

NATURALISMO Y ABSURDO

Josep E. Corbi
Universitat de València

Los dioses condenaron a Sísifo a subir su pesada roca hasta la cima de la montaña, pero dispusieron que nunca alcanzase su objetivo, sino que, cuando estuviese a punto de culminar su tarea, la roca se desprendiese de sus manos y resbalase ladera abajo hasta la falda de la montaña, viéndose por tanto nuestro héroe obligado a reemprender una y otra vez su ardua tarea. No nos resulta difícil entender la naturaleza del castigo que los dioses impusieron a Sísifo. Vemos su esfuerzo como expresión paradigmática de una vida condenada al absurdo. Ahora bien, si nos interesa el mito de Sísifo es porque percibimos algunas semejanzas entre su historia y las condiciones en las que se desarrolla la vida humana. Una primera observación sería que muchos seres humanos ven sometidas sus vidas a un orden tan repetitivo y mecánico que nos resultan absurdas. Puede que pensemos, incluso, que tal hecho no es del todo accidental en un número significativo de casos, que no está abierta a muchas personas la posibilidad de articular su existencia de un modo menos repetitivo y rutinario. Un segundo comentario nos diría que la experiencia del absurdo no consiste propiamente en el hecho de desarrollar una actividad incesante y sin destino, sino en el tomar conciencia de que tal cosa es lo que hacemos. La experiencia del absurdo depende de una percepción. No basta para el absurdo con que nuestra vida siga su curso repetitiva, y sin propósito, es necesario que, además, así la percibamos. La vida de un ser sin conciencia, sin mirada, no puede ser absurda.

Sin embargo, si me interesa el mito de Sísifo es por algo más que lo dicho hasta ahora. He indicado que tal mito puede ciertamente encontrar su reflejo en algunas vidas humanas, pero ni siquiera he sugerido que el mito de Sísifo pueda constituir una expresión adecuada de cualquier vida humana, es decir, que pueda haber un sentido relevante en el que la vida de los seres humanos esté condenada al tipo de absurdo que impregna la existencia de Sísifo. Esta es, no obstante, la cuestión que desearía tratar en este escrito. Más en concreto, me gustaría indagar hasta qué punto cierta visión del mundo que se ha asentado en nosotros gracias al desarrollo de las ciencias naturales, pueda conllevar una percepción de nuestra propia existencia como absurda, es decir, como una condena a una actividad incesante y a menudo agotadora, pero desprovista de proyección y de futuro. Este es, quizá, uno de los sentidos más profundos

en el que el mito de Sísifo nos inquieta. En otras palabras, se trata de discutir algunas de las razones que podamos tener para afirmar que:

(T) Si la visión naturalista del mundo es en general correcta, entonces la vida humana es necesariamente absurda.

Si este condicional me interesa, es porque no puedo dejar de conceder su antecedente, es decir, no puedo dejar de percibir el mundo a través de ciertos supuestos naturalistas. Se sigue, pues, que si la tesis T resultase verdadera, me vería obligado a aceptar una conclusión que desearía evitar, pues en algún grado me inquieta. Parece, por tanto, sensato empezar examinando el tipo de razones que puedan invitarnos a suscribir T. En un segundo apartado, intentaré mostrar, sin embargo, que tales consideraciones descansan en supuestos inadecuados y que, en absoluto, se siguen del compromiso naturalista que estoy dispuesto a asumir. Insistiré, así, en que los argumentos que conducen a T presuponen una lectura de lo valioso difícilmente sostenible; y sugeriré un tratamiento alternativo en el que nos resultará fácil reconocer por qué la visión naturalista del mundo altera las condiciones en las que la vida humana puede tener sentido, pero no la condena necesariamente al absurdo.

1. NATURALISMO, SUBJETIVISMO HUMEANO Y ABSURDO

Tenemos la idea del mundo tal y como es en sí mismo, independientemente de nuestra peculiar manera de percibirlo. Algunos parecen pensar que de tal idea se sigue la posibilidad, al menos conceptual, de proporcionar una descripción completa del mundo tal y como es en sí mismo, desentendida de cualquier perspectiva particular. Se suele sobreentender, además, que la ciencia sería la encargada de ofrecer tal descripción absoluta del mundo en un supuesto estadio último de su desarrollo. Esa es la forma más común que adopta el realismo metafísico en la actualidad.¹

Hay, sin embargo, una posición más modesta que, si bien se halla impregnada por el desarrollo de las ciencias naturales, no depende crucialmente del mismo.² Esta posición podría expresarse como sigue:

La convicción naturalista: El mundo tal y como es en sí mismo, independientemente de nuestra peculiar manera de percibirlo y valorarlo, de nuestros deseos e inclinaciones, consiste en un tejido de procesos causales en cierto sentido inexorables.

Esta tesis es menos ambiciosa que el realismo metafísico porque no se compromete con la posibilidad, ni siquiera conceptual, de ofrecer una descripción absoluta de tales procesos causales. En cualquier caso, parece formar parte de la convicción naturalista que el mundo no responde a plan alguno y, por tanto, tampoco a un plan providencial que asegure el sentido del quehacer humano.³ En general, podemos decir que desde

¹ Cfr. Nagel (1979a, 1986), Williams (1978, 1981, 1985) para la idea de una concepción absoluta del mundo, independientemente de nuestros deseos e inclinaciones, y Putnam (1992) para una crítica de tal idea.

² Pensemos, por ejemplo, en la tragedia griega (cfr. Steiner [1970]) o en el taoísmo.

³ La historia de las ideas está ciertamente salpicada de intentos de hacer compatible el naturalismo con la confianza en un plan providencial. Debe entenderse, por tanto, la convicción naturalista de la que se parte en este artículo como incluyendo el convencimiento de que tales intentos son baldíos.

un punto de vista natural, objetivo, nada es valioso ni deja de serlo, nada tiene sentido ni carece del mismo; pues las categorías de valor y sentido no tienen cabida en un mundo regimentado por fuerzas inexorables.

Sin embargo, a pesar de nuestro naturalismo, no podemos dejar de vivir nuestras actividades y proyectos como valiosos y dotados de sentido o, por el contrario, como absurdos e irrelevantes. Si este hecho no tiene cabida en la perspectiva absoluta del mundo, en el ámbito objetivo, parece inevitable atribuirlo a otro dominio, el de lo subjetivo. Nos asalta, con todo, la perplejidad acerca de cómo se anudarán ambos dominios, pues, por un lado, la subjetividad debería formar parte del ámbito objetivo que 'ex hypothesi' todo lo comprende y, por otro, también 'ex hypothesi', el ámbito de lo subjetivo se define con los elementos (a saber, el valor, el sentido, lo importante, etc.) que no caben en la visión objetiva del mundo. Parece, pues, que concebimos la subjetividad "como un imperio dentro de otro imperio",⁴ a pesar del carácter manifiestamente paradójico de esta idea.

Podemos entender el funcionalismo y, en general, la lectura estratificada de la realidad, como un intento de anclar el sujeto al mundo objetivo, facilitando para la psicología el mismo enlace con el mundo físico que parece natural para las propiedades y entidades de la química o la biología.⁵ Este esfuerzo, como sabemos, no deja de tener sus dificultades, pero no insistiré en ellas y me contentaré con indicar que la anterior delimitación de la subjetividad parece invitar a algo así como un

Subjetivismo axiológico, es decir, una visión del valor según la cual una actividad, experiencia o proyecto no tiene más valor que el que un sujeto le atribuya, en función de sus decisiones, sentimientos, deseos e inclinaciones.⁶

En el futuro, y por mor de la simplicidad, utilizaré el término 'subjetivismo' para referirme a esta concepción del valor. El subjetivismo entiende, en definitiva, que A sólo puede ser valioso para un sujeto S porque S desea o siente una inclinación hacia A, pero, en ningún caso, tiene sentido afirmar que S desea A porque A es valioso. Desde este punto de vista, cada decisión, sentimiento o deseo tendría algo así como un determinado peso, una cierta fuerza en la vida del sujeto; de manera que la experiencia del valor que cada sujeto tuviese ante una situación o actividad sería como la resultante de las fuerzas psicológicas allí involucradas. Y, ciertamente, cada individuo dispondrá de su particular constelación de fuerzas psicológicas. El subjetivismo no da cabida, en cualquier caso, a ningún sentido por el cual unas inclinaciones o sentimientos deban preferirse a otros, si no es por relación a la fuerza de otros sentimientos y deseos. No hay, pues, ningún elemento en el subjetivismo que permita reconocer como legítima o ilegítima la posesión por parte del sujeto de ciertos deseos e inclinaciones. Sólo podemos hablar de que un deseo entre en conflicto o, por el contrario, refuerce otras inclinaciones del sujeto en cuestión.

El subjetivismo parece proporcionarnos un principio para distinguir las actividades o situaciones que tienen un valor *intrínseco*, que constituyen fines en sí mismas, de aquellas cuyo valor es meramente *extrínseco*, es decir, cuyo valor deriva de su capacidad para servir de medio o instrumento para alcanzar lo intrínsecamente valioso.

⁴ Spinoza (1975), prefacio parte III, p. 181.

⁵ Cfr. Block (1980), Lycan (1990), Rosenthal (1991), Heil y Mele (1993) para una visión general de este debate.

⁶ Hume (1977) y Mackie (1977).

Se diría, así, que las situaciones que concuerdan con nuestras elecciones y deseos, aportándonos un grado adecuado de bienestar, gozarían de un valor intrínseco, mientras que el resto de las circunstancias y quehaceres aparecerían como meros medios o escollos para el florecimiento de situaciones intrínsecamente valiosas. Limpiar el polvo de mi habitación puede carecer de valor intrínseco para mí, pero es un medio eficiente para prevenir mis reacciones asmáticas y, por tanto, tiene para mí un valor extrínseco, instrumental, que es ciertamente relativo a mi deseo de evitar ataques asmáticos. Se asume, pues, que hay dos sentidos en los que una actividad podría ser valiosa: o bien intrínseca o bien instrumentalmente y, en consecuencia, se supone que articular una vida consistirá en desarrollar un número de actividades que sirvan como medios para el cumplimiento de ciertos objetivos o metas que, según el subjetivismo, tengan un valor intrínseco para el sujeto en cuestión. Podríamos, en tal caso, pensar que todo el sinsentido del quehacer de Sísifo proviene de la imposibilidad de alcanzar el objetivo hacia el que su esfuerzo se encamina, pues, según el subjetivismo, su agotadora actividad carecería de todo valor, ya fuere intrínseco o instrumental. Esta es, con todo, una lectura blanda de lo que nos inquieta en tal mito. En esa lectura, si bien se reconoce que el absurdo afecta a cierto tipo de actividades, nada se indica acerca de si el absurdo, la condena de Sísifo, puede ser un rasgo constitutivo de la existencia humana. Es necesario, por tanto, un paso más para alcanzar la tesis T y, en definitiva, para entender por qué el subjetivismo pueda conllevar el absurdo de nuestra existencia.

El subjetivismo sugiere que, en el fondo, todo valor depende de mí y, por tanto, hay un sentido en el que la vida de un sujeto es arbitraria, pues carecemos de fundamento para articular nuestra vida de un modo y no de otro, para comprometernos con ciertos proyectos y abandonar otros.⁷ La arbitrariedad consiste en la incapacidad de encontrar un punto de apoyo externo a mí que justifique en algún grado mi modo de vivir, desde el que pueda reconocer en mi vida cierta forma de necesidad. La arbitrariedad implica que el sujeto se agota en sí mismo y no se proyecta sobre ninguna meta o propósito que realmente le trascienda. La conciencia de esta arbitrariedad es, como hemos visto al presentar el mito de Sísifo, un elemento capital de la experiencia del absurdo. Hay un sentido en el que el reconocimiento del subjetivismo es ya la conciencia de esa arbitrariedad.

De todos modos, las relaciones entre subjetivismo, arbitrariedad y absurdo son bastante complejas, de manera que los caminos que conducen del subjetivismo al absurdo pueden presentarse de modos notoriamente plurales. En este escrito, me centraré en uno de esos caminos, a mi entender rico y sugerente, a saber: el que presenta Thomas Nagel en su artículo 'El Absurdo'. La experiencia del absurdo surge, según Nagel, del conflicto entre dos perspectivas que, dado nuestro naturalismo, no podemos dejar de adoptar. Por un lado, tenemos acceso a una perspectiva interna desde la cual aprehendemos el valor de nuestras actividades y compromisos a la luz de nuestras elecciones, deseos y humores. Desde esta perspectiva, el valor de nuestras vidas variará según nuestra capacidad para cumplir ciertas exigencias psicológicas, pero no

⁷ De hecho, podríamos decir que la idea misma de compromiso se diluye, pues ¿en qué sentido puedo comprometerme con un proyecto si en cada momento es totalmente arbitrario el continuar implicado en el mismo? ¿Qué diferencia podría haber, en último término, entre (1) 'Hago X porque me comprometí a ello' y (2) 'Hago X porque quiero'? ¿Acaso (1) no tiene la forma implícita de (3) 'Hago X porque quiero hacer aquello con lo que me comprometí'? El problema es que una vez que leemos (1) a la luz de (3) resulta difícil ver qué papel puede jugar la noción de 'compromiso' en la explicación de la acción y, en definitiva, qué pueda añadir la noción de compromiso a la de elección.

habría ningún sentido en el que la vida humana sea necesariamente absurda. Hay, sin embargo, una perspectiva externa, que consiste en la percepción de la naturaleza como una secuencia ciega de acontecimientos, y desde la cual nuestras metas y propósitos carecen de todo valor intrínseco. Todas nuestras preocupaciones son, desde esta perspectiva, fútiles. De hecho, ni siquiera tratar de inscribir la propia vida en el contexto de un plan más amplio, ya sea social o divino, nos podría servir para evitar tal superfluidad, pues, una vez alcanzada esa perspectiva externa, cualquier plan por extenso que fuere aparecerá como inevitablemente arbitrario. Su valor dependerá en último término de la relevancia que, desde una perspectiva interna, el sujeto le atribuya. Comprendemos ahora que nada hay de esencial en el hecho de que Sísifo nunca alcance la cima de la montaña. Ese fracaso no es más que un recurso literario para que la imaginación acceda a otra forma más inexorable del absurdo. Si Sísifo alcanzase la cima, ¿qué valor tendría ese logro? Supongamos, como sugiere Richard Taylor,⁸ que las piedras sirviesen para la construcción de un templo. ¿Conseguiríamos así que la vida de Sísifo, nuestra propia vida, tuviese algún sentido? Todo dependería, en realidad, del valor que pudiésemos atribuir a la construcción del templo, pero parece claro que desde una perspectiva externa tal empresa no es menos fútil que cualquier otra, ni siquiera que la actividad repetitiva y agotadora a la que Sísifo se encuentra condenado. En definitiva, el valor de la construcción de un templo, como el de cualquier otro proyecto, depende de la perspectiva interna.

Parece, por tanto, que estamos inevitablemente atrapados entre dos perspectivas en conflicto. Por un lado no podemos más que tomarnos en serio nuestros propios deseos e intereses, y luchar intensamente por ellos y, por otro, todas estas preocupaciones aparecen como vanas: Estos dos puntos de vista son inevitables y chocan en nosotros, y eso es lo que convierte la vida en absurda.⁹ Entiende, pues, Nagel que el hecho de que nuestros deseos y proyectos carezcan de importancia desde un punto de vista externo afecta crucialmente a su valor interno, ya que la arbitrariedad que se descubre desde una perspectiva externa, hace que el sujeto perciba su inevitable compromiso con ciertas actividades y empresas como absurdos. Si bien, como sugiere Nagel, ante el absurdo de nuestra existencia podemos responder con la desesperación, pero también con la ironía.

Me resisto, en cualquier caso, a aceptar que esta forma del absurdo sea una implicación inevitable de nuestra perspectiva naturalista. Intentaré motivar mi resistencia con una secuencia de pasos. En primer lugar, presentaré un ejemplo que nos servirá para criticar la concepción del valor implícita en el argumento de Nagel, así como para introducir las nociones de 'vínculo constitutivo' y 'significación'. En segundo término, utilizaremos estas nociones para indicar algunas de las condiciones en las que una vida humana podría tener sentido y, en definitiva, para poner en cuestión el argumento del absurdo que Nagel propone.

2. VÍNCULOS CONSTITUTIVOS, SIGNIFICACIÓN E IRONÍA

El kiosco más próximo está a diez minutos del piso de Carmen, que debe caminar todos los días para comprar el periódico. Esta es la experiencia en la que deseo cen-

⁸ Taylor (1970).

⁹ Nagel (1979b, p. 153).

trarme: Carmen paseando para comprar el periódico. A veces hace sol y el día está agradable, pero a menudo el tiempo amenaza lluvia, o tal vez hace demasiado frío o demasiado calor; con todo, Carmen suele disfrutar de su paseo cotidiano hasta el kiosco. De hecho, prefiere pasear cada mañana a simplemente recibir el periódico en su buzón, pues esta última opción le privaría de un motivo razonable para salir temprano y ver cómo la ciudad se va desperezando.

La historia de Carmen habla acerca de un objetivo (comprar el periódico) y unos medios (caminar hasta el kiosco más cercano) para alcanzar tal meta. Podríamos decir que el paseo está relacionado instrumentalmente con la obtención del diario, y eso es realmente cierto, si bien constituye una descripción insuficiente de su experiencia. Pues tal caracterización no es capaz de distinguir el caso de Carmen del de Miguel quien, pese a su escaso entusiasmo por pasear, camina diez minutos todos los días para conseguir el periódico. Miguel preferiría que todos los días le dejaran el periódico en su buzón pero, por alguna razón que no viene al caso, no puede ser así. Parece, pues, que hay algunos rasgos en la experiencia de Carmen que están ausentes en el caso de Miguel. Alguien podría responder que la divergencia entre Carmen y Miguel reside simplemente en los objetivos que cada uno persigue: la meta de Miguel se reduce a la obtención del diario, mientras que el propósito de Carmen es más complejo, a saber: pasear para comprar el periódico. Esta es ciertamente una manera de expresar la diferencia entre ambos, pero parece claro que tal descripción tiende a ocultar lo que nos interesa investigar, a saber: la naturaleza de sus respectivas experiencias de pasear para comprar el periódico. De hecho, si nuestro interlocutor se atreve a decir que Carmen y Miguel persiguen objetivos diferentes, es precisamente porque detecta diferencias importantes en sus respectivas experiencias al pasear hacia el kiosco, y es la estructura de estas diferencias la que deseo discernir.

Podríamos decir, para empezar, que la relación de Miguel con el paseo es *meramente* instrumental,¹⁰ mientras que no ocurre lo mismo en el caso de Carmen. En el adverbio *meramente* descansa una parte importante de la diferencia entre Miguel y Carmen, pues el paseo de esta última tiene también un valor instrumental, pero no *meramente*. ¿Qué queremos decir, por tanto, cuando afirmamos que el paseo de Miguel es *meramente* instrumental? Bien, lo que estamos intentando expresar es que el paseo hasta el kiosco no juega en su vida ningún papel aparte de permitirle obtener el diario. El paseo es para él una pérdida de tiempo, si no un momento desagradable que sólo se verá compensado por el placer de leer. Las actividades *meramente* instrumentales exigen algún tipo de compensación: una actividad *meramente* instrumental sólo tiene sentido si se ve en último término compensada, básicamente mediante el logro del objetivo o meta al que sirve. Obviamente, las actividades *meramente* instrumentales son bastante frágiles desde el punto de vista del sentido, pues este depende decisivamente de un éxito que está, a su vez, condicionado por factores ajenos al control del sujeto. Además, en la forma de vida que la actitud de Miguel expresa, cualquier éxito tiende, a su vez, a verse instrumentalizado: Miguel consigue el diario y lo lee no porque disfrute haciéndolo, sino porque piensa que necesita mantenerse informado para hablar y brillar con sus comentarios inteligentes en fiestas y reuniones sociales. Pero, por supuesto, a Miguel no le gustan tales acontecimientos, mas, debido a su trabajo, necesita establecer contactos con la gente, etc. ¿Es su trabajo el fin último? Oh, no, su

¹⁰ Cfr. Korsgaard (1983, p. 185) para una observación similar respecto al valor de un abrigo de visón.

trabajo es sólo una manera de ganarse la vida. Todos sus esfuerzos aparecen, así, como una cuidadosa preparación para un momento de gozo y felicidad, pero cuando tal tiempo llegue, ¿en qué podría consistir? La experiencia de Carmen puede ayudarnos a entender la forma que podría adoptar una respuesta adecuada a esta cuestión, pero para ello es necesario expresar por qué no vemos su paseo hasta el kiosco como meramente instrumental.

Está claro que a Carmen le gusta pasear por la mañana, pero parece que se siente más motivada cuando su paseo se orienta a un propósito particular, tal como comprar el diario. Por supuesto, esto podría ser así simplemente porque al placer de pasear se le añade su valor instrumental. Pero esta descripción mantiene separados los dos elementos y ello puede que no sea correcto. Puede que lo que esté ocurriendo sea más bien que la experiencia misma de pasear sea diferente porque se orienta hacia cierto tipo de propósito; de manera que el objetivo no sea externo a la experiencia misma, sino que la transforme y, en consecuencia, la conexión entre comprar el diario y pasear no sea simplemente instrumental. De este modo, pasear-para-comprar-el-diario sería, para Carmen, una experiencia más interesante que simplemente pasear, si bien este valor adicional no es independiente del hecho de que su paseo es un medio para cierto tipo de fin, a saber: comprar el periódico. Podemos entonces decir que en la experiencia de Carmen, a diferencia del caso de Miguel, la persecución de un cierto objetivo (p.ej., la compra del periódico) es una parte constitutiva de su diario pasear. La actividad de comprar el periódico está constitutivamente vinculada a la experiencia del paseo matutino de Carmen porque, si su paseo no se hubiese orientado hacia tal compra, entonces no habría tenido esa experiencia, sino una experiencia de un tipo diferente. El vínculo puede ver incrementada su robustez cuando se trata de tipos de experiencia que son importantes para un sujeto y sólo le son accesibles a través de determinadas personas o lugares. En el caso del paseo de Carmen no es así porque, si bien es verdad que la experiencia de este paseo en particular habría sido diferente si no se hubiese dirigido a comprar el periódico, no parece razonable pensar que Carmen no pueda en general acceder a ese tipo de experiencia más que a través de la compra del periódico. Sin embargo, hay otros casos en los que tal imposibilidad resulta manifiesta. Pensemos, por ejemplo, en que ciertas necesidades afectivas de un niño sólo puedan ser cubiertas por su padre o por su madre, que si el niño o la niña se siente desatendido o desatendida por sus padres, nadie, por más que se esfuerce, podrá cubrir esa carencia afectiva; consideremos, igualmente, las resonancias que adquieren las palabras de la lengua materna o los lugares de la infancia: parece que ningún otro lugar, ningún otro lenguaje, podría generar esos mismos ecos.

La noción de 'vínculo constitutivo' se introduce aquí con una cierta ingenuidad, aspirando sólo a designar la diferencia que detectamos entre las experiencias de Miguel y de Carmen, el distinto modo en el que su respectivo pasear se anuda con el objetivo al que se dirige. Cualquier intento de elaborar tal noción deberá ciertamente dar cuenta de la peculiar fuerza modal que tal vínculo conlleva, pero no es esta una tarea que podamos emprender ahora. Contentémonos, pues, con la comprensión que se obtiene de la naturaleza de tal vínculo al atender al modo en que lo que percibimos en los casos de Carmen y de Miguel se proyecta sobre otras experiencias y situaciones.¹¹

¹¹ Para algunas nociones próximas a la de vínculo constitutivo, cfr. MacIntyre (1981, cap. 15), Winch (1978) y Wiggins (1975-6, 1987).

En general, podemos decir que una actividad o compromiso puede mantener vínculos constitutivos con muchas otras actividades y compromisos, siendo el elenco de vínculos constitutivos de una actividad A definido por todas las actividades y circunstancias de la vida de un sujeto que contribuyen a fijar la experiencia de implicarse en esa actividad A. La existencia de un vínculo constitutivo entre dos actividades no excluye la presencia de una conexión instrumental. Por el contrario, el ejemplo de Carmen sugiere que una conexión instrumental puede ser tanto un requisito para el surgimiento y conservación de un vínculo constitutivo, como un factor que altera la identidad misma de la experiencia. Es precisamente en este último sentido en el que podemos afirmar que comprar el diario está constitutivamente vinculado a la experiencia matutina de Carmen. Aprendemos de todo esto que el cemento que une las diferentes actividades y proyectos que componen la vida de un sujeto puede no ser meramente instrumental, que hay otros tipos de conexión como el que proporcionan los vínculos constitutivos. Sin embargo, el hecho de que una vida pueda estar articulada no sólo instrumental sino constitutivamente conlleva algunas implicaciones para la noción de sentido.

Así, en la medida en que nos mantengamos en la dicotomía valor intrínseco/valor instrumental, deberemos reconocer algunos objetivos como intrínsecamente valiosos para un sujeto, mientras que el resto de sus actividades y ocupaciones aparecerá ya sea como medio o como escollo para la realización de tales propósitos. El ejemplo de Carmen sugiere, sin embargo, que existen modos de articulación del valor que tal dicotomía oculta. Hemos visto, así, que algunas actividades pueden tener un valor no-instrumental en parte porque constituyen medios adecuados para ciertos fines y, complementariamente, que el valor de los fines no es independiente de su capacidad de afectar a las actividades que conducen a su realización. Si tomamos el caso de Carmen como una ilustración de una tendencia más general, podemos decir, por tanto, que el sentido no-instrumental de una actividad depende de su localización en una red de vínculos constitutivos, y que el valor de un objetivo será, a su vez, relativo a su capacidad de afectar a la experiencia de realizar ciertas actividades. Propongo reservar el término '*significación*' para referirme a este aspecto de una actividad o propósito.¹²

La red de vínculos constitutivos a los que pertenece una actividad determinada no es, sin embargo, algo dado, sino que necesita de una recreación continua. La significación que un compromiso tiene para un sujeto no se gana de una vez por todas, sino que se trata de un aspecto de la experiencia que requiere de un cuidado constante. En este sentido, podemos afirmar que a Carmen le resultaba atractivo y enriquecedor el paseo porque ha conseguido crear y cultivar los vínculos constitutivos adecuados entre su diario caminar y otras experiencias; el caminar de Miguel es, por el contrario, una experiencia seca, enjuta, porque carece de los vínculos constitutivos necesarios, por lo que su valor queda reducido a su aspecto instrumental. Parece, en cualquier caso, que la noción de significación que hemos necesitado para identificar estas experiencias podría proyectarse razonablemente sobre otras experiencias, tal vez más densas y complejas. Podría servir, por ejemplo, para aprehender el valor que en la vida de un sujeto (o de una comunidad) tienen ciertos acontecimientos, lugares, obje-

¹² Podríamos decir también que un compromiso con significación es intrínsecamente valioso, pero me resisto a utilizar la palabra intrínseco porque puede inducir a pensar que el valor de una actividad puede ser independiente de sus conexiones con otras actividades. Y esto es precisamente lo que pretendemos negar al introducir la noción de significación.

tos, personas, rituales y gestos. Podíamos así intentar dar cuenta de que determinadas experiencias o situaciones puedan impregnar la vida entera de un sujeto, o podríamos entender en qué sentido la infancia puede contribuir crucialmente a la propia identidad; y, en general, cómo la identidad de un sujeto se ve parcialmente fijada por su localización en un espacio social (y, por tanto, histórico), por la significación que pueda tener en su vida una determinada red social. Esta noción podría ayudarnos, igualmente, a entender cómo la vida presente de una comunidad está parcialmente constituida por la percepción de su historia y de sus relaciones con otras comunidades. La significación que, por ejemplo, la arquitectura pueda tener en nuestras vidas no es ajena al papel especial que juega en la conciencia que una comunidad pueda tener de su propia historia; pues los diferentes patrones en la articulación del espacio público y privado nos acercan cotidianamente a los elementos que han ido articulando una manera de vivir.

Tras esta breve elaboración de las nociones de 'vínculo constitutivo' y 'significación', nos encontramos en condiciones de discutir el argumento del absurdo que Nagel nos proponía. El argumento asume que podemos analizar el valor de nuestras vidas desde dos perspectivas irreconciliables. Por un lado, no podemos dejar de adoptar una perspectiva interna desde la cual nuestros compromisos aparecen como dotados de significado. Pero, por otro, no podemos evitar acceder a una perspectiva externa, naturalista, desde la cual todas las actividades y preocupaciones son vanas y carentes de sentido. Es, por tanto, difícil imaginar cómo un sujeto podría integrar estas dos perspectivas en una única experiencia. Esta conclusión podría verse además reforzada por algunas consideraciones acerca de la naturaleza de la división entre lo objetivo y lo subjetivo.¹³ En cualquier caso, no podemos detenernos a discutir ahora este problema en toda su generalidad. En los párrafos que siguen destacaré más bien cómo, desde mi punto de vista, la noción de significación podría servir para crear un espacio donde la idea de una experiencia integrada resulte inteligible, donde las perspectivas interna y externa se fundan en una única percepción.

La percepción de la superfluidad del universo puede ciertamente afectar a la significación de nuestras vidas de varios modos. Uno de ellos está asociado con la incapacidad de los hijos del naturalismo para confiar en la existencia de un plan providencial, en la que se especificarían los medios por los que supuestamente uno alcanzaría un estado ideal de plenitud. Esta incapacidad debilita ciertamente nuestro acceso a la experiencia del sentido, pues nos priva de ciertos recursos que, en determinadas circunstancias, podrían ser cruciales para alcanzar tal experiencia. De hecho, la idea de un estado culminante de plenitud ha jugado, y sigue jugando, ese papel en las vidas de muchas personas, pues esa idea ayuda a tolerar los embates de la vida, el sufrimiento propio (y el de las personas amadas), el desasosiego que causan las masacres, etcétera. En algunas ocasiones, esa creencia puede llegar a transformar la experiencia, convirtiendo incluso el sufrimiento propio en una experiencia significativa; capacidad que se perdería si no se tuviese tal convicción. En otras ocasiones, esa creencia actuará simplemente como la promesa de una redención, garantizando una compensación futura de los esfuerzos presentes y, en consecuencia, el sufrimiento de hoy se concebirá como un mero instrumento para alcanzar tal recompensa. La combinación de estas dos estrategias proporciona una poderosa red de seguridad contra el absurdo, pues

¹³ Cfr., por ejemplo, Nagel (1979a, 1986).

ayuda a incrementar la significación de cualquier experiencia descorazonadora y, en todo caso, uno retiene la promesa de una generosa compensación futura. Sin embargo, nuestra condición de hijos del naturalismo nos obliga a vivir sin esa promesa, y el reconocimiento de este hecho ciertamente limita los materiales sobre los que construir una vida significativa. Este es, sin duda, un aspecto importante en el que nuestra experiencia del sentido se ve afectada por el naturalismo.¹⁴

Con todo, el argumento del absurdo que estamos considerando apunta en una dirección diferente. Su conclusión es que, una vez percibimos la carencia de sentido intrínseco del universo, nuestra experiencia se divide necesariamente en dos perspectivas en conflicto: una en cuyos términos la vida humana puede ser significativa y otra a la luz de la cual nuestra existencia aparece como vacía. No veo, sin embargo, que estemos condenados a instalarnos en esta experiencia dual, escindida. Nagel intenta motivar la inevitabilidad de esta división con un ejemplo. Afirma que, una vez que tomamos conciencia de la perspectiva externa, uno es como el marido que acoge a la esposa que decide volver a casa tras una aventura amorosa: nuestra experiencia, al igual que su relación, no puede ser ya la misma.¹⁵ Es difícil ver, sin embargo, cómo esta analogía pueda servir a los propósitos de Nagel. El hecho de que la relación no vuelva a ser la misma no implica que la experiencia de la relación vaya a cambiar constantemente entre dos percepciones: (a) la percepción de su fidelidad recíproca antes de la aventura, (b) la percepción del adulterio. Por el contrario, parece perfectamente plausible que surja una nueva relación, tal vez más profunda, a partir de este conflicto. La experiencia de esta nueva relación estará ciertamente condicionada por el adulterio y, en consecuencia, la significación de sus vidas variará respecto a la experiencia inicial, pero esta alteración difícilmente consistirá en una persistente alternancia entre dos experiencias en conflicto.

¿Por qué no podría ocurrir algo semejante con el enfrentamiento inicial entre las perspectivas internas y externas? Se podría replicar, como parece sugerir Nagel, que la percepción de la superfluidad de nuestras vidas para el universo alienta la experiencia de la ironía: "Si 'sub specie aeternitatis' no hay razón para creer que algo es importante, entonces no es en absoluto importante, y podemos plantearnos el absurdo de nuestras vidas con ironía en vez de con desesperación."¹⁶ Podría insistirse en que la ironía es el tipo de actitud de alguien que vive dividido, que se siente a un tiempo comprometido y alejado de sus propios propósitos y actividades. No veo, sin embargo, por qué la ironía es la única respuesta disponible. De hecho, hay muchas actividades donde la percepción de su superfluidad desde un punto de vista externo no fa-

¹⁴ Hay otro sentido importante en el que la ausencia de un dios personal cercena nuestra capacidad de generar sentido. Esta limitación tiene que ver con la necesidad de reconocer y de ser reconocido (cfr. Todorov [1995]), de mirar y de ser mirado, de querer y de ser querido. La confianza en la existencia de un dios al que no sólo admiramos y respetamos, sino que nos mira, nos ama o nos castiga, viene a cubrir esa profunda necesidad de reconocer y de ser reconocido que alienta en el alma humana, y que constituye una fuente importante del sentido (y del absurdo): Vemos en Dios de una forma magnificada la analogía entre la obra de arte y la persona; y Cristo en tanto que Dios nos proporciona tanto una personalidad como una historia. En relación con Dios esta unificación se da siendo observado así como observando. El magnetismo retorna.... El Bien platónico es tal objeto, y puede brillar a través de bienes menores, e incluso falsos; hay un lugar en el platonismo para una doctrina de la gracia. Sin embargo, Dios nos ve y nos busca, el Bien no. En el Cristianismo, es un asunto de fe que si nos imaginamos sinceramente que estamos rezando a Dios, lo estamos haciendo realmente (Murdoch [1992], pp. 81 y ss.).

¹⁵ Cfr. Nagel (1979b), p. 20.

¹⁶ Nagel (1979b), p. 23.

vorece la adopción de una actitud escindida o irónica. Los juegos y deportes parecen constituir un caso claro: uno puede estar jugando al fútbol con entusiasmo a pesar de la falta de importancia de esa actividad, incluso precisamente por esa falta de importancia. Sería bastante extraño afirmar que los que perciben la trivialidad del fútbol sólo pueden practicarlo con una actitud dividida. Ello no equivale a negar, por supuesto, que la percepción de su trivialidad contribuye a fijar la significación de esa actividad. Después de todo, el fútbol puede tomarse demasiado en serio y, para los que adoptan esa actitud, el fútbol tendría una significación muy diferente de la que tiene para los que la entienden de un modo menos dramático. Esta reducción en el dramatismo no impregna la práctica del fútbol de un distanciamiento irónico, sino de una especie de levedad gozosa.¹⁷

La experiencia de los juegos sexuales parece igualmente incompatible con la tesis de Nagel según la cual, dado que nuestros fines son irrelevantes desde una perspectiva externa, nuestras actividades se ven inevitablemente coloreadas con el tinte de la ironía. El interés que una persona pueda tener en la práctica de ciertos juegos sexuales es habitualmente relativo a la existencia de un deseo: si los sujetos se viesen privados de tal deseo, encontrarían tales juegos ridículos y aburridos. Sin embargo, el conocimiento de este hecho no permite al sujeto adoptar una actitud irónica respecto al juego sexual cuando se involucra en él a causa de su deseo; pues, tan pronto como surgiese una actitud distante e irónica, se desvanecería el encanto y el juego concluiría. Parece, pues, que los juegos sexuales son constitutivamente serios, incluso si forma parte de ciertas maneras de jugarlos que pretendan no serlo, pues la mera presencia de la ironía abole inevitablemente el hechizo. Nos encontramos, pues, con una actividad que no es en absoluto periférica en la vida de los seres humanos, y donde el hecho de que su valor se reconoce como relativo al deseo del sujeto no lleva a adoptar una actitud irónica o distante.

Podemos, pues, afirmar en general que la relación de un sujeto con los proyectos y actividades que articulan su vida puede ciertamente variar como resultado de la percepción de su superfluidad desde un punto de vista externo. Tales proyectos y actividades adquirirán una significación diferente en su vida, el sujeto se verá incitado a adoptar una actitud (interna) nueva, diferente, ante ellos. Tal actitud podría ser, como indica Nagel, la de la ironía, pero lo que trato de sugerir es que no es necesario que así sea. Existen, de hecho, múltiples recursos en nuestras prácticas a partir de los cuales puede articularse una actitud diferente, a saber: una actitud que, lejos de ser irreconciliable con la mirada externa, integre en la propia experiencia lo que tal mirada nos revela acerca de nuestra existencia. Hasta ahora he mencionado los deportes y juegos sexuales como parte de los materiales a los que podríamos apelar para este propósito, pero algunas de nuestras experiencias ante la ciencia podrían ser también de utilidad en este punto. Consideremos, por ejemplo, la actitud de admiración y respeto que puede acompañar al estudio de la astronomía, la física, o la biología. Desde esta óptica, los seres y materiales en el universo no son aprehendidos como instrumentos para nuestra satisfacción, sino como una invitación a aceptarnos a nosotros mismos como parte de un tejido, de una trama de seres con los que compartimos nuestra pequeñez e insignificancia. Y la aceptación de este hecho difiere de la mirada que sobre el mismo puede lanzarse desde la distancia y la ironía.

¹⁷ Cfr. Marrades (1997) para una exploración de una idea cercana en los escritos de Schiller.

Parece, por tanto, que, en contra de lo que defiende Nagel, no estamos condenados a la experiencia del absurdo, a la colisión insuperable entre dos puntos de vista acerca de nosotros mismos. Si bien es cierto que, en un principio, se puede responder con la experiencia del absurdo ante la superfluidez de nuestros propósitos desde un punto de vista externo, acabamos de ver que no es la única respuesta posible, que la percepción de tal futilidad puede alterar nuestra experiencia, pero nada nos obliga a instalarnos en el conflicto que Nagel estima propio del absurdo, pues queda abierta la posibilidad de otorgarle a esa percepción una significación diferente.

Debo advertir, sin embargo, que no pretendo que las nociones de vínculo constitutivo y significación sirvan, al menos tal y como han sido presentadas hasta ahora, para enfrentarnos a otros argumentos en favor del carácter necesariamente absurdo de la existencia humana. Indiqué, así, en la primera parte de este trabajo cómo la experiencia del absurdo está íntimamente relacionada con la percepción de la arbitrariedad, con la falta de fundamento externo al sujeto de sus compromisos con actividades y proyectos. Y, a primera vista, puede parecer que la noción de significación no ayuda en nada a mostrar en qué medida podamos liberarnos de tal arbitrariedad ni, por tanto, a reconocer una forma de necesidad en nuestras vidas que sea capaz de engendrar sentido. Al fin y al cabo, la significación que una actividad pueda tener parece interna al sujeto, relativa al lugar que tal actividad ocupa en la vida del mismo; con lo que, de algún modo, parece que estemos condenados a un quehacer cuyo sentido se agota en el propio sujeto, que no se proyecta fuera de sí. Pienso, sin embargo, que esta conclusión no es inevitable, que un análisis adecuado de los elementos involucrados en algunas experiencias de significación nos permitiría reconocer ciertos límites en tal arbitrariedad. De hecho, he mostrado en otro lugar¹⁸ que existen modos de significación que involucran elementos normativos que, como tales, nos proyectan fuera de nosotros mismos, pues hay un sentido relevante en el que no dependen del sujeto, sino que se le imponen. Bastaría después con mostrar cómo la percepción de esta necesidad, de esa peculiar forma de imposición, reduce exactamente la arbitrariedad que nos inquieta y deja abierta la posibilidad de articular una vida que escape, hasta cierto punto, al absurdo.¹⁹

¹⁸ Cfr. Corbí (manuscrito).

¹⁹ Desearía ahora expresar mi agradecimiento a las personas e instituciones que de un modo u otro me han incitado a reelaborar, y entiendo que a mejorar, el trabajo que se presenta. En primer lugar, debo mencionar a Isabel Albella, Julián Marrades y Josep Lluís Prades por su esmerada lectura de las versiones iniciales. También ha recibido comentarios interesantes de Manuel García-Carpintero, Antoni Gomila, Tobies Grimalts, Diego Marconi, Carlos Moya, Nicolás Sánchez y Vicente Sanfélix. Me resultaron especialmente provechosas las discusiones suscitadas por los participantes en el curso de doctorado *Objetividad y absurdo* (curso 1996-97) y, en especial, por Joan Llinares, cuya compañía fue un estímulo constante. Me siento, finalmente, en deuda con las cuestiones que personas cuyo nombre ignoro me han ido planteando en los diferentes foros en los que este trabajo, de forma completa o parcial, se ha ido presentando.

En cuanto a las instituciones, me es grato reseñar que parte de la investigación que ha dado lugar a este artículo ha sido financiada por la DGE del Ministerio de Educación y Cultura, en el marco de los proyectos PB96-1091-C032-02 y PB96-1091-C03-01.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Block, N. (ed.). 1980, *Readings in Philosophy of Psychology*, Cambridge: Cambridge University Press, 2 vols.
- Block, N., Flanagan, O. y G. Güzeldere (eds.) (en prensa), *The Nature of Consciousness: Philosophical and Scientific Essays*, Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Corbí, J. E. (manuscrito), 'Subjetividad y valor en un mundo natural'.
- Feinberg, J. 1978, *Reason and Responsibility*, Belmont, Cal.: Wadsworth Publishing Company.
- Heil, J. y Mele, A. 1993, *Mental Causation*, Oxford: Clarendon Press.
- Hume, D. 1977, *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid: Editora Nacional, 2 vols.
- Korsgaard, C. M. 1983, 'Two Distinctions in Goodness', en *The Philosophical Review*, XCII, No. 2, pp. 169-195.
- Lycan, W. G. (ed.). 1990, *Mind and Cognition*, Oxford: Blackwell.
- MacIntyre, A. 1981, *After Virtue*, Notre Dame, Indiana: Univ. of Notre Dame Press (edición en castellano: Barcelona, Crítica, 1987).
- Mackie, J. L. 1977, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Harmondsworth: Penguin.
- Marrades, J. 1997, 'A partir de Schiller: naturaleza, juego y libertad' en J. E. Corbí y C. J. Moya (eds.), *Ensayos sobre Libertad y Necesidad*, Valencia: Pre-textos.
- Murdoch, I. 1992, *Metaphysics as a Guide to Morals*, London: Penguin Books.
- Nagel, Th. 1979a, 'Subjective and Objective', en Th. Nagel, *Mortal Questions*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 24-38 (edición en castellano: México, FCE, 1979).
- 1979b, 'The Absurd', en Th. Nagel, *Mortal Questions*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 24-38 (edición en castellano: México, FCE, 1979).
- 1986, *The View from Nowhere*, Oxford: Oxford University Press.
- Putnam, H. 1992, *Renewing Philosophy*, Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press (edición en castellano: Madrid, Cátedra, 1994).
- Rosenthal, D. M. (ed.). 1991, *The Nature of Mind*, New York: Oxford University Press.
- Spinoza, B. 1975, *Ética*, Madrid: Editora Nacional.
- Steiner, G. 1970, *La muerte de la tragedia*, Caracas: Monte Ávila Editores.
- Taylor, R. 1970, *Good and Evil*, New York: Macmillan Publishing Co.
- Todorov, T. 1995, *La vie commune*, Paris: Éditions de Seuil (edición en castellano: Madrid, Taurus, 1995).
- Wiggins, D. 1975-6, 'Deliberation and Practical Reason' en *Proceedings of the Aristotelian Society*, LXXXVI, pp. 29-51.
- 1987, 'Truth, Invention, and the Meaning of Life', en D. Wiggins, *Needs, Values, and Truth. Essays in the Philosophy of Value*. Oxford: Basil Blackwell, pp. 87-184.
- Williams, B. 1978, *Descartes. The Project of a Pure Enquiry*, London: Penguin Books (edición en castellano: Madrid, Cátedra, 1978).
- 1981, 'The Truth in Relativism' idem, *Moral Luck*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 132-143.
- 1985, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Winch, P. 1978, 'Text and Context' en P. Winch, *Trying to Make Sense*, Oxford: Basil Blackwell, pp. 18-33.

XII^e CONGRÉS VALENCIÀ DE FILOSOFIA

Alcoi, 9, 10 i 11 d'octubre de 1997



VALÈNCIA
1998

COMITÉ D'HONOR

President

M.I. En Josep Sanus i Tormo
Batlle d'Alcoi

Comité

N'Adrià Espí i Valdés
Director de l'Institut de Cultura "Juan Gil Albert"

En Juan Vicente Capó Boluda
Director de Zona d'Alcoi, C.A.M.

En Josep Lluís Blasco i Estellés
*President de la Societat de Filosofia
del País Valencià*

COMITÉ ORGANITZADOR

President

En Francesc Ferrando Sanjuan
*Coordinador de la Secció de Filosofia
de la Societat Andorrana de Ciències*

Secretari

En Jesús Giner i Pellicer

Vocals

En Josep Pérez i Tomàs

En Vicent Baggetto i Torres
*Secretari de la Societat de Filosofia
del País Valencià*

Editor

Enric Casaban i Moya

ÍNDIX

	Pàg.
Pere Lluís Font: <i>Onze tesis sobre Kant</i>	9
Carlos Mínguez: <i>Los principios de la astrología 'científica': el "Tetrabiblos" de Ptolomeo</i>	35
Josep E. Corbí: <i>Naturalismo y absurdo</i>	49
Juan de Dios Bares: <i>"Pesado" y "ligero" en la física de Aristóteles</i>	63
Miguel Catalán: <i>John Dewey: la falacia filosófica y la falacia analítica</i>	77
María Jesús Vázquez Lobeiras: <i>El programa kantiano del aislamiento de la razón y la elaboración de la lógica trascendental</i>	89
Karina P. Trilles Calvo: <i>Esbozo de la filosofía del lenguaje presente en la "Fenomenología de la percepción" de Maurice Merleau-Ponty</i>	101
Jesús Ezquerro y Agustín Vicente: <i>Unificación explicativa y ciencias especiales</i>	109
José Pedro Úbeda Rives, Juan Manuel Lorente Tallada y Enric Casaban Moya: <i>Programación lógica y cambio de teoría</i>	125
Jesús Alcolea Banegas: <i>L'argumentació en matemàtiques</i>	135
José Martínez Fernández: <i>El problema de la incompletud expresiva en la semántica del punto fijo</i>	149
Fernando-M. Pérez Herranz: <i>Los programas de fundamentos de la matemática a la luz de la "Crítica de la razón pura" de Kant</i>	161
Miguel Hernández: <i>Metáfora y segundo principio</i>	175
Amelia Valcárcel: <i>Sobre la verdad de la proposición "La ética y la estética son una"</i>	193
José Montoya: <i>Raíces del pluralismo ético</i>	205
Jesús Conill: <i>Sobre la libertad: insuficiencias del individualismo</i>	213
Vicent Gozávez i Pérez: <i>Disquisicions al voltant d'un joc de cartes i de la postconvencionalitat moral</i>	225
Juan Fco. Lisón Buendía: <i>Michael Walzer: "la interpretación" como justificación de la moral</i>	237
Jesús Pardo Martínez: <i>Rawls: igualdad y libertades básicas</i>	251
Domingo García-Marzá: <i>La dimensió moral de la democràcia en "Faktizität und Geltung" de J. Habermas</i>	261
Juan Manuel Ros Cherta: <i>Tres lecturas del individualismo en la ética política</i>	271
Elena Cantarino: <i>Política e historia: soluciones casuistas para tiempos de moral equívoca (siglos XVI y XVII)</i>	285
Amparo Muñoz Ferriol: <i>Ética cívica y sociedad abierta. Reflexiones sobre la filosofía moral de K. Popper</i>	299

	<i>Pàg.</i>
Elsa González Esteban: <i>La ética aplicada a la empresa: aportaciones de la Business Ethics norteamericana</i>	315
Carmen Ferreté Sarriá: <i>El conocimiento práctico ante el reto ecológico</i>	327
Román de la Calle: <i>Educación por el arte: valores pedagógicos y estéticos de la modernidad</i>	337
M. T. Beguiristain: <i>Arte y naturaleza en España</i>	351
Jesús Martínez Vargas: <i>Pierre Boulez: ¿el colapso del compositor-director?</i>	359
Francisco Carlos Bueno Camejo: <i>La estética del compositor alcoyano Amando Blanco Ponsoda</i>	371
Eduardo Segura Fernández: <i>La anticipación de G. K. Chesterton a la moderna crítica literaria</i>	379