

Iris Murdoch

Descubrir el existencialismo

Traducción del inglés de
Ernesto Baltar

 Siruela

Biblioteca de Ensayo 114 (Serie Mayor)

ÍNDICE

El novelista como metafísico	11
El héroe existencialista	25
<i>Bosquejo de una teoría de las emociones</i> de Sartre	39
<i>Para una moral de la ambigüedad</i> de Simone de Beauvoir	49
La imagen de la mente	55
El mito político existencialista	65
Hegel en versión moderna	93
La mordacidad existencialista	103

Solo este hecho, que no hay misterio, daría al traste con su pretensión de ser representaciones verdaderas de la situación del hombre.

«El héroe existencialista», 1950

Una exaltación dramática, solipsista, romántica y antisocial del individuo.

«La mordacidad existencialista», 1957

EL NOVELISTA COMO METAFÍSICO

Voy a hablar de lo que algunos críticos franceses han llamado «la novela fenomenológica». Podemos preguntarnos: ¿es realmente un nuevo tipo de novela? Sin duda, incluye la mayor parte de los rasgos que tienen todas las novelas, pero además desprende un sabor muy especial debido a la teoría específica que el novelista asume. Es esta teoría la que quiero analizar, y los novelistas en los que estoy pensando en concreto son Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir y Albert Camus. Todos estos autores han escrito también libros de filosofía que están relacionados con su obra literaria, y su crítico literario de cabecera es el filósofo Maurice Merleau-Ponty.

¿Qué hay detrás de este acercamiento entre filosofía y literatura? No es la primera vez que se ha producido tal aproximación. Y no me refiero solo a que «todo novelista tiene su filosofía», como se suele decir haciendo un uso impreciso de la palabra «filosofía». El Romanticismo literario tiene obviamente una conexión con el pensamiento filosófico del siglo XIX. Kierkegaard

puede ser considerado un gran romántico, si bien un romántico muy peculiar. Y los escritores sobre los que voy a tratar a continuación tienen también una deuda con la tradición romántica, aunque poseen asimismo algunas características muy poco románticas, que mencionaré después. En cualquier caso, la relación de Sartre y compañía con la filosofía se diferencia de una forma clara de la que tenían sus predecesores literarios, y esto no es simplemente porque hagan filosofía además de escribir novelas. Estos escritores afirmarían que son filósofos en la tradición fundamental de la filosofía europea y que su uso de los modos literarios es un síntoma del viraje que la filosofía en su totalidad está protagonizando en la actualidad.

La palabra «fenomenología» es todavía una desconocida en Gran Bretaña. Le da título a una obra fundamental de Hegel: la *Fenomenología del espíritu*. Supongo que Hegel es el fundador de la fenomenología como disciplina filosófica, aunque algunos fenomenólogos suelen mencionar como precursores suyos a pensadores anteriores, como David Hume. Desde mi punto de vista, Hume tiene derecho a ser considerado un predecesor de la fenomenología tanto como lo es del empirismo británico. Desde Hegel, la fenomenología ha sido la principal corriente del pensamiento filosófico en el continente. Pero, aunque es estrictamente heredera de Hegel, recibió en su tierna infancia una inyección del enemigo de Hegel, Kierkegaard; nunca

se recobró de esto y, en consecuencia, desarrolló lo que su padre hubiese considerado con probabilidad como deformaciones curiosas. Los grandes nombres de la fenomenología después de Hegel son Husserl, Jaspers, Heidegger y Sartre. Hay otra línea de descendencia de la *Fenomenología del espíritu* a través de *El capital* de Marx, una obra que pone totalmente del revés el libro de Hegel. De modo que los existencialistas y los marxistas son en realidad primos filosóficos.

¿Qué es la fenomenología? Si quisiéramos formular una definición audaz, podríamos decir que es una teoría apriorística del significado con cierto aire psicológico y una técnica descriptiva muy desarrollada. No voy a criticar ahora a la fenomenología como método filosófico; solo quiero describirla como clave del pensamiento de Sartre y de los otros autores en su condición de novelistas. En Inglaterra el estudio del significado se ha convertido principalmente en el campo de los filósofos del lenguaje o de los mercaderes de la semántica. El significado se explica según la posición de las palabras en el lenguaje y su relación con este marco más o menos convencional de comportamiento que escatima el lenguaje. Un ejemplo reciente de este tipo de análisis es el libro del profesor Gilbert Ryle *The concept of mind* [*El concepto de lo mental*]. El fenomenólogo no concibe el significado tan solo en función de nuestro lenguaje; ni lo entiende, por otro lado, como algo inherente a las cosas mismas (como hacen los

aristotélicos), ni como algo que reside en un mundo inteligible trascendente (como hacen los platónicos). Lo considera como algo que depende de la actividad del sujeto.

«El significado es conferido por el sujeto». Esto es lo que se dice. Pero ¿quién es el sujeto? ¿Es una suerte de sujeto metafísico idéntico a todos nosotros?, ¿una estructura que impone *a priori* condiciones de objetividad? ¿O ese sujeto que confiere significado es el sujeto empírico psicológico (tú y yo, en una palabra)? ¿O es algo situado entre los dos? El paso crucial en torno al punto de vista fenomenológico se da cuando abandonamos a Kant y volvemos a Hegel. Los sujetos kantianos son seres dotados de la misma facultad racional y cuya voluntad racional se armoniza en un «reino de los fines». Pero en el mundo hegeliano la razón tiene una historia, es decir, el sujeto tiene una historia, y se encuentra en estado de guerra con su entorno y con los demás sujetos. Con Hegel el sujeto real entra en la filosofía. Es cierto que Hegel afirma que «todo se reconcilia finalmente en el Absoluto», pero lo que le interesa, al menos en su *Fenomenología*, no es el fin, sino el camino (y en el camino, en cualquier momento antes del fin de la historia, hay contradicciones que quedan sin resolver).

En este peligroso mundo hegeliano, lleno de sustancia y color y cambio dialéctico, al principio el fenomenólogo moderno empieza sintiéndose como en

casa. La *Fenomenología* de Hegel es un libro extraordinario. Puede ser tomado como una historia universal de las ideas, como una historia universal de las sociedades, como la posible historia de una conciencia individual o como una metafísica. Por fortuna, no me compete en este momento abordar las distintas maneras que hay de interpretar esta obra. El aspecto de la misma que nos importa aquí es que describe varios modos generales en los que el sujeto capta, percibe o comprende su mundo. Hegel nos presenta una serie de retratos de un yo que es en diversas fases autoalienación y autoconocimiento. Al principio es percibido simplemente como algo enfrentado a sí mismo; después, como encontrándose en conflicto con otros sujetos, dominándolos o siendo dominado por ellos; más tarde el yo progresa hasta producir un significado ético e incluso religioso del mundo. Es, en muchos aspectos, el mismo yo cuyas aventuras encontramos de nuevo en *El ser y la nada* de Sartre, aunque con algunas diferencias importantes.

Detrás de la historia del yo hegeliano se halla la dialéctica, el autodesarrollo de la razón, o, en todo caso, la marcha progresiva e inteligible del mundo, como dirían los marxistas. El yo hegeliano, con todo su color histórico y psicológico, no tiene una estructura fundamental ni un dilema fundamental, pues en última instancia no es una entidad independiente e irreducible. Al final no habrá nada sino las diferentes fases del

Absoluto, y estas no son fases de algo independiente de la fase. El yo cuya estructura describe Sartre en *El ser y la nada*, y cuyas aventuras relata en ese libro y en sus novelas, es, no obstante, una entidad independiente, y tiene, como el yo de Kierkegaard, un dilema fundamental. Las novelas y obras teatrales de Sartre tienen un propósito estrictamente didáctico. Tratan de que seamos conscientes de este dilema, de manera que podemos perseguir de verdad y con ojos abiertos la tarea humana de comprender nuestro mundo y de darle un significado.

¿Cuál es este dilema? Sus perfiles, descritos por Sartre, quizá ya son conocidos. Todos nosotros buscamos fácilmente imágenes mediante las cuales comprendemos a nosotros mismos. Puede ser un juego peligroso, pero sin duda es natural, y la imagen ofrecida por Sartre tiene un atractivo inmediato para muchas personas. La naturaleza de la conciencia, nos dice, debe ser entendida por contraste con la naturaleza de las cosas. La cosa es en sí, *en-soi*; la conciencia es para sí, *pour-soi*. Es decir, no es nada; no es una sustancia ni tiene significado, aunque es la fuente de todo significado. Su característica fundamental es la nada, esto es, su libertad; su dilema fundamental es la realización de su libertad: *Angst, angoisse*, angustia. En cualquier caso, también es consciente de que tiene que contender, no solo con el mundo de las cosas, sino con otros sujetos que están siempre dispuestos a

convertirlo en un objeto de su universo y a darle un significado distinto.

Para captar en plenitud el aroma de este drama, creo que la palabra clave, asociada en especial a Kierkegaard, es «ambigüedad». El yo libre y solitario, cuya situación Sartre describe en esos términos algo kierkegaardianos, descubre que el mundo está lleno de ambigüedades. Estas tienen que ser resueltas y son resueltas mediante la acción, o mediante esos tipos de acción que llamamos inacción. Es decir, estamos condenados a elegir: elegimos nuestra religión o carecemos de ella; elegimos nuestra orientación política o carecemos de ella; elegimos a nuestros amigos o no los tenemos. Dentro de los amplios límites de nuestra situación histórica, elegimos un mundo u otro diferente.

Los existencialistas han generalizado y han dado forma filosófica a algo que, de manera fragmentada, la mayoría de nosotros podríamos reconocer en las crisis de nuestras propias vidas, y que algunos novelistas ya se han esforzado por manifestar. Si queremos más material científico para analizar, podemos volver a los historiales clínicos del psicoanalista. ¿Qué está haciendo el analista? ¿Está revelando una estructura preexistente o está persuadiendo al paciente para que ofrezca un significado nuevo de su experiencia pasada? El carácter liberador y terapéutico del análisis parecería surgir no simplemente de la revelación y de la enseñanza por parte del analista, sino de la creación

por parte del paciente de un nuevo punto de vista sobre su personalidad y su propia aceptación libre de este punto de vista.

En *El ser y la nada* hay un capítulo llamado «Psicoanálisis existencialista». Este es un procedimiento que todos nos permitimos efectuar cuando nos interrogamos a nosotros mismos —rara vez lo hacemos— sobre nuestros proyectos fundamentales. ¿Estamos aceptando con demasiada facilidad los valores morales de nuestra sociedad o de nuestra Iglesia? ¿Se ha distorsionado nuestra imagen del mundo porque no estamos dispuestos a afrontar hechos desagradables sobre nosotros mismos? Estas cuestiones se plantean en el contexto de una soledad esencial del individuo, en la que no existe otra respuesta posible que la de la decisión, la afirmación de un significado del que nada garantiza la objetividad. Preguntamos: ¿es en verdad valioso aquello que valoramos? Debemos responder, y sin embargo nuestra respuesta no puede basarse en valores objetivos, pues estos no existen.

Todo esto empieza a sonar extrañamente familiar. Resulta interesante que a través de caminos distintos los existencialistas y los positivistas lógicos hayan alcanzado posiciones que son, en ciertos aspectos, sorprendentemente parecidas. Véase lo siguiente:

No hay nada que hacer sobre ello, excepto observar los hechos, observarlos con más atención, observar-

los en mayor número, y luego llegar a una decisión moral. Entonces, preguntar si la actitud que uno ha adoptado es la correcta equivale a preguntar si uno está dispuesto a seguir manteniéndola. No puede haber garantía de su corrección, porque nada cuenta como garantía. O, más bien, algo puede contar para alguien como garantía, pero contar algo como garantía es en sí mismo adoptar un punto de vista moral.

Este texto no es de Sartre, sino del profesor A. J. Ayer, en un reciente número de *Horizon*. El dilema moral fundamental es el mismo para ambos. Este punto de vista fue expresado hace tiempo y de manera extraordinaria en el *Tractatus* de Wittgenstein:

El sentido del mundo tiene que residir fuera de él. En el mundo todo es como es y todo sucede como sucede; *en él* no hay valor alguno, y si lo hubiera carecería de valor. Si hay un valor que tenga valor ha de residir fuera de todo suceder y ser-así. Porque todo suceder y ser-así son casuales*.

Lo primero que destacaron los filósofos analíticos de este texto fue su aspecto negativo. Las proposicio-

* Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, Alianza Editorial, Madrid, 1999, pág. 177. (*N. del T.*)

nes éticas no son verdaderas proposiciones, por lo que deben de ser un tipo de exclamaciones, etc. Más tarde cayeron en la cuenta de su aspecto positivo y pasaron de ser materialistas ilustrados que decían que el valor era una ficción a ser los defensores de un auténtico concepto de valor. Al subrayar que el valor real depende de un acto libre de valoración y no de una cualidad objetiva del mundo, los existencialistas se acercaron a esta forma de pensamiento. Ambas partes han sido acusadas de corromper a la juventud. Es fácil ver el porqué.

Los siguientes movimientos, sin embargo, son diferentes. El filósofo moral del lenguaje (el positivista) se ocupa solo de analizar proposiciones sobre conceptos morales y de mostrar, por ejemplo, que tales proposiciones están en último término relacionadas con nuestras actitudes ante la vida y que no son simples exposiciones de hechos. Sartre, que es más un fenomenólogo que un lógico, y tan moralista como filósofo moral, quiere ir más allá y exponer en detalle las aventuras de los seres que están en esta situación de carecer de garantía. Sartre indaga profundamente sobre la ética, y sus obras tienen un carácter perforador e iluminador que, desde mi punto de vista, contrasta de modo favorable con la naturaleza abstracta de un libro meticuloso como el de Charles Stevenson *Ethics and Language* [Ética y lenguaje]. Stevenson se pone a describir actitudes a nivel de la moral convencional y sin

una terminología adecuada. Los conflictos que Sartre describe son aquellos que van a la raíz. Su terminología puede molestar por sus implicaciones metafísicas, pero incluso allí donde es inaceptable resulta iluminador. ¿Y acaso podemos describir realmente —remarcaría el término *describir*— cómo son los desacuerdos morales sin hacer, por un lado, algunas concesiones a la noción de un yo sustancial y sin utilizar, por el otro, los conceptos reales que están causando problemas reales? Los conceptos políticos, por ejemplo. Podemos decidir (o no) que es tarea del filósofo moral realizar tal descripción. Pero, más que hacerlo en los mismos términos que Stevenson, preferiría que asumiéramos que la cuestión finaliza con el artículo del profesor Ayer en *Horizon*.

Las novelas de Sartre, entonces, describen el drama de la gente que reacciona más o menos conscientemente y de varias maneras al dilema de su soledad ética y de su situación de conflicto con los demás sujetos. Y no solo se describe la soledad ética. *La náusea*, que es sin duda uno de los libros más notables de Sartre, describe lo que se podría llamar una especie de soledad lógica. El significado se considera de repente algo alejado no solo de un mundo de valores objetivos, sino de los mismos objetos físicos. Es una inmersión en el absurdo. Si, de hecho, conferimos significado no solo a los sistemas éticos y religiosos, sino también al mundo físico (en el que vemos un correlato de nuestras

necesidades e intenciones), entonces este significado podría desaparecer en principio, dejándonos cara a cara con una naturaleza cruda y sin nombre. Este es el dilema de Antoine Roquentin, el héroe de *La náusea*, y se podría decir que el propósito del libro es revelarnos nuestra situación real por contraste con otra situación en la que el elemento familiar ha sido eliminado. Utiliza un recurso similar en su obra de teatro *A puerta cerrada*. Podríamos compararlo con el uso que Kant hace de la noción de intuición intelectual, o con los juegos que hacen los filósofos contemporáneos con la lógica extraña de idiomas inventados. La misma desaparición del significado, aplicada en esta ocasión a la convención social, es descrita en *El extranjero* de Albert Camus. En el libro de Simone de Beauvoir *La invitada*, el drama atañe al significado de la acción: ¿cuál es el significado verdadero de mi acción, el que yo veo o el que otros ven? En la trilogía narrativa de Sartre *Los caminos de la libertad* se concitan muchos temas, pero el principal es político: ¿hay un significado en la historia? ¿Y qué debe hacer el individuo que no puede contestar a esta pregunta?

Se puede preguntar, a fin de cuentas, ¿por qué todo este alboroto, todo este jaleo en torno al «significado»? ¿No se trata de algo que los novelistas han hecho siempre? ¿Estamos en realidad ante un nuevo tipo de novela? Yo creo que sí lo es, porque la atención del escritor se centra en este aspecto inusual, el punto en

el que nuestras creencias, nuestras imágenes del mundo, la política, la religión, el amor y el odio son vistos como discontinuos respecto a los sujetos que pueden o no continuar afirmándolos. Es esta focalización de la atención, el traer a la luz este aspecto de nuestra experiencia, lo que otorga a los escritos de Simone de Beauvoir, Camus y Sartre su carácter inquietante. Por esta razón son tachados de inmorales. Es esto lo que Merleau-Ponty celebra cuando dice que con Simone de Beauvoir termina la era de *la littérature morale* y empieza la era de *la littérature métaphysique*.

Programa del tercer canal de la BBC,
en marzo de 1950; la primera de dos charlas
radiofónicas sobre el existencialismo