencia disociada, desgarrada y cuyo desgarramiento no se resuelve en virtud de un proceso histórico de síntesis. Por tanto, frente a los planteamientos en los que una eficaz racionalidad intrínseca organiza ya de antemano todos los conflictos del individuo asegurándole la conciliación al final del proceso y como una determinada relación de ese individuo con lo absoluto, Kierkegaard opone la existencia, no como conciencia, sino como posibilidad, porque es esa condición de poder ser abierto lo que vuelve imposible poder encajarla dialécticamente en ningún tipo de lógica racional de la necesidad. En suma, lo que permite sustraer al individuo de su disolución en lo universal y en el sistema no es otra cosa que su

condición de ser abierto e indeterminado y, por tanto, susceptible de devenir distintas posibilidades que nunca están predeterminadas lógicamente antes de su decisión. Además esta categoría de posibilidad es lo que da paso a las otras categorías existenciales como la de proyecto, libertad, decisión, etc., siendo ella, sobre todo, la que pone de manifiesto la necesidad de una nueva ontología con nuevas categorías capaces de organizar el pensamiento respetando la problemática del individuo concreto cuya existencia no la soluciona ninguna lógica dialéctica necesaria. Y una segunda observación que me llama la atención guarda relación con el tema de la suspensión teológica de la ética, vinculada a esa peculiar relación con lo absoluto en la que, para Kierkegaard, consiste la religión y, más concretamente la fe cristiana. El acierto de los autores a este respecto radica en situar el interés de este asunto menos en el juego estético a que puede dar lugar la paradoja o el escándalo que esta relación implica, cuanto en el análisis de la gran cuestión que plantea, en términos históricos, la resurrección del cristianismo en pleno siglo XIX, después de todo el aluvión de las críticas de la ilustración burguesa, pero además como un arma arrojada contra el propio mundo burgués. El problema se plantea a partir de ese desentendimiento del discurso ético y del discurso intersubjetivo en general justificado en base a la relación con lo absoluto de la fe cristiana en la que la lógica ética y la lógica comunicativa normal no funcionan. Y esto instala directa e inmediata-

mente al individuo en la paradoja. De hecho, si ser cristiano es oponerse a la masa y al Estado, en una sociedad en la que todos, o algunos, fuesen cristianos, no sería posible ser cristiano, porque ya no podría estar uno en contra de todos los demás y singularizarse y diferenciarse absolutamente de ellos. Es decir, en vivo contraste con el planteamiento de Nietzsche, nos aparece aquí una función crítica que la fe cristiana cumple en el planteamiento de Kierkegaard, como única instancia capaz de oponerse al poder integrador, nivelador, absorbente e igualitarista de la razón dialéctica y del Estado burgués. La razón de ello es la comprensión de esta fe cristiana como salto, desde la desesperación y el sufrimiento de la propia contradicción, a lo irracional y ahistórico de una relación con lo absoluto en la que no hay ni garantías lógicas de que ese absoluto exista y de que pueda uno relacionarse con él, ni por tanto, esperanza de consuelo, sino sólo riesgo, duda, oscuridad y soledad.

Por último, leyendo el capítulo dedicado a Kafka se vislumbra una clave hermenéutica de comprensión de lo kafkiano en la contraposición entre el nihilismo, que le sirve de trasfondo, y la inspiración, en general, del optimismo metafísico propia del idealismo y del racionalismo. Un optimismo que se funda en la asunción del yo como origen del pensamiento y como fundamento del principio de identidad (Descartes), y en el reconocimiento luego, con Hegel, de un sujeto infinito (la razón, el espíritu absoluto) que constituiría la sustancia

del mundo y lo regiría garantizándole un sentido y determinando su progreso infalible. Como en lenguaje filosófico expondrá el existencialismo de Sartre, en los relatos de Kafka el individuo humano aparece, muy ostensible e insistente-mente, como un ser abandonado al funcionamiento anónimo de un mundo que hace nulas sus posibilidades pero que, sin embargo, le obliga a luchar incesantemente con situaciones que de un modo u otro le enfrentan con el fracaso. De modo que ese sentido negativo, absurdo y paralizante de las posibilidades humanas, es lo primero que Kafka expresa al mostrar básicamente la existencia bajo el peso de una condena, bajo la amenaza de la insignificancia y de la nada, amenaza que no se interrumpe más que cuando se cumple, o sea con la muerte. Y es claro que la mayoría de los temas kafkianos van en esta línea.

En conclusión, esta obra de Manuel Suances y Alicia Villar, con su interesante repaso de los hitos más destacados del problema de lo irracional, muestra la

importancia de esta perspectiva que se ha convertido en central en la comprensión de la filosofía y de la época contemporáneas. Y al haber elegido el enfoque histórico, se muestra la diversidad y complejidad de la problemática sin las limitaciones que supondría su encasillamiento como problema perteneciente a un determinado movimiento o tradición de pensamiento. Al contrario, profundizando en esta diversidad de enfoques se avanza en la comprensión al abrirse a claves de lectura más amplias. Y es que la condición paradójica de la existencia humana, que hace imposible toda totalización racional, vuelve en la historia del pensamiento, como lo reprimido, una y otra vez, por lo que su tratamiento no sólo se puede ver como una perspectiva de crítica «existencialista» o «nihilista» de la cultura, sino que, sobre todo, ha de estimarse como el contexto apropiado para las discusiones que más vigencia han tenido en nuestra época: la crisis de la razón, el fin de la historia y de las ideologías o la muerte del sujeto y de su identidad.