

15
24.

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS



EL CONCEPTO DEL ABSURDO EN CAMUS



TESIS PARA OBTENER EL GRADO DE LICENCIATURA EN FILOSOFIA.

MAURICIO JOSE MARIA MONTES GARCIA.

ENERO DE 1997.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A DON RUBEN ROSILLO Y A DOÑA CARMEN CORONA
POR SU APOYO INCONDICIONAL.

A LAURA Y A NUESTRAS HIJAS.

INTRODUCCION.

La postura que sostengo en el presente trabajo consiste en que, no obstante que Albert Camus hubiese llegado a oponerse definitivamente al marxismo, es necesario, para alcanzar las metas propuestas en todos sentidos dentro de ese pensamiento, el partir de la condición esencialmente absurda de la existencia humana, tal y como se plantea en la obra del autor primeramente mencionado; es decir, se requiere, como fundamento sólido para una transformación tanto de la sociedad como del individuo, que se plasme en la consecución plena de la justicia y de la racionalidad en las relaciones humanas, el tomar como punto de partida la ya referida -- condición absurda del hombre.

Soy conciente de que ha habido oposición a una vinculación entre marxismo y existencialismo, tanto dentro de una corriente como dentro de la otra. Dentro del marxismo nos podemos encontrar, por ejemplo, con la postura de Adam Schaff, quien afirma que, sin renunciar a la problemática del individuo, el marxismo debe rechazar las soluciones existencialistas a dicha problemática (1). No estoy de acuerdo con la postura anterior, -- afirmando categóricamente que cualquier intento por transformar la sociedad debe de tener como punto de partida la transformación del individuo; los lineamientos para la transformación del individuo, desde mi punto de vista, se encuentran en el pensamiento de Camus. Posteriormente me referiré a lo esencial de la oposición de Camus al marxismo, siendo del pensamiento de ese autor un aspecto con el que no concuerdo íntegramente.

El marxismo tiene al hombre en la base de todas sus consideraciones. Dadas las circunstancias actuales, es más urgente que nunca que tal carácter humanista del marxismo sea totalmente manifiesto. Me parece correcto lo que señala Carol Gould en el sentido de que "...se requiere -- una comunidad justa para el cabal desarrollo de la libre individualidad. Además, el valor de la libre individualidad y el valor de la comunidad -- son compatibles entre sí." (2). Individuo y comunidad no son separables, en última instancia. Lo que afirmo consiste, básicamente, en que la dis-

cusión y la comprensión que tienen lugar dentro del pensamiento de Camus en relación con el hombre, son fundamentales para la constitución de una sociedad superior, objetivo hacia el que se orienta lo mismo la teoría - que la praxis marxista.

En el contexto que trato de establecer, me parece también adecuado - el pensamiento de Erich Fromm, cuando en el mismo se plantea que tanto - el marxismo como el existencialismo, representan "...una protesta contra la enajenación del hombre, su pérdida de sí mismo y su transformación en una cosa." (3). Ambos pensamientos mencionados representan una protesta - y una apertura hacia un hombre y una sociedad nuevos, en lo que vendría a ser un marxismo existencializado, profundamente enriquecido por ello - mismo; o si se prefiere, un existencialismo también ampliado y enriquecido por su proyección social.

Se trata, entonces, en este trabajo, de destacar la importancia que tiene la conciencia del absurdo como etapa previa necesaria que deberían cubrir los individuos, en su camino para alcanzar una sociedad mejor que las que hasta el momento se han dado; la conciencia del absurdo se constituye, entonces, en este contexto, en un antecedente básico e ineludible para una sociedad integrada por individuos auténticos.

En vista del objetivo planteado previamente, me parece fundamental - el describir y caracterizar el concepto del absurdo en Camus; ello, la - descripción y caracterización del concepto del absurdo, se daría dentro de un proceso en el que, en un primer capítulo, plantearía un panorama - general del existencialismo, con la intención de tratar de insertar en - ese contexto la obra de Camus; en un segundo capítulo se presentará la - figura de Camus hombre porque, como ahí se mencionará, no se puede entender una filosofía cabalmente sin entender al hombre que la produjo, así como las circunstancias en que tal hombre se desarrolló. En el tercer - capítulo, trataría de caracterizar en forma general el pensamiento de Camus, así como las relaciones del mismo con el de varias figuras que influyeron en el trabajo intelectual de ese filósofo, así como en otros aspectos de su vida, en forma importante.

Después de haberme ocupado del concepto del absurdo, en el capítulo-

cuarto, en el pensador de cuya obra me ocupo, procedería, en la parte final del trabajo, a intentar señalar lo que, desde mi punto de vista, --- constituiría la forma de insertar la conciencia del absurdo en un proyecto multidimensional de tan vasto alcance como el que encontramos en el pensamiento marxista.

En los dos párrafos anteriores se encuentra el plan de trabajo al -- que se ha visto sometido el desarrollo de esta tesis. No me ha parecido tan importante el caracterizar al pensamiento marxista como al pensamiento de Camus debido, fundamentalmente, a que es en el último donde se encuentran las consideraciones que deben de entenderse, desde mi punto de vista, como necesarias para complementar y enriquecer filosóficamente al marxismo.

En la obra literaria de Camus se encuentra implícita su filosofía. -- Aunque no se lleve a cabo en el presente trabajo el análisis de la discusión al respecto de la pertinencia, o falta de pertinencia, al utilizar medios diferentes de los tradicionales para difundir un determinado pensamiento filosófico, por ejemplo una novela, o bien una obra de teatro, -- me parece conveniente el establecer algunos planteamientos que sirvan de soporte para el conjunto de afirmaciones que aparecerán a lo largo de -- los siguientes capítulos; tales planteamientos encuentran su fundamentación en la obra editada por Ma. Teresa López de la Vieja, intitulada Figuras del logos. Entre la filosofía y la literatura. (4); uno de esos -- planteamientos consiste en lo siguiente: el interés por la literatura no significa abandonar al discurso racional, sino acceder a un punto de vista más completo, lo que, de acuerdo con las formas de ver a la filosofía -- en términos contemporáneos implica, además de la emancipación de la misma, su salida de una minoría de edad (5).

Otro planteamiento tiene que ver con que, tradicionalmente, lo literario y lo filosófico han discurrido en forma independiente, lo que sin duda corresponde al proceso de especialización en el conocimiento que se ha ido dando, al menos, en la historia de occidente (6); sin embargo, es bien factible --también necesario-- el buscar la forma de tratar de establecer vínculos entre "...distintos sistemas de valor" (7) y de interpre

taciones de lo real en concurrencia. Lo que se presenta como una necesidad muy real, es el echar mano de recursos válidos dentro de la literatura, recursos de carácter no conceptual, como lo serían, por ejemplo, los símbolos y las metáforas, como medios de expresión filosófica.

Terminó el tiempo de los compartimientos estancos en el conocimiento: es a partir del desarrollo de actividades interdisciplinarias, como es posible en la actualidad el que se potencie y se desarrolle la cultura; a partir de lo establecido, se entenderá que el que se dé la interpenetración o intersección entre la literatura y la filosofía, no puede menos que enriquecer a ambas.

Tal intersección entre literatura y filosofía no puede ser vista como algo reciente (8): basta simplemente con recordar los diálogos platónicos, para ver en ellos una muestra de lo que puede ser esa reciprocidad.

La cuestión que se plantea como central, a mi manera de ver, es la siguiente: ¿pueden transmitirse por medios no estrictamente conceptuales inquietudes, propuestas o posturas filosóficas? A tal pregunta yo respondería afirmativamente. Tal respuesta afirmativa constituye un presupuesto básico para poder desarrollar un trabajo como el presente, centrado en el pensamiento de alguien que se alejó del estereotipo del filósofo tradicional, como lo fué Camus, quien utilizó a la literatura para expresar sus inquietudes vitales, filosóficas, existenciales.

Por otra parte, el clima intelectual propio de la posmodernidad, la también llamada cultura posmetafísica o pensamiento postmetafísico, al operar con "...un concepto distinto del mundo" (9), obliga a repensar cuestiones básicas en el discurrir filosófico y crea condiciones propias para el surgimiento y desarrollo de propuestas que, como la de Camus, se aproximan de manera distinta a los problemas que surgen de las relaciones entre el hombre y el mundo.

Rompiendo con un sinnúmero de estrecheces que limitaban el desarrollo del pensamiento, en el clima intelectual de la posmodernidad se plantea la posibilidad de articular el logos "...desde distintos ámbitos y -

modalidades discursivas..." (10). Tomando como marco referencial tal clima intelectual, es posible justificar el planteamiento y desarrollo de un tema como el que se presenta como eje en el presente trabajo.

Como lo establece Christiane Schildnecht en la ya mencionada Figuras del logos. (11), la forma literaria de la filosofía no tiene porqué asumir un solo rostro, sino que pueden ser y son múltiples esos rostros; de acuerdo con dicha autora, las formas en que se manifiesta el discurso filosófico ocuparían una posición intermedia entre las formas literarias "...en el más estrecho sentido..." (12), y las formas de exposición del pensamiento científico.

Es esa riqueza en cuanto a las formas literarias de la filosofía --- (diálogo, aforismo, carta, etc.), el no constreñirse a una sola forma de manifestarse de la filosofía, lo que alienta en parte la elaboración de un trabajo como el presente: contra cualquier posible objeción que surgiera en relación con la legitimidad de la obra filosófica de Camus, sustentada tal objeción en el hecho de que muchas veces el pensamiento del autor mencionado no se expresa apegándose a los cánones tradicionales, - se puede responder que son múltiples los problemas filosóficos, múltiples las formas en que se pueden expresar y múltiples las formas en que se pueden tratar de resolver.

Por último, en esta introducción, me parece importante señalar que existe cierta influencia del pensamiento de Husserl en la forma en que Camus estructura su obra. Recordemos que Husserl se propone elevar a la filosofía a la categoría de ciencia rigurosa (13), alejándola de la especulación que, según él, hasta entonces la caracterizaba; alejando también a la filosofía de la ciencia natural y de cualquier reducción a la psicología (14); el papel que juega la llamada fenomenología en ese contexto, consiste en permitirle al filósofo liberarse de cualquier interpretación anterior, que impida llegar a "...las cosas mismas..." (15), o empañe la visión de las mismas, mediante el momento del método fenomenológico conocido como epojé.

El momento de la epojé consiste en que el filósofo se abstiene de e-

mitir cualquier juicio, con la intención de que los objetos se le presenten sin ninguna distorsión; esa abstención significa hacer caso omiso de la filosofía anterior, para llevar a cabo descripciones de objetos dentro de ese marco de abstención (16). Una vez que se ha llegado a la visión directa de los objetos, cancelando cualquier conocimiento previo, - se está en condiciones -en el momento de la reducción eidética- de poner entre paréntesis la existencia individual de tales objetos, para llegar a su esencia (17). La intención última husserliana sería llegar, precisamente a las esencias, ya que solamente la aprehensión de esencias nos garantizaría el que la filosofía se convirtiese en ciencia estricta.

En Camus también nos encontramos con un enfrentamiento directo con las cosas, con el mundo; enfrentamiento en el que claramente no se hace caso de ninguna tradición, de ningún saber previo: los personajes de sus obras se enfrentan al mundo en una forma primigenia, como si tanto el mundo como el hombre que lo contempla acabaran de surgir de la nada.

No obstante mi intención, ya señalada, de no caracterizar en forma amplia el pensamiento marxista, me parece conveniente hacer algunas observaciones que, a mi parecer, pudieran servir para indicar el modo como se podría insertar el concepto del absurdo, como queda establecido dentro del pensamiento de Camus, en la filosofía marxista. En primer lugar, el marxismo entraña una estrecha relación entre teoría y práctica, así como una también estrecha relación con la vida, en la medida en que de lo que se trata en el marxismo es no solamente de interpretar al mundo, sino también de transformarlo. En segundo lugar, el hombre del que se habla en el marxismo es un hombre nuevo, un hombre que sea capaz de transformar a la naturaleza, a la sociedad y a sí mismo; un hombre tal, estaría libre de prejuicios de remoto origen, de toda índole, que no son otra cosa que obstáculos que se le presentan a la humanidad en el camino hacia formas superiores de organización; obstáculos que hacen que el hombre pierda el sentimiento de su poder al hacerlo dudar, al infundirle resignación, al hacerlo sentir impotente e inculcarle el pesimismo. Al llegar a este aspecto, surge lo que para mí es una pregunta central: ¿Es ese hombre nuevo del que se habla en el marxismo, punto de partida o pun

modalidades discursivas..." (10). Tomando como marco referencial tal clima intelectual, es posible justificar el planteamiento y desarrollo de un tema como el que se presenta como eje en el presente trabajo.

Como lo establece Christiane Schildnecht en la ya mencionada Figuras del logos. (11), la forma literaria de la filosofía no tiene porqué asumir un solo rostro, sino que pueden ser y son múltiples esos rostros; de acuerdo con dicha autora, las formas en que se manifiesta el discurso filosófico ocuparían una posición intermedia entre las formas literarias "...en el más estrecho sentido..." (12), y las formas de exposición del pensamiento científico.

Es esa riqueza en cuanto a las formas literarias de la filosofía --- (diálogo, aforismo, carta, etc.), el no constreñirse a una sola forma de manifestarse de la filosofía, lo que alienta en parte la elaboración de un trabajo como el presente: contra cualquier posible objeción que surgiera en relación con la legitimidad de la obra filosófica de Camus, sus tentada tal objeción en el hecho de que muchas veces el pensamiento del autor mencionado no se expresa apegándose a los cánones tradicionales, - se puede responder que son múltiples los problemas filosóficos, múltiples las formas en que se pueden expresar y múltiples las formas en que se pueden tratar de resolver.

Por último, en esta introducción, me parece importante señalar que existe cierta influencia del pensamiento de Husserl en la forma en que Camus estructura su obra. Recordemos que Husserl se propone elevar a la filosofía a la categoría de ciencia rigurosa (13), alejándola de la especiación que, según él, hasta entonces la caracterizaba; alejando también a la filosofía de la ciencia natural y de cualquier reducción a la sicología (14); el papel que juega la llamada fenomenología en ese contexto, consiste en permitirle al filósofo liberarse de cualquier interpretación anterior, que impida llegar a "...las cosas mismas..." (15), o empañe la visión de las mismas, mediante el momento del método fenomenológico conocido como epojé.

El momento de la epojé consiste en que el filósofo se abstiene de e-

mitir cualquier juicio, con la intención de que los objetos se le presenten sin ninguna distorsión; esa abstención significa hacer caso omiso de la filosofía anterior, para llevar a cabo descripciones de objetos dentro de ese marco de abstención (16). Una vez que se ha llegado a la visión directa de los objetos, cancelando cualquier conocimiento previo, - se está en condiciones -en el momento de la reducción eidética- de poner entre paréntesis la existencia individual de tales objetos, para llegar a su esencia (17). La intención última husserliana sería llegar, precisamente a las esencias, ya que solamente la aprehensión de esencias nos garantizaría el que la filosofía se convirtiese en ciencia estricta.

En Camus también nos encontramos con un enfrentamiento directo con - las cosas, con el mundo; enfrentamiento en el que claramente no se hace caso de ninguna tradición, de ningún saber previo: los personajes de sus obras se enfrentan al mundo en una forma primigenia, como si tanto el -- mundo como el hombre que lo contempla acabaran de surgir de la nada.

No obstante mi intención, ya señalada, de no caracterizar en forma - amplia el pensamiento marxista, me parece conveniente hacer algunas observaciones que, a mi parecer, pudieran servir para indicar el modo como se podría insertar el concepto del absurdo, como queda establecido dentro del pensamiento de Camus, en la filosofía marxista. En primer lugar, el marxismo entraña una estrecha relación entre teoría y práctica, así - como una también estrecha relación con la vida, en la medida en que de - lo que se trata en el marxismo es no solamente de interpretar al mundo, - sino también de transformarlo. En segundo lugar, el hombre del que se habla en el marxismo es un hombre nuevo, un hombre que sea capaz de transformarse a la naturaleza, a la sociedad y a sí mismo; un hombre tal, estaría libre de prejuicios de remoto origen, de toda índole, que no son otra cosa que obstáculos que se le presentan a la humanidad en el camino - hacia formas superiores de organización; obstáculos que hacen que el hombre pierda el sentimiento de su poder al hacerlo dudar, al infundirle resignación, al hacerlo sentir impotente e inculcarle el pesimismo. Al -- llegar a este aspecto, surge lo que para mí es una pregunta central: ¿Es ese hombre nuevo del que se habla en el marxismo, punto de partida o pun

to de llegada de un proceso de transformación? Lo que se plantea en este trabajo, consiste en que el hombre nuevo, fundamentalmente poseedor de la conciencia del absurdo, tiene que encontrarse en la base del proceso que lleve a una sociedad superior. Si se quiere ver en otra forma, una transformación interior, obviamente en el ser humano, se constituye, de de mi punto de vista, en condición básica para llegar a un ordenamiento social cualitativamente por encima de los que hasta ahora se han dado.

En tercer lugar, como es bien sabido, en cada modo de producción la clase dominante elabora una ideología que le servirá para mantener en el sometimiento al resto de la sociedad (me refiero, por supuesto, a las so ciedades donde tiene vigencia la propiedad privada de los medios de producción). En relación con la sociedad capitalista, la ideología producida por la burguesía tiene también, obviamente, el papel de justificar su dominio. Dentro del modo de producción capitalista, la exaltación de la razón se convierte en exaltación del orden burgués, pero se trata de una razón abstracta, en verdad desvinculada de la realidad del hombre concre to. La función de la ideología dominante consiste, en última instancia, en someter la conciencia del pueblo. Contra la ideología dominante, en pro de una auténtica transformación social, el primer paso consiste, necesariamente, en la transformación del individuo, transformación que ten dría como primera etapa la posesión de la conciencia del absurdo.

En cuarto lugar, el paso de un modo de producción a otro se explica, desde la ortodoxia marxista, como el resultado del conflicto que llega a darse dentro de una determinada sociedad, entre las fuerzas productivas que se manifiestan en esa sociedad y las relaciones de producción existentes en la misma, o lo que resulta su expresión jurídica: las relaciones de propiedad. Las relaciones de producción llegan a convertirse en obstáculos para el desarrollo de las fuerzas productivas, lo que propi-- cía el que se llegue a dar una revolución social. Es decir que en confor midad con ese esquema ortodoxo, cualquier cambio que se produzca en la base económica propicia cambios, con mayor o menor lentitud, a nivel su perestructural, es decir, en las formas filosóficas, jurídicas, artísticas, religiosas, políticas, científicas; lo que se plantea, en última --

instancia, es que las transformaciones que tienen lugar a nivel económico, repercuten en la ideología imperante en un determinado sistema social. Un modo de producción no desaparece hasta que no se hayan desarrollado, hasta sus últimas consecuencias, las fuerzas productivas que ese sistema puede contener; nuevas y superiores relaciones de producción sustituyen a las previamente existentes, habiendo sido las condiciones imperantes en el modo de producción que acabó por desaparecer, las que incubaron a esas nuevas relaciones de producción. Me parece que el esquema marxista antes descrito no resulta plenamente aplicable a la realidad actual del capitalismo, sobre todo después de la caída de los regímenes -- del este de Europa, así como de la Unión Soviética, colapsos que hacen evidente el que la teoría marxista debe de ser revisada. Es claro que debe de acentuarse el aspecto humanista del pensamiento marxista: reitero que la transformación del hombre, es la condición fundamental para una verdadera transformación social, siendo parte central de esa transformación la conciencia del absurdo, tal y como esto último se entiende en el contexto del pensamiento de Albert Camus.

CAPITULO I

VISION GENERAL DEL EXISTENCIALISMO

No obstante que el pensador al que me voy a referir en esta tesis se negó a ser ubicado dentro del existencialismo, su postura no resulta clara -desde mi punto de vista- a menos que se haga una serie de referencias a esa corriente; lo anterior obliga a caracterizar en forma general al existencialismo, para ubicarlo como marco teórico del que sea factible extraer los elementos necesarios que permitan contextualizar adecuadamente al pensamiento de Camus y, dentro de ese pensamiento, el concepto del absurdo. El tratar de establecer los vínculos que pueda haber entre el pensamiento de Camus y el existencialismo, servirá de base que permita el que posteriormente se puedan obtener ciertas consecuencias, que serán mencionadas en su oportunidad.

Cabe mencionar, en primer lugar, algunas generalidades, casi diría -lugares comunes -después de varias décadas de manejarse frecuentemente- respecto del existencialismo. La primera de ellas tiene que ver con el hecho de que la corriente a la que hago alusión, coloca en el centro de su reflexión la existencia con su concreticidad, siendo esto, por supuesto, algo que la distingue de la filosofía previa, en la que dicho lugar central ha sido ocupado por las ideas y las esencias.

En el existencialismo se acentúa la primacía de la existencia sobre la esencia. ¿Qué es aquello a lo que uno se refiere cuando habla de esencia? Podemos entender por esencia aquel conjunto de notas o características en virtud de las cuales las cosas son lo que son. Al hablar de esencia, se hace referencia a los caracteres que se encuentran en forma común en todos los objetos de un mismo conjunto; puedo tener ante mí un objeto concreto al que corresponda una determinada esencia, pero también -hay objetos meramente posibles a los que indudablemente también corresponde una esencia (1).

Lo planteado en el párrafo anterior nos lleva a discutir lo que en -

el terreno de la ciencia es uno de los propósitos fundamentales: el alcanzar conocimientos de carácter general... el conocimiento de individualidades queda fuera de su ámbito y de sus pretensiones (si se observa a ciertos individuos, no es obviamente con la intención de permanecer en ese nivel); es mediante el uso de la razón que se trata de alcanzar el propósito mencionado. Esa primacía de la razón también ha tenido lugar dentro de la tradición filosófica: a través de su uso exclusivo, se ha pretendido la obtención de verdades eternas. El existencialismo presenta como uno de sus rasgos básicos, el rechazo que se dá en su interior de la importancia concedida tradicionalmente a la razón para acceder a la "verdad"; es decir que, en palabras de Emmanuel Mounier, el existencialismo "...rechaza simplemente dejar a las categorías racionales el monopolio de la revelación de lo real..." (2), no acepta entregar el monopolio de la revelación de la realidad al sistema de clasificación que exige el racionalismo; en ese sentido, lo que se propone en el existencialismo es una manera diferente de abordar la realidad con la intención de entenderla.

El suponer que la realidad puede ser plenamente aclarada por la razón, implica el pensar en una realidad estática, "...exterior al pensador e independiente de él, una realidad que puede ser aprehendida y expresada por el intelecto racional." (3). Es decir, la realidad es objeto de conocimiento; lo específico o característico del sujeto, del conocedor, no interviene en ninguna forma para que el conocimiento se dé de determinada manera; la razón se presenta como el instrumento adecuado para aprehender la realidad. Desde el punto de vista existencialista, se pone en tela de juicio el que el conocimiento racional-objetivo sea "...el único conocimiento filosófico satisfactorio de la realidad." (4). Se sugiere, desde el punto de vista anterior, que hay otras formas de conocimiento filosófico, incluso más primordiales, que esa que se cuestiona y que se manifiesta en la tradición filosófica, la intelección racional; tales formas distintas de conocimiento, que tendrían validez desde la perspectiva existencialista, serían los modos de sentir y los estados de ánimo, formas de conocimiento fundamentalmente subjetivas y que tendrían la característica adicional

de ser "...directas y absolutamente ciertas." (5).

Experiencias como la muerte, el dolor, la enfermedad, no alcanzan a ser plenamente comprendidas desde una perspectiva racionalista, mientras que desde una perspectiva existencialista adquieren una dimensión enteramente nueva: es un ser humano concreto el que padece o goza determinadas experiencias intrasferibles.

Tradicionalmente, la filosofía ha intentado captar esencias, entendiéndolo por esencia no simplemente la respuesta a la pregunta ¿que es?, cualquier cosa, sino la esencia necesaria o sustancia de algo, y que se podría considerar propiamente como la definición de ese algo, en la que estaría contenido el conjunto de notas o características fundamentales del mismo, tales que, al faltar al menos una de ellas, ese objeto deja de ser lo que es; al mismo tiempo, la esencia, entendida de esa manera, señala el porqué del objeto en cuestión (6). En esa búsqueda de esencias del más elevado rango, el filosofar tradicional se ha olvidado del hombre concreto, para quien, como ya se ha señalado, las cosas y las ideas adquieren un determinado e intrasferible sentido (7).

Hablamos, entonces, de dos concepciones filosóficas: aquella que en pos de la universalidad estudia las esencias, y aquella otra que se enfrenta a lo concreto de la existencia humana. Si la existencia del -- hombre es la existencia en su más alta expresión, es entonces a través -- de la misma, que los objetos y las ideas adquieren su verdadera dimen--- sión, al ser vividas y pensadas por el hombre, de quien reciben "...su -- valor y su manera de ser." (8). El dato fundamental para interpretar la -- realidad lo constituye precisamente la existencia humana, en donde co--- bran sentido las partes que constituyen a dicha realidad.

Queda establecido, entonces, que desde el punto de vista existencialista, es equivocado el partir de la realidad exterior, de los objetos; -- pero es igualmente falso el pretender fundar la existencia en el pensa--- miento, lo que se puede constatar, por ejemplo, con toda evidencia, en -- el pensamiento de René Descartes; en el contexto del pensamiento de Des--

cartes, se dá el caso de que puedo dudar de la información que parecen - darme los sentidos, pero no puedo dudar -y eso pasa a formar parte de la tradición racionalista- del hecho de que pienso: la existencia queda fundamentada en el pensamiento, en la filosofía cartesiana.

En la filosofía existencialista se invierte el argumento cartesiano- conocidísimo: pienso, luego existo; es más bien debido a que existo que pienso. Antes del pensar está el existir, el pensamiento es un derivado- del ser mismo (9). Por ese doble rechazo mencionado, el existencialismo- trasciende al realismo y al idealismo: en estas dos últimas formas de ha- cer filosofía descubrimos un afán de eternidad, por lo que se refiere a- la validez de sus afirmaciones, haciéndose a un lado dentro de ellas el- abordaje del ser en el que se origina la filosofía, el hombre.

En el existencialismo el punto de partida es el hombre, y en ese sen- tido es plenamente válido el afirmar que el existencialismo es un huma- nismo; desde la perspectiva de ese humanismo, queda ubicado como proble- ma el descubrir lo específico del ser humano.

Al ser humano se le entiende como estando permanentemente relaciona- do en forma existencial con las cosas; lo anterior implica, al mismo --- tiempo, una superación y un rechazo de la tradicional separación entre - sujeto y objeto de conocimiento; ello trae como consecuencia el que el - conocimiento no tiene lugar sin el hombre (10), lo que quizás posibilita ría el calificar al existencialismo, desde la óptica de la filosofía que busca verdades objetivas y universales, como una filosofía subjetivista, si eso significa que no se puede desligar al hombre de cualquier articula- ción de ideas.

Ese "subjetivismo", si así se le puede llamar, mencionado en el pá- rrafo anterior, marca a la filosofía existencialista desde su mismo ori- gen "moderno"; habría que recordar, simplemente, como surge con Kierke- gaard, en los inicios del segundo tercio del siglo pasado, una forma de- pensamiento que se opone al racionalismo hegeliano, racionalismo del que se veía excluido el individuo con toda su carga vivencial, pesares, espe- ranzas, desesperaciones; racionalismo cuyos adherentes únicamente iban - en pos de ideas "puras".

Es con Kierkegaard con quien se enfatiza la importancia del individuo en el filosofar; la existencia es siempre existencia individual, el pensamiento de Kierkegaard es individualista; esa actitud filosófica se ha preservado a lo largo de la historia del existencialismo: el filósofo auténtico no puede darse más que teniendo como punto de referencia central al hombre (11).

Desde un punto de vista expositivo, los pensadores existencialistas prefieren expresar sus ideas indirectamente, en lugar de presentar sus tesis organizadas sistemáticamente; en algunas ocasiones asumen la forma de novelas, obras de teatro, diarios íntimos (12). En el caso concreto de Kierkegaard, no encontramos un deseo expreso por mostrar una estructura conceptual sistemática; como lo expresa León Chestov: "Por lo que se refiere a conceptos existenciales, el deseo de evitar las definiciones es una prueba de tacto..." (13). No deja de resultar paradójico que después de la muerte de Kierkegaard, se halla pretendido, y se pretenda hasta el presente, exponer su pensamiento en forma sistemática en las instituciones en las que se enseña filosofía. Si el pensamiento existencialista ha surgido de vivencias concretas y como forma de protesta y rechazo del pensar filosófico tradicional, no es extraño, entonces, que la escena teatral sirva maravillosamente, a mi juicio, en algunos casos, para exponer algunas posturas existenciales concretas, como es el caso del filósofo al que se consagra el presente trabajo.

Por lo que se refiere a los antecedentes del pensar existencial, está la costumbre de ubicar los orígenes del existencialismo incluso hasta la antigüedad clásica, concretamente en la figura de Sócrates: por supuesto, su máxima "conócete a tí mismo", daría pie a esa presunción; presunción en la que ya no cabría incluir a Platón, en la medida en que lo que se percibe en los diálogos platónicos es, más bien, la intención de dirigir el pensamiento hacia un más allá poblado por ideas puras (14).

También se menciona, en momentos posteriores a la antigüedad, a San Agustín y a Pascal, como portadores de elementos teóricos germinales del pensar existencial, aduciendo para ello, como elemento fundamental en el pensar de esos filósofos sobre el que pretender presentarlos como antece

sores del existencialismo, formalmente estructurado, a "...lo patético - de las Confesiones y de los Pensamientos." (15); pero de ser así, es decir, si lo patético es un elemento constitutivo del pensar existencial, ¿por qué no incluir también a otros pensadores? Podría decirse, incluso, que ni siquiera es lo patético un elemento fundamentalmente constitutivo, en la medida en que, por ejemplo, en el pensamiento francés que puede ser calificado de existencialista, no se encuentra presente necesariamente en muchos casos. En Camus, según Jolivet en Les doctrines existencialistas (16), el concepto de la desesperación tiene un carácter intelectual que lo distingue netamente del concepto de lo patético en los existencialistas alemanes.

Lo expresado en los párrafos anteriores, parece llevar a la afirmación de que para conceptualizar a un pensar como el existencial, no basta con que en ese pensamiento se tome al hombre como objeto de estudio, en forma directa, tratando al mismo tiempo de poner de manifiesto lo patético de la condición humana; parece que debe añadirse a las condiciones antes mencionadas, el que se deba tratar de constituir no una ciencia, al abordar al hombre, sino más bien una experiencia; o como lo establece J. Beaufret (17), el existencialismo debe consistir en un esfuerzo, coincidente con esa experiencia ya mencionada, por "...poner en claro el enigma que el hombre no deja de ser para sí mismo." (18).

Lo que es definitivo en los casos de San Agustín y de Pascal, es que jamás se podría llegar a decir de ellos que admitan "...que el análisis del hombre o de la conciencia, en su realidad singular y concreta, pueda bastarnos para que sea revelado el enigma de nuestro destino y pueda aclarar la oscuridad de nuestra condición" (19). Pero, entonces, ¿cuáles son los límites del análisis filosófico respecto de la condición humana?

En una de las vertientes del pensar existencial, la filosofía misma parece entrar en crisis, pudiendo hasta llegar a negarse; en tal vertiente, de la que podríamos mencionar como representantes fundamentales a Kierkegaard y a Jaspers, se piensa que por medio del análisis existencial le está vedado al hombre el llegar a una verdad universal: a lo que

és posible llegar, es a una pura experiencia que no puede ser comunicada a nadie, y que consiste en un contacto totalmente personal con el absoluto; en ese contacto con el absoluto, el hombre se arranca a sus propias contradicciones y alcanza una verdad que no puede ser formulada conceptualmente. La filosofía llega a su propia negación. Esa manera de entender al existencialismo quedaría negada, por ejemplo, en las filosofías de Heidegger y de Sartre, ya que aunque en el caso del último mencionado no haya un reconocimiento expreso de semejante intención, no obstante podemos afirmar que existe en ambos el propósito de construir una ontología fenomenológica, con la que no se podría dejar de tener el objetivo de alcanzar la universalidad con respecto al ser.

El análisis de la existencia concreta se encuentra, pues, al inicio del filosofar en las distintas formas de entender al existencialismo; en el caso específico de Kierkegaard, el análisis no puede ser llevado hasta sus últimas consecuencias, ya que el verdadero existencialismo implicaría que el existencialista únicamente se limitara a existir, guardando silencio; en los casos de los pensadores mencionados por último en el párrafo anterior, está la intención de llegar a conclusiones de carácter universal con respecto al hombre y al mundo. Aunque el análisis existencial se encuentra presente en las diferentes formas de existencialismo, no tiene en todas y cada una de ellas el mismo peso, ni basta para definir al existencialismo.

Entre los distintos filósofos existen divergencias al respecto de considerar a la existencia como algo, digamos una cosa, que pueda llegar a ser conocida desde su exterior, es decir, de una manera objetiva, lo que implica llevar a cabo un proceso de conceptualización; si las afirmaciones anteriores pueden ser plenamente aplicables al pensamiento de Kierkegaard y de Jaspers, parecería haber cierta dificultad en hacerlo mismo con respecto al pensamiento de Heidegger (20), sobre todo en lo concerniente a su propósito de construir una ontología.

Otro aspecto que conviene subrayar en relación con el existencialismo, es el concerniente a la libertad: la libertad es la realidad propia de la existencia, en la medida en que la existencia no puede ser referi-

da a nada distinto de sí misma, en la medida en que la existencia es ---
"...contingencia radical y finitud irremediable." (21).

La existencia no depende más que de sí misma, en la medida en que -
es algo plenamente contingente, contingencia que caracterizaría lo que -
Heidegger denomina como "estado de yecto": presencia gratuita que impli-
ca un abandono de necesidad en cuanto a su ser, presencia innecesaria --
que define básicamente al existente; esa libertad en la que se hace énfasis desde un punto de vista existencialista solo puede realizarse históricamente: es temporalidad.

El carácter contingente de la existencia apunta hacia lo absurdo de la misma, absurdo que también se puede ligar a la libertad; la existencia humana es libre y es absurda. Ubicándonos exclusivamente en el contexto del pensamiento sartreano, la libertad juega un papel fundamental con respecto a la existencia humana; es de hecho la libertad, en el contexto de ese pensamiento, lo que sustenta la realidad humana, permitiendo la eliminación del determinismo que caracteriza a lo "en-sí", así como la configuración de lo que podría ser entendido como la esencia humana --con todo lo debatible que pueda ser ese concepto, en el marco del --pensamiento de un filósofo como Sartre--; la libertad es nada, se da en --acto puro y, al señalar lo específico de la existencia humana, señala --también su límite.

El pensamiento existencialista es el pensamiento de la existencia humana. Abandonando el esquema filosófico tradicional, según el cual la esencia precede a la existencia, el existencialismo quiere ubicar como --fundamento del quehacer filosófico a la existencia; concretamente, exige que se tome como punto de partida del filosofar a la existencia humana.

El existencialismo repudiará todo pensamiento puramente abstracto: --la filosofía debe de estar en contacto con la vida, con lo que cada individuo es personalmente, con su situación específica; el filosofar no debe ser algo externo al hombre, sino que debe ser algo que profundamente tenga que ver con él; del modo anterior, la filosofía deja de ser mera --especulación abstracta, al partir de la experiencia concreta del indivi-

duo. Todo lo señalado nos lleva a concluir que, para el existencialismo, la filosofía se convierte en una forma de vida.

Quizá convenga precisar la distinción entre esencia y existencia: de la manera más simple, la esencia sería la suma de las cualidades de algo; la existencia, la presencia real en el mundo de ese algo, de acuerdo con Sartre. El pensar existencialista ya no se querrá ocupar de las esencias entendidas como inmutables naturalezas de las cosas, sino con los seres delimitados y definidos; el pensar existencialista ya no querrá tener que ver, por ejemplo, con la esencia del hombre, sino con este hombre delimitado y concreto, a quien yo conozco. En resumen, el reproche que el pensamiento existencialista le dirigirá al pensamiento filosófico anterior, consistirá en que este último se haya ocupado en exceso de abstracciones, olvidándose de la existencia humana concreta.

En la filosofía entendida al modo tradicional, se pretende encontrar una verdad al margen del devenir, válida en todo tiempo y espacio, por medio del uso de la razón; es muy probable que en Hegel nos encontremos con el ejemplo más grandioso de la pretensión mencionada; a dicha pretensión de objetividad opondrá Kierkegaard el pensamiento subjetivo: se niega al hombre al hacerlo depender de un todo. Al convertirse Kierkegaard en enemigo del pensamiento sistemático, subrayará la importancia del hombre en su existencia concreta. Al afanarnos en la búsqueda del conocimiento racional, nos hemos olvidado del significado del existir: hay situaciones, aspectos de la realidad, que rebasan los límites del entendimiento.

El conjunto de corrientes que pueden ser denominadas como pensamiento existencialista, tienen precisamente en común el pretender abordar -- una serie de cuestiones que la razón no ha podido resolver, cuestiones que tienen como centro al hombre: ¿Por qué el mal? ¿Por qué existe el hombre? ¿Por qué el sufrimiento? ¿Por qué la muerte? La ciencia no puede explicar las experiencias personales: aunque lleguemos a obtener una descripción completa del dolor, no comprenderemos lo que es hasta que lo haya mos experimentado.

Aunque las preguntas mencionadas en el párrafo anterior no llegaran--

Jamás a obtener respuesta, ello no implicaría que fuesen inútiles: el hecho de que el hombre pueda planteárselas engrandece su espíritu; aunque el universo careciera de sentido, el deseo de encontrarlo quizás nunca se borre del hombre (22).

Retornando al intento de conceptualizar al existencialismo, encontramos, por ejemplo, en Abbagnano, en su Historia de la filosofía (23), que el existencialismo consiste en un análisis de la existencia, entendida - esta última como "...modo de ser del hombre en el mundo" (24); desde el punto de vista de Abbagnano, el análisis de la existencia consiste tanto en la interpretación de las formas en que el hombre se refiere al mundo, como en las formas en que el mundo se manifiesta al hombre (25).

Podemos hablar de dos ramas del existencialismo: el existencialismo cristiano y el existencialismo ateo. El existencialismo cristiano parte, evidentemente, de la creencia en una divinidad que trasciende infinitamente al hombre, quien se ve imposibilitado de alcanzarla intelectualmente: por dicha imposibilidad el hombre se ve obligado a realizar un acto de fé; a través de un acto de la voluntad, el hombre acepta lo que está más allá de su entendimiento. El creyente acepta aquello de lo que quizás no tenga nunca ninguna prueba.

La corriente atea del existencialismo va a partir exclusivamente del hombre y de su situación en el mundo; el proceder de la manera anteriormente indicada, puede permitir el llegar a distinguir niveles de existencia en el hombre, además de, por supuesto, el señalar cuáles son sus estructuras esenciales, aquellas que lo comprometen totalmente; al hablar de niveles de existencia llegaremos a ver cómo, por ejemplo, en Heidegger, se da la distinción entre existencia auténtica y existencia inauténtica, distinción que, en otros términos, encontraremos en otros filósofos; el llegar a establecer esa distinción puede ser entendido como uno de los objetivos fundamentales del filosofar, desde un punto de vista existencialista; otro, lo sería el establecer qué actitudes o posición asumir, para abandonar formas inadecuadas de existir y alcanzar una forma de existencia más plena.

Indudablemente que sería muy extenso abordar todos los aspectos que

comporta el existencialismo; por ello, solo mencionaré los aspectos que me parezcan más relevantes, en relación con el tema central de este trabajo; esos temas serían los siguientes: razón y existencia; el filosofar y la ciencia (que está conectado evidentemente con lo anterior); muerte y existencialismo (que está ligado indudablemente con el tema del absurdo en el pensamiento de Camus); existencia auténtica y existencia inauténtica.

Se han hecho, en relación con los temas mencionados en el párrafo anterior, en las páginas previas, algunos señalamientos; sin embargo, considero importante añadir algunas consideraciones con respecto de esos mismos temas. Antes de llevar a cabo lo planteado en las líneas anteriores, quiero remitirme a Chiodi (26), para, en forma sintética, establecer algunas características básicas del existencialismo: 1) Rechazo de la identificación de la realidad con un único principio absoluto (lo que quizás pudiera ser discutido en el ámbito del existencialismo cristiano) 2) Rechazo de la identificación entre la realidad y la racionalidad. 3) El centralismo de la existencia como modo de ser finito que es el hombre 4) La trascendencia del ser al que la existencia dice relación. 5) La categoría del posible como modo de ser y horizonte de inteligibilidad para la existencia humana, en cuanto finita.

Desde otro punto de vista, la filosofía existencial es una filosofía de la crisis, como lo señala Norberto Bobbio (27). En todo filosofar se manifiesta la época en a que l surge; todo filosofar refleja las peculiaridades condiciones en las que ese se produce. El pensamiento existencialista es consecuencia y manifestación de la crisis de la civilización occidental, con su marcado énfasis en la razón como instrumento para indagar en todos los rincones del ser. En lo que se refiere al existencialismo contemporáneo, hay que hacer notar que cobra particular auge antes y después de la segunda guerra mundial: el clima espiritual de ese entonces, caracterizado por la desesperanza y la apatía frente a valores previamente aceptados, así como por un dejarse llevar el individuo por la corriente social, es propicio para el florecimiento de pensamientos como los de Heidegger, Sartre y Camus, entre otros.

Es quizás partiendo de ese marco social e histórico, el delineado en el párrafo anterior, como resulta posible, según Chiodi (28), conceptualizar al existencialismo como un pensamiento revolucionario, tendiente a crear una nueva visión del hombre, opuesta, evidentemente, a la visión implícita del mismo en la tradición occidental. Lo fundamental en los diversos pensadores existencialistas, no es tanto el crear nuevos sistemas que invaliden sistemas filosóficos "esencialistas" previos, sino más bien crear "atmósferas" intelectuales, que se conviertan en caldos de cultivo adecuados para el rechazo y cuestionamiento de formas de filosofar anteriores.

Desde una perspectiva kierkegaardiana, un sistema filosófico no debe de ser simplemente un magnífico palacio que el hombre no pueda habitar, sino que más bien debe de ser su casa; es decir, se habla de una filosofía adaptada a las condiciones y necesidades del ser humano, en la que se entienda al hombre como finito y precario y, por ello, frágil y sometido a constantes riesgos, en la que se le vea como un ser que en cada una de sus elecciones se juega precisamente su ser.

En el existencialismo se parte de la aceptación valiente de lo limitado de las condiciones en las que se desenvuelve el ser humano: no son válidos los intentos de fuga de lo riesgoso e inestable del devenir concreto de la existencia humana, a través, por ejemplo, de grandiosos sistemas metafísicos.

Lo que está en juego es el reconocimiento de la propia finitud, así como de lo propio e irrepetible que hay en cada uno de los seres humanos.

Lo que podamos llegar a ser, solo puede realizarse dentro del tiempo vivido -al menos ello en forma claramente definida en el existencialismo ateo-; simplemente, se cancela la posibilidad de acceso a cualquier tras mundo de infinitud abstracta. Dentro de la temporalidad dada entre el nacer y el morir, solamente cuenta el enfrentamiento a las condiciones concretas que caracterizan a cada vivir individual. Si se puede hablar de destino humano, seguramente consiste en lo que se ha planteado en las líneas anteriores.

Procedo ahora a redondear lo establecido con respecto a las relaciones entre razón y existencia: desde un punto de vista existencialista, - se niega el que la razón sea el instrumento por cuyo medio sea posible - interpretar absolutamente todos los aspectos de la realidad; pero no por que se devalúe la importancia de la razón, nos tenemos que ver llevados- a afirmar que el existencialismo, en sus distintas manifestaciones, sea- irrracionalista o antirracionalista; lejos de lo anterior, aunque hay di- vergencias de un filósofo a otro, lo que se hace es ubicar a la razón co- mo un factor constitutivo, entre otros, de la existencia humana, dentro- del existencialismo (29). La existencia, en tanto que es algo que jamás- podrá llegar a ser objetivado, no consiste, como se hace consistir en po- siciones antagónicas al existencialismo, en una determinación conceptual de la razón; al abordar este tema, no es posible omitir la polémica que- en Kierkegaard dá origen al existencialismo, formalmente hablando, polé- mica en la que se somete a discusión la importancia que Hegel le otorga- a la razón en su pensamiento.

Menciono ahora otro aspecto de las relaciones entre razón y existen- cia, que me parece de indudable importancia: parece olvidarse, de acuer- do con Chiodi (30), que desde un punto de vista lógico, cuando se ha- ce referencia a la existencia, es con su concepto con lo que se está tra- bajando; pero ello es algo ideal, y la existencia no puede, en última -- instancia, resolverse en forma conceptual; si la existencia se pudiese - resolver en forma conceptual, entonces, como lo pretendía Spinoza, la e- sencia implicaría la existencia (31). Se comete, entonces, el error en - lógica, de olvidar la facticidad, la temporalidad y la concrecicidad que caracterizan a la existencia, que no puede quedar reducida a una mera -- idea. Ya Kant tenía razón al afirmar que la existencia no es algo que -- coincida con el concepto, al pensar a la existencia como algo empírico.

El filosofar existencial se opone a una filosofía que solo tenga que ver con conceptos y que hable de una única razón absoluta; tampoco cree- que la existencia individual pueda ser reducida a puro pensamiento. Chio- di, en la obra mencionada en la bibliografía, afirma que podemos hablar- de un estado de autoiluminación procurado por la existencia, que es pro- piamente un estado de autoapertura, autoapertura que se dá, sobre todo,-

cuando el existente llega a alcanzar una comprensión de sí -y de sus relaciones con el mundo- y que tendría que ver con situaciones afectivas - privilegiadas, que permitirían el acceso a tales estados de iluminación, por ejemplo la angustia o la náusea.

Conectado evidentemente con lo señalado en los párrafos anteriores, - se encuentra lo que tiene que ver con las relaciones entre el filosofar y la ciencia. Se trata, sencillamente, de caracterizar los límites de la ciencia desde un punto de vista filosófico; es bien claro que por medio de la ciencia el hombre trata, valiéndose de su capacidad de razonamiento, de aclarar los diversos aspectos que constituyen la realidad; se corre el riesgo de que la intención señalada se convierta en omnicomprensiva, es decir, que el científico pueda pretender llegar a explicar absolutamente el universo; a tal pretensión podemos, apoyándonos en Jaspers (32), oponer las siguientes afirmaciones: el conocimiento científico de las cosas, no es el conocimiento del ser; el conocimiento científico está particularmente dirigido hacia objetos determinados, no hacia la realidad como un todo. El conocimiento científico no está en posibilidad de orientar la vida. Tampoco puede establecer verdaderos valores. La ciencia no puede responder a la pregunta por su propio sentido; no se puede demostrar la necesidad de los impulsos que dan origen a la ciencia.

Lo expuesto antes, no significa que se deba de asumir una postura anticientífica; lejos de ello, de lo que se trata es de ubicar con precisión los alcances de la ciencia, con la intención última de señalar los modos en que la filosofía puede beneficiarse de la ciencia; de hecho, -- los resultados obtenidos en los diversos campos del conocimiento científico, posibilitan desarrollos filosóficos importantes en diversas áreas de la filosofía.

Es indudablemente cierto que la filosofía puede beneficiarse de los frutos de las ciencias de la naturaleza y de la sociedad; dentro del mismo ámbito de la filosofía, han tenido lugar esfuerzos rigurosos que han impulsado ciertos desarrollos importantes, como es el caso de la fenomenología, entendida como una ciencia descriptiva de las Erlebnisse tras-

ñidentalmente puras (en otra parte del trabajo se mencionará el punto - de vista de Camus con respecto de la fenomenología). Heidegger, por ejemplo, acepta utilizar el método fenomenológico, pero adaptándolo a su peculiar perspectiva orientada a la determinación de la existencialidad — (33). En el caso de Sartre, también hay el deseo de apelar a la fenomenología, para constituir lo que sería una ontología fenomenológica; la ontología sartreana partiría de la aceptación de que la aparición es la realidad total de la cosa, en palabras del mismo Sartre (34); desaparece la distinción entre potencia y acto, ligada tradicionalmente a la de fenómeno o accidente y esencia o sustancia: ya que todo está en acto, detrás del mismo no hay nada; la aparición revela la esencia; si podemos hablar de esencia, ella consiste en aquello que liga las diversas apariciones del existente (35); la esencia misma es una aparición.

Volviendo a Husserl, tiene él entonces la pretensión de constituir — una ciencia de la conciencia, pero contrapuesta a lo que sería una ciencia natural de la conciencia (36), en el sentido de que no se ocupa de la conciencia como de algo cerrado, concluido, dado, sino que se ocupa de objetos intencionales, de visiones irreales, pero verdaderas; se trata de una ciencia que coloca ante sí las formas esenciales de la verdad (37).

Sin embargo, y no obstante lo ya señalado, hay casos, como el de — Nietzsche, en los que se evidencia un claro rechazo de la ciencia y de lo que ella implica, al menos desde un punto de vista tradicional; si la ciencia se encuentra fundamentada en el principio de identidad, y si — Nietzsche intenta subvertir dicho principio de identidad, evidentemente se tratará de trastocar la función y el sentido del pensamiento científico en la sociedad occidental; inicialmente se trata, en Nietzsche, de — una oposición a la metafísica y al papel cumplido por la misma en el interior de la tradición filosófica, pero ello conlleva, en última instancia, un rechazo de la cultura occidental y, obviamente, de la dirección seguida por la misma; ese rechazo o cuestionamiento envuelve, por supuesto, a la forma como se ha comprendido a la ciencia, sobre todo a partir de la época moderna.

La ambigüedad del lenguaje nietzscheano es intencional, estando dirigida a poner en entredicho las identidades establecidas tradicionalmente; las palabras, como las maneja Nietzsche, son palabras que estallan - "...en la medida en que encierran significados incompatibles..." (38), y al estallar destruyen identidades profundamente arraigadas; la genealogía es el procedimiento del que se vale Nietzsche para desenmascarar, -- descubrir, pero sin la intención de llegar a un último fundamento del -- ser, e implica una profunda repugnancia ante cualquier intento sistemático, intento que es propio de la filosofía desde la época de los griegos; no se trata de llegar a una verdad final, meta del discurso filosófico: se percibe al mundo, en el contexto nietzscheano, como liberado de la pesadez, como dinámico (39), "...mundo hecho por superficies movilizadas y ligeras en que el deslizamiento incesante de las máscaras se llama risa, danza, juego." (40). El uso demoledor del lenguaje que lleva a cabo Nietzsche implica la destrucción de la identidad, sobre la que reposa la cultura occidental.

¿Qué papel juega el concepto en el desarrollo de la cultura occidental? El de un instrumento de gregarización (41), que, en última instancia no permite alcanzar la llamada "verdad". El seguir por este camino nos lleva, después de aplicar el método crítico llamado genealogía, a -- descubrir la enfermedad de que se encuentra aquejada la cultura occidental: los llamados "valores supremos", no tienen realmente ningún fundamento. Nihilismo y muerte de Dios son concomitantes; si el mundo suprasensible ya no existe, el hombre ya no tiene en que apoyarse, ni como -- orientarse histórica y ontológicamente. La cultura occidental se topa -- con el nihilismo; aunque, seguramente, tal nihilismo se encuentra presente en forma subyacente en la "lógica" que preside el desarrollo de la -- historia europea, desde Platón.

El nihilismo es experiencia de un estado crítico, en el que se da el sentimiento del fracaso, en todos sentidos; el sentido de la religión, -- de la moral y el de la metafísica se desvanecen y se niegan. Todo pierde valor, o, más bien, todo vale lo mismo, en lo que viene a ser la experiencia de un "gran hastío"; ese nihilismo transitaría de un estado de --

parcialidad, en el que todavía se buscarían valores sustitutivos de aquellos platónicos y cristianos, a un estado de totalidad, en el que se hace manifiesta "...la voluntad de la nada..." (42); antes, la nada se encontraba oculta "...tras todas las representaciones del ideal y las ficciones de lo suprasensible..." (43); en el nihilismo total se cancela la diferencia metafísica fundamental entre esencia y apariencia, convirtiéndose a la apariencia en el Todo (44).

Pero todavía ese nihilismo total, del que se habla en el párrafo anterior, debería de alcanzar una fase de realización, en la que el nihilismo se vuelve activo, en la que la creación y la destrucción quedarían unidas, en una dionisiaca afirmación de los contrarios. En última instancia, lo que conviene enfatizar en relación con el pensamiento nietzscheano, es que sus elementos claves, a saber, la voluntad de poder, el nihilismo, el superhombre, el eterno retorno, no pueden ser discernidos plenamente a través de la lógica del concepto; ese rompimiento con tal lógica nos lleva a una visión del mundo muy peculiar: un mundo en expansión, ligero, en el que prevalecería lo lúdico; hay una semejanza muy marcada entre la visión del mundo antes señalada y aquella que podemos encontrar en algunos escritos de Camus, como se verá posteriormente.

Indudablemente que el tema de la muerte tiene una enorme importancia desde el punto de vista existencialista; no se puede intentar comprender a la existencia humana haciendo a un lado la realidad de la muerte: es una posibilidad ineludible, y en la misma medida en que es ineludible, le confiere un tono muy peculiar a la existencia humana; todas nuestras acciones tienen como punto de referencia obligado a la muerte, seamos o no conscientes de ello. El hecho de que estemos condenados a desaparecer, convierte en absurdo nuestro existir; ello es fundamental en relación con el concepto del absurdo en Camus, de tal modo que las consideraciones inmediatamente anteriores necesariamente se verán ampliadas y profundizadas posteriormente. No obstante, creo necesario establecer la distinción siguiente, que para mí es fundamental, entre el existencialismo -al menos el de Albert Camus, aunque él niegue ser existencialista, como ya se ha señalado- y otras corrientes o maneras de hacer filosofía, en rela-

ción con la muerte: en esas otras filosofías, en la medida en que se abstrae al hombre de su devenir temporal, parece que se le contempla y se - le analiza desde el punto de vista de lo eterno, como si fuese una realidad intemporal, dotada permanentemente de las mismas características, lo que no sucede, como se ha intentado mostrar de diferentes formas, en el interior del existencialismo.

La muerte marca la vida, la define; cualquier discusión sobre el sentido de la existencia debe tener en cuenta aquella afirmación fundamen-- tal. Es posible que el analizar al hombre como si fuera eterno, en otras corrientes filosóficas, obedezca a un violento deseo de evasión de ese - hecho fundamental que es la muerte.

Por otra parte, en relación con la distinción ya establecida entre - existencialismo ateo y existencialismo cristiano, es evidente que no pue- de ser la misma la aproximación que se haga al tema de la muerte, desde- uno u otro modo de filosofar existencialmente; desde el cristianismo, la muerte, como muy bien se sabe, no es el fin del hombre, es simplemente - el señalamiento de la entrada a otra forma de existencia; el tema de la- muerte se torna verdaderamente dramático, al menos desde mi punto de vista, al enfocársele desde la óptica del existencialismo ateo: si no hay - nada después de la muerte, ¿qué actitud o qué conjunto de actitudes se - deben -si es que cabe hablar de deber- asumir en relación con la existencia y con su fin? El análisis heideggeriano del tema de la muerte es su- mamente interesante, ligándose al tema de la existencia auténtica: pode- mos hablar de la que sería la actitud banal frente a la muerte, la acti- tud del "se", la actitud de la masa frente a tal hecho; el morir se es algo que les puede pasar a todos, a cualquier "se" anónimo, y queda nivelado con cualquier otro evento que le pueda ocurrir a un ser humano (45);- de ese modo, el hombre encubre tranquilizadamente su condición de ser- para-la-muerte: "el 'se' anónimo no tiene el valor de la angustia frente a la muerte" (46).

En el contexto del pensamiento heideggeriano, la angustia juega el - papel de catalizador poderoso, al permitir descubrir al hombre su situación en el mundo, haciendo sentir la presencia de una vaga pero radical- amenaza constante a su ser; a través de la angustia, el hombre se ubica-

delante de la nada, se enfrenta a la posible imposibilidad de su propia posibilidad. Parte de la autenticidad del hombre estaría dada por el hecho de asumirse como ser-para-la-muerte, sin ambages ni vacilaciones. La conciencia de la muerte es liberadora, en el sentido de que permite esca para de las ilusiones de la masa.

Una forma de caracterizar la existencia auténtica, consiste en señalar que es el estado al que puede llegar el ser humano, al vivir determinados sentimientos, estados de ánimo, o de una manera quizás más vasta, situaciones afectivas -que variarían de una corriente existencialista a otra- que le permitirían al hombre auténtico evadirse de la masa amorfa, de la que se encuentran formando parte aquellos -la mayor parte de la humanidad- que se manifiestan como cosas.

La angustia, la náusea, el sentimiento del absurdo, sacan al hombre de la cotidianidad y lo confrontan desnudamente con la realidad; no es - que por sí mismos esos sentimientos o situaciones afectivas tengan una importancia temática o moral dentro del existencialismo... su importancia radica en que son situaciones reveladoras; a través de los sentimientos presentes en esas situaciones afectivas, se manifiestan elementos que le permiten al existente percatarse de algunas características constitutivas de su ser, así como de su situación en el mundo. En Heidegger, por ejemplo, la angustia remite al existente a un estado de conciencia en el que se vive como un ser inexplicablemente arrojado en un mundo. Las situaciones afectivas mencionadas cumplen, entonces, con el papel de permitir al existente liberarse, y entrar en una situación de catarsis, aclarar algunos aspectos de su estar en el mundo y de su ser. Incluso en Jaspers, en cuyo pensamiento no hay situaciones afectivas privilegiadas, en la medida en que a la razón se le confía una función esclarecedora inicial (47), podemos hablar de situaciones límite, que tendrían una clara función iluminadora; tales situaciones serían, por ejemplo, la muerte, - el dato, el fracaso, etc.

El no poder vivir sin lucha y sin dolor, el tener que asumir una culpabilidad, el tener el hombre que enfrentarse a la muerte, son situaciones ineludibles, son situaciones-límite, son situaciones frente a las --

que nuestro ser naufraga; en la medida en que están indisolublemente ligadas a nuestro ser, son inmodificables, pero pueden llegar a ser esclarescidas. A través de las situaciones y de los estados reveladores mencionados con anterioridad, el hombre se abre al ser; caen subterfugios, máscaras, pantallas que alejaban al hombre de la realidad.

Ofrece ciertas dificultades caracterizar en su conjunto al pensamiento existencial; no obstante, los pensadores existenciales presentan un frente común que se opone, de diversas maneras, a la tradición filosófica.

Según Jean Wahl, las filosofías de la existencia se oponen a la tradición filosófica clásica, de Platón hasta Hegel, que busca las verdades exclusivamente mediante la razón (48). El existencialismo discrepa de la filosofía tradicional, tanto en lo que se refiere a la naturaleza de la realidad, como en lo que se refiere al enfoque necesario para interpretarla.

No está de más enfatizar que la tradición filosófica que parte de Platón supone un universo estático, exterior e independiente al filósofo, universo que puede ser captado y expresado por la razón. Desde el punto de vista existencialista, se rechaza la presuposición de que el conocimiento racional-objetivo sea el único y completo conocimiento satisfactorio de la realidad; se sugiere, en el punto de vista existencialista, que hay otros modos de conocimiento filosófico, casi ignorados por la tradición filosófica: los modos de sentir y los estados de ánimo, que vendrían a constituir formas subjetivas de conocimiento, fundamentalmente, y que, de acuerdo con la forma de filosofar existencialista, serían directos y absolutamente ciertos (49), al captar la realidad, lo que lleva a recordar la separación que se da entre el sujeto y los objetos de conocimiento, establecida en el interior de la tradición filosófica: nuestro conocimiento y conciencia, lo son de cosas ajenas a nosotros; esa separación es un rasgo fundamental del filosofar centrado en la razón; el pensamiento cartesiano es un ejemplo que viene a la mente, al pensar en esos rasgos.

En relación con el lugar ocupado por el hombre en el interior del -- discurso filosófico, tal cuestión ha representado un factor de incomodidad para la filosofía tradicional: si se acepta que el conocimiento de -- pende del hombre, parece ello determinar un obstáculo para el logro del conocimiento objetivo y universal. Kant pretende resolver el problema -- que surge al considerar el aspecto subjetivo del conocimiento, postulando una razón universal o subjetividad trascendental, que se constituye -- en condición de posibilidad para los objetos de conocimiento.

Para el existencialismo, en cambio, el problema del aspecto subjetivo del conocimiento es de fundamental importancia: el hombre es el problema mas propio y apremiante de la filosofía; es precisamente una de -- las causas de la reacción de Kierkegaard contra el pensamiento de Hegel, el que el primeramente mencionado considerara que en el pensamiento de -- Hegel no quedaba lugar para el individuo.

El filosofar debe de girar alrededor del hombre integral, y en general, alrededor del filósofo mismo en su relación con el mundo; la negación de que la existencia pueda ser expresada objetivamente, la encontramos, por ejemplo, en Kierkegaard (50); según J. Wahl, en la obra mencionada, la existencia puede ser entendida en Kierkegaard "...ya sea por la intensidad, ya sea por su irreductibilidad..." (51), cuando estamos en -- contacto con lo que llama la trascendencia, o el absoluto otro. Para comprender debidamente la perspectiva kierkegaardiana con respecto de la -- subjetividad, habría que hacer referencia a Hegel, para quien solo hay -- una especie de existencia: la totalidad o la idea. Según el mismo J. -- Wahl, para Hegel cuanto hay solo existe por su relación con un todo: -- cualquiera de mis sentimientos únicamente existe porque está inserto en mi vida, por ejemplo, o el estado, que está inserto en la Idea Absoluta.

Desde un punto de vista religioso, habría que entender a la filosofía hegeliana como una filosofía en la que se ve al cristianismo como -- símbolo de la racionalidad universal; tal manera de entender al cristianismo será enfrentada por Kierkegaard, en la medida en que en el pensamiento del filósofo danés, la religión es el símbolo de una verdad más --

alta e inalcanzable para la razón; la vida espiritual del hombre, desde ese punto de vista, adquiere sentido por su relación con algo que no se puede alcanzar o comprender por medio de la razón: Dios.

Si la "...fe en la razón es la clave de bóveda que ha mantenido unido el gran arco de la cultura desde la época de Sócrates hasta la de Hegel..." (52), la función de ese elemento sustentador es puesta en crisis a partir del surgimiento del existencialismo. Surge en los griegos la intención de interpretar racionalmente la realidad, sometida al "...tiempo que huye y todo lo destruye..." (53), para hacer desaparecer la angustia ocasionada por esa destrucción. La razón está por encima del devenir; a partir del cristianismo, personajes como San Agustín cuestionan el papel que la razón, entendida en la forma previamente descrita, pueda tener en la redención del hombre; la razón tendrá que insertarse, a partir del -- cristianismo, en el tiempo; pero la razón entendida como "...orientación normativa del juzgar..." (54), solo se verá radicalmente sacudida a partir de Kierkegaard; esa sacudida abre posiblemente la vía a un más rico concepto de la razón.

La filosofía de la existencia, al no ubicarse en el terreno de la pura objetividad, brinda al existente la posibilidad de clarificar las diversas opciones que se abren ante él, convirtiéndose en un medio por el que es posible que el sujeto llegue a elegirse auténticamente; vista la filosofía existencial de esa manera, se abre para la razón un nuevo plano de desarrollo (55), en el que son "...válidas esas categorías de lo negativo o de 'la pasión de la noche...'" (56), que hasta antes de ese momento solo cumplían la función de servir como límites para el saber ordenado de la ciencia. De la pretensión de normatividad implícita en la filosofía tradicional, se pasa a un filosofar en el que se señalan posibles vías de desarrollo humano, como una de las posibles formas de mostrarse de ese filosofar.

En la oposición del filosofar existencial al pensamiento de Hegel, -- hasta el concepto mismo de dialéctica llegará a ser cuestionado: en Existence humaine et transcendance (57), Wahl afirma que podemos encontrar -- una visión de lo que sería la dialéctica enfocada existencialmente; dice

Wahl lo siguiente: "...se puede concebir una dialéctica existencial que-
rria de la presencia a la dialéctica, y de la dialéctica al éxtasis por-
un juego de antítesis que se destruyen para ceder el lugar a ésa últi-
ma." (58).

Mientras que la dialéctica hegeliana lleva a una visión de la totali-
dad, la dialéctica que propone Wahl permanece en lo parcial, y se remite
a una lógica de la cualidad, en la que lo más no es mas que lo menos, y-
que, aunque no conduzca a una visión más rica del universo, brinda la po-
sibilidad de entrar en un contacto más desnudo con ciertas partes del u-
niverso. La infabilidad podría encontrarse en lo más pequeño; el absolu-
to no se referiría a la totalidad, sino que al ser intensidad o densi-
dad, sería un absoluto sentido, que podría ser percibido hasta en el ob-
jeto más pequeño. Lo anterior se menciona, obviamente, con el fin de in-
dicar otra posible vía de desarrollo para el existencialismo.

Existencia es elección, pero esa elección está determinada por lo da-
do que yo soy; por ese condicionamiento, la existencia no podrá ser apre-
sada más que por conceptos que parecen contradictorios: "...oposición y-
unión, separación y realización, elección y no elección..." (59). Por --
ello, la existencia no puede ser deducida a partir de aquello que desde-
un punto de vista tradicional, ha sido denominado como esencia. Por otra
parte, Wahl no cree, a diferencia de otros filósofos, que haya que recu-
rrir a determinados sentimientos para tomar conciencia de la existencia-
(sentimientos como la angustia o la náusea); la existencia es siempre re-
lación a otro; la existencia concreta implica existir ante una obra, en-
una acción, o de cara a determinado ser (60).

Pasando a otro aspecto, no han faltado los ataques al existencialis-
mo desde diferentes perspectivas; está, por ejemplo, el que dirige Georg
Lukacs, en su obra El asalto a la razón, desde el marxismo ortodoxo ---
(61). En la mencionada obra, Lukacs lleva a cabo una pormenorizada des-
cripción de lo que han sido, desde su punto de vista, las diversas mani-
festaciones del irracionalismo en la filosofía europea desde el siglo --
XVIII, tratando de mostrar simultáneamente las diversas conexiones entre
esas manifestaciones de irracionalismo, con las que, para Lukacs, serían

las diferentes condiciones más importantes que propiciaron el surgimiento de tales manifestaciones.

En lo concerniente al pensamiento de Kierkegaard, Lukacs lo vé como conectado con el proceso de desintegración del hegelianismo (62); Kierkegaard habría tratado de liquidar la dialéctica hegeliana, oponiéndole -- una dialéctica superior, "cualitativa" (63); pero en el fondo, desde el punto de vista de Lukacs, no significaría el pensamiento de Kierkegaard, más que un intento "típico" por frustrar y desviar el desarrollo de la razón, llevando a la dialéctica por derroteros falsos.

Por lo que se refiere a la fenomenología de Husserl, tampoco escapa de ser conceptualizada como una manifestación de irracionalismo, solo -- que en este caso se trataría de un irracionalismo encubierto por el interés que Husserl y sus discípulos habían manifestado en problemas de lógica y de análisis de significado (64). Lukacs habla de una "seudoobjetividad", que se dá en la fenomenología, pseudoobjetividad que se acentuará -- posteriormente, cuando a partir de ella se pretenda fundamentar una ciencia de la realidad, una ontología (65), cuando se pretenda dar el salto de la investigación de la conciencia a la "ciencia del ser" (66), después de suprimir los llamados "paréntesis", sin poder saber si el objeto que tenemos ante nosotros es producto de la propia actividad de la conciencia, o es el reflejo de algo independiente de ella. Epistemológicamente hablando, afirma Lukacs, es imposible investigar el contenido de -- una investigación sin apelar a la realidad objetiva.

A Heidegger y a Jaspers, Lukacs los ubica definitivamente en lo que él llama "el miércoles de ceniza del subjetivismo". La filosofía de Kierkegaard había sido expresión de la desintegración del individualismo romántico; la filosofía existencial contemporánea, no es más que expresión de los terribles acontecimientos que han tenido lugar en el siglo XX (en lo que tiene razón, hasta determinado punto); la filosofía existencial -- ha nacido "...de las simas profundas de la desesperación de un subjetivismo extremo, que se devora a sí mismo y que encontraba su justificación precisamente en el pathos de esta desesperación" (67), afirma Lukacs, y se desenvuelve --el existencialismo-- por una vertiente en la que--

la única realidad existente es la realidad del sujeto. Los representantes que Lukacs conoció del existencialismo, para él eran enemigos del marxismo; esos existencialistas enemigos del marxismo, para llevar a cabo sus ataques se apoyaban en los aspectos reaccionarios del hegelianismo. Según Lukacs, el existencialismo no se abre a los ideales de la vida histórico-social, al centrarse en la tónica de la desesperación, al enfatizar la intensidad del aislamiento, de la soledad y del desengaño, conceptos que adquieren un nuevo contenido en el contexto del existencialismo.

Es entonces claro que desde el punto de vista de Lukacs, el existencialismo es una filosofía de la decadencia; pero afortunadamente el pensamiento de Lukacs no es más que la expresión de una ortodoxia marxista, - que afortunadamente ha sido superada: frente a la alternativa individuo-sociedad, yo considero que escoger uno de esos polos como objeto de análisis, no tiene porqué conducir necesariamente a la cancelación del otro; ha habido intentos, como el de Sartre, por acercar el marxismo al existencialismo, que yo considero sumamente valiosos; no es posible llegar a comprender cabalmente o profundamente la dramática conflictiva humana, aislándola completamente de las relaciones sociales en las que se encuentra inserta.

Tratando de resumir los rasgos más importantes del pensamiento existencialista, podemos señalar lo siguiente: el hombre aparece en el existencialismo como un ser incompleto, que paulatinamente se va realizando a través del ejercicio de su libertad; por otra parte, el cobrar conciencia de la existencia propia, sea o no por medio de situaciones afectivas específicas, es lo propio de la existencia auténtica, y conlleva el sentimiento de responsabilidad y la conciencia de la finitud.

El existencialismo es una filosofía de la crisis, crisis espiritual de la civilización occidental, que entraña -como se ha señalado en varias ocasiones- una crítica de la razón, de la autoridad y de un conjunto de valores tenidos como fundamentales dentro de dicha civilización. - En las sociedades capitalistas contemporáneas, están dadas las condicio-

nes para la persistencia de la enajenación; esas mismas condiciones que han propiciado la enajenación del hombre común contemporáneo, son las -- que han favorecido el auge del existencialismo en ciertos momentos de -- nuestro siglo. El existencialismo es, desde un punto de vista social e -- histórico, respuesta --al menos en parte-- a las condiciones que han propiciado el alejamiento del hombre de la comprensión de sí mismo.

Habría mucho que añadir en relación con los temas esbozados a lo largo de todas las páginas anteriores, pero la extensión del presente trabajo no lo permite. No obstante, al desarrollar el tema del absurdo en Camus, por supuesto algunos de ellos se volverán a tocar y serán amplia--
dos.

CAPITULO II

CAMUS, EL HOMBRE.

No se puede entender una filosofía sin entender al hombre que la ha producido. El entender a un ser humano implica conocer su historia; es decir, el conjunto de vivencias engarzadas de determinada manera y ubicadas en cierto o ciertos ambientes, es lo que dá la pauta para explicar la génesis de un pensamiento filosófico. No se puede abstraer una determinada estructuración conceptual, al menos desde el marco filosófico existencialista, de la vida concreta de aquel que la produjo.

En el caso de Camus, su infancia pobre y las características de su ambiente familiar, indudablemente que se manifiestan en su filosofar; pero no solamente los factores antes mencionados tuvieron que ver con el surgimiento de las peculiaridades de la obra de Camus: el ambiente de la de la Argelia de aquellos años, en la que lo mejor de la realidad eran "...los almendros en flor, los baños de mar, la dulzura de las tardes de verano" (1), también influyó notablemente en dicha obra.

Camus es un hombre del Mediterráneo, cuya atención fue de inmediato atraída por la belleza del cielo y del mar y "...por los placeres físicos y la expansión de la más simple felicidad..." (2). Camus se desenvuelve en ese ambiente en un estado de inocencia primaria, que es muy semejante al de su personaje Mersault de l'Etranger, el hombre sin conciencia, que vive fuera de sí mismo y en el instante mismo en que se desarrolla su vida. Los recuerdos de Argelia siempre constituirán un refugio para Camus. A través de "...la participación feliz en la belleza del mundo..." (3), es posible llegar a un éxtasis "religioso", que colma todos los deseos del alma; participación que implica el encontrarse en un estado de inocencia, el poseer, por así decirlo, un "...instinto cósmico..." (4), merced al cual es posible experimentar un sentimiento de presencia "...real y total..." (5), aún mayor que la felicidad que se puede alcanzar a través del instinto mencionado.

De una manera muy general, se puede establecer como aspiración dentro del pensamiento camusiano, el alcanzar la existencia feliz, resulta-

do de la contemplación cósmica, haciendo de ella una totalidad en armonía con la naturaleza, extinguiéndose de tal modo la preocupación por la muerte y por la nada, desapareciendo también los deseos de evasión; esa felicidad y esa plenitud serían consecuencia de la inocencia ya mencionada.

¿Hasta que punto es influido Camus por Dostoievsky en relación con el conjunto de afirmaciones hechas anteriormente? Hay pasajes en Los poseídos que guardan una indudable similitud con tales afirmaciones, y contra parte del pensamiento de Camus (lo concerniente al suicidio, por ejemplo); Dostoievsky habla, a través de su personaje Kirilov, de las situaciones de trance extático, en las que se puede llegar a experimentar la presencia "de la eterna armonía", que pueden tener lugar durante los ataques epilépticos. Menciona también el estado de felicidad que se puede alcanzar al simplemente imaginar una hoja verde durante el invierno: "...el hombre es desafortunado porque ignora que es feliz..." (6), "...una vez que haya aprendido eso, será feliz de inmediato." (7). Si se puede hablar de metafísica en Camus, probablemente sería allí donde encontraría su origen; en Dostoievsky, la pérdida de la creencia en Dios y en la inmortalidad del alma, propicia el que el amor que antes se sentía -- por la divinidad se dirija hacia la naturaleza y el hombre; algo similar ocurre en Camus: "...el sentimiento de la finitud, la evidencia de la muerte y su ateísmo lanzan a Camus hacia la naturaleza, que llena los abismos que ha creado la conciencia, es Dios mismo hecho sensible..."(8).

La contemplación en la que piensa Camus lo colma y lo aniquila simultáneamente, siendo una experiencia parecida a la de los místicos; el contemplador es nada y totalidad a la vez, siendo esa experiencia parecida a la repetición kierkegaardiana, en la que el hombre consintiendo en su propia aniquilación, es como participa en el ser universal. La experiencia religiosa de los upanishads, que Camus había aprendido de Grenier, a que la traslada al nivel de un "...panteísmo naturalista..." (9).

Se trata entonces de una experiencia de rechazo y de apertura a la naturaleza, de un movimiento de sistole y diástole, de los desgarramientos inherentes a la alternancia de un sí y de un no. Resumiendo: "in mag

nificentia naturae resurgit spiritus", en lo que viene siendo una experiencia religiosa fuera de la religión, al margen de la creencia en Dios; respondiendo a cierta pregunta, Camus afirma: "tengo el sentimiento de lo sagrado y no creo en la vida futura, he ahí todo" (10); Camus llega a tener el sentimiento de lo tremendo sin apelar a lo divino. Al final o en el fondo de la rebeldía se encuentra la aceptación que conduce a la felicidad, por mediación del mundo sensible, en lo que ya se ha denominado "contemplación cósmica"; la conciencia desgarrada recupera su integridad al atender a la invitación misteriosa que le hace la naturaleza para aceptar la felicidad, en lo que podría ser entendido como un éxtasis casi plotiniano.

La inmensidad que Camus llega a descubrir después de contemplar la naturaleza, no es más que la proyección de la inmensidad interior que se llega a descubrir tras haber contemplado el mundo (11); Camus, el contemplador, cree convertirse en Dios, pero al mismo tiempo se da cuenta de la distancia que le separa de alcanzar esa plenitud, no alcanzando a realzar el gesto de liberación definitiva; después de ello, solo queda la admiración, la nostalgia y la "...tierna indiferencia del mundo." (12). Sartre, por ejemplo, no experimenta esa admiración y esa nostalgia, lo que posiblemente haga que se produzca en él una reacción de rechazo -la náusea-; pero el hecho de que Camus se maraville ante ciertos aspectos de la realidad objetiva, hace que su desesperación adquiera un tono diferente, así como que su humanismo adquiera una dimensión diferente.

Por supuesto, es posible etiquetar al pensamiento de Camus como de romántico y de esteticista; pero no cabe duda de que el alejamiento de la naturaleza, si no es el único factor que impide la construcción de un mundo verdaderamente humano, se constituye como un obstáculo que se le presenta al hombre, en el camino que podría conducir a una existencia plena, por no utilizar el término 'feliz'. El hombre es ajeno a sí mismo en la medida en que es ajeno a la naturaleza. En el "reino" camusiano, es posible hablar de una "religión" en la que lo esencial es la alegría del vivir y del sentir; se trata de un reino mundano proclamado por un hombre que se afirma feliz al reconocerse ligado armónicamente a la naturaleza.

Sin embargo, la plenitud extática emanada de la contemplación de la naturaleza no es permanente; hay una cara o aspecto corroído de la realidad, del que llega a ser conciente Camus a los diecisiete años; ese aspecto corroído de la realidad tiene que ver con la pobreza, la enfermedad, la injusticia, la vejez, la muerte, etc.(13). Podemos hablar, entonces, de un anverso y de un reverso de la realidad, que llevará a Camus a escribir en forma ambivalente en algunas ocasiones, entremezclándose en tales momentos las percepciones de lo agradable y de lo desagradable del mundo.

Así como se habló ya de un "reino" en el pensamiento de Camus, se puede hablar también de un "exilio", que tiene que ver con los aspectos negativos de la realidad. Se trata, entonces, de la confrontación, en el pensamiento de Camus, entre la afirmación y la expansión mediterránea y la duda y la circunspección del norte. Por otra parte, parece que la humanización implica infortunio: en la medida en que el hombre se aleja de la naturaleza, la tristeza cada vez más hace acto de presencia; el alejamiento del mundo implica temor a la muerte "...en la medida en que me ligo al destino de los hombres..." (14).

Se afirma, entonces, que la luminosidad del cielo africano, así como la belleza de los demás elementos que integran su entorno natural, en cierta medida, gracias a la ayuda de su maestro Grenier, influyen notablemente en el pensamiento de Camus. Por lo que se refiere a las características del entorno familiar de Camus, la pobreza es una de ellas; pobreza que acompañó toda la infancia del autor; aunque de acuerdo con el hermano de Camus, en una entrevista concedida a Gabriel d'Aubarède (15), esa pobreza no llegó a ser nunca realmente miseria. Pero aparte de la pobreza, propiciada por la muerte del padre en la Primera Guerra Mundial, en el seno de la familia de Camus hubo varios dramas específicos, que tuvieron como núcleo la sumisión de la madre de Camus a una mujer más fuerte, la abuela de Camus; en los propios términos de Camus, su abuela era una mujer ruda, "...orgullosa, dominante...", "...sin bondad..." (16), - siendo su madre una mujer "...buena y dulce, pero que no sabía amar ni a cariciar, y que por lo mismo era indiferente..." (17).

Podría pensarse que la forma de reaccionar de Mersault, el personaje principal de l'Etranger, ante la muerte de su madre, está condicionada -- por la forma específica de relacionarse el autor con su madre. Es el estar bajo el cielo africano y cerca del mar, lo que logra amortiguar el -- dominio tiránico ejercido por la abuela en aquella familia, pudiendo creer Camus siendo feliz, según H. Lottman (18). Según el mismo Lottman, -- de quien he tomado los conceptos anteriores, fue gracias a su familia -- que pudo crecer sin conocer los celos, debido a su "...silencio, su re-- serva, su bravura natural y sobria." (19). Sería extensa la descripción de los rasgos y estructura de personalidad de cada uno de los miembros -- de la familia del filósofo-literato, pero, obviamente, la influencia e-- ejercida por la interacción de todos esos individuos, los restantes compo-- nentes de la familia de Camus, en el niño que fue el filósofo, creó las-- bases o las condiciones para el posterior surgimiento de la peculiar vi-- sión filosófica del autor del que me ocupo.

¿Como logró Camus trascender un medio tan desprovisto pecuniaria e -- intelectualmente? A Camus lo ayudó enormemente un institutor, Luis Ger-- main, quien reconoció su inteligencia, le ayudó a estudiar, convenció a -- la abuela de Camus para que no obligase a éste a trabajar; finalmente le ayudó a conseguir una beca. En el liceo al compararse con los demás, desu -- cubre que es pobre, se avergüenza de serlo y luego siente vergüenza de -- haber sentido vergüenza.

Jean Grenier jugó también un papel muy importante en la vida de Ca-- mus; en la época en que Grenier hace a sus alumnos concientes de la be-- lleza del Mediterráneo, el espíritu mediterráneo es un concepto de moda-- (20); Grenier hace leer a Camus La douleur, de André de Richaud; esa lec-- tura provoca en el joven Camus el deseo de escribir (21). Es igualmente-- gracias a Grenier que Camus entra en correspondencia con Max Jacob, siendo -- ello muy provechoso para aquél.

Un tercer individuo ayuda a Camus a definir su trayectoria, su tío -- Gustave Acault, carnicero "...volteriano y anarquista...", maniático de -- la lectura, escoge libros para Camus y cuando se declara la tuberculosis -- en Camus, Acault lo lleva a vivir a su casa, donde llega a encontrarse --

en mejor situación que con su madre. La enfermedad no la utiliza Camus - para abandonarse o acomodarse; quiere llevar una vida normal, lo que con seguirá, salvo en algunos penosos periodos de crisis (22). De su tío lle gará a decir Camus que fue el único que lo hizo sentir un poco lo que es tener un padre. La enfermedad se constituye en un factor que lo conduce al descubrimiento del absurdo: amar la vida con pasión, para después ver que se aleja sin motivo; por otra parte, es en esta etapa de su vida --- cuando llega a entender a la enfermedad como una preparación para la --- muerte. Adelantando un poco de lo que se manejará en el capítulo corres pondiente, podemos afirmar que si las vivencias tenidas en la primera -- parte de su vida lo llevan a concluir en el absurdo, no tiene la inten-- ción de instalarse definitivamente en él, en un estado de complacencia, - sino que busca una salida (la revuelta, el amor).

Como lo afirma Roger Grenier, habiendo Camus luchado para conquistar el derecho a la cultura, no podía contentarse con ser nada más que un ar tista; va en pos de una moral consistente con una visión coherente del - mundo. Al tratar de alcanzar esa moral, se topa con el absurdo. Para él- la literatura no se constituye solamente en un medio de expresión de i-- deas, o un arte al que abandonarse: la literatura es un mundo que ini--- cialmente le parecía inaccesible a Camus; no se trata entonces de un es- teta que fabrique graciosamente objetos literarios, sino que en cada o--- bra suya se manifiesta en forma comprometida; su obra, por lo tanto, ya sea desde un punto de vista literario, ya filosófico, es definitivamente inseparable de los eventos de su vida; nunca se mantuvo al margen de los combates, de los sufrimientos, de las convulsiones que durante su lapso de vida tuvieron lugar en el mundo.

Los primeros escritos de Camus datan de 1932; artículos para la revis ta Sud, así como un conjunto de textos que llevan el título general de - Intuitions, lo que revela una cierta influencia de Bergson en su manera de pensar, influencia que termina en el momento en que Camus es decepcio nado por Les Deux Sources de la morale et de la religion. Sin embargo, - serán tanto la influencia de Gide como la de Nietzsche, las que serán no tables en el pensamiento del Camus de los primeros tiempos.

Según Laurent Mailhot en Albert Camus ou l'Imagination du Desert, es te filósofo no es un convertido tardío a Nourritures terrestres; la empa tía con la obra de Gide está dada por el hecho mismo de que se ligue Ca mus directamente a la luz y a la tierra de una manera digamos "instinti va"; desconfiando de los "cerebrales", afirma que hay que nutrirse de la intensidad del momento; la filosofía del cuerpo que llega a elaborar, im plica la negación de la mortificación del deseo llevada a cabo por los - cristianos, correspondiendo más bien a "...una 'apología de la saciedad' de la sabiduría popular" (23).

Es en Nourritures terrestres donde Camus ha aprendido el evangelio - de la privación que requería (l'evangile de denuement), según Mailhot en la obra mencionada. Sin embargo, Camus parece más próximo de Montherlant que de Gide por el heroísmo lúcido del individuo, por su nobleza, por su altanería (24), por la elegancia de un sistema de vida, así como por la elegancia de "...una escala de valores personales." (25).

En los carnets que Camus empieza a escribir a partir de 1935, habla de diferentes autores, pero sobre todo en ellos se lleva a cabo el regis tro de la evolución de su propio pensamiento y de su carácter (26), que trata de modificar; trata de domar su sensibilidad, haciendo que se tras luzca en su obra y no en su vida (27).

En un texto intitulado Le Courage se encuentra en forma concentrada el pensamiento de Camus: "...le grand courage c'est de s'accepter soi-me me, avec ses contradictions...", "C'est vrai que les pays méditerranéens sont les seuls où je puis vivre, que j'aime la vie et la lumière; mais - c'est aussi vrai que le tragique de l'existence obsède l'homme..." (28); nos encontramos en ese texto con un sentimiento trágico de la vida, con la necesidad de forjarse una moral, desconfianza hacia el racionalismo, - mística del Mediterráneo, rechazo y aceptación, etc. (29).

En las primeras líneas de los Carnets se plantea, como punto de par tida el que se pueda tener sin romanticismo, la nostalgia de una pobreza perdida: "...una cierta suma de años vivida miserablemente bastan para - construir una sensibilidad..." (30). ¿Pero es ello cierto? En contraste con lo grisáceo de Europa, Camus se ha visto colmado por un país donde -

la riqueza que se presenta a los sentidos coincide con la carencia de re cursos más extrema (31). Los primeros años de Camus se resumen en dos pa labras: sol y pobreza.

Abundando sobre su identificación con la tierra, se puede afirmar -- que esa tierra amada encuentra cierto equivalente con el calor maternal, que esa tierra amada es conocida sin intermediario (32); nada se constituyó como un obstáculo entre él y el mundo, ni dinero, ni situación, ni religión, ni ideología alguna, sin ser poseído por nada al nada poseer -- él; "...camus fue un 'puro' de la libertad en una primera mañana del mun do..." (33), tratándose de una pureza que habla de un proyecto de vida, -- de un cúmulo de posibilidades; esa misma pureza hace referencia a una in fancia vivida sin angustia, es decir una infancia plenamente vivida en -- en el consentimiento y la armonía (34). En lo antes señalado se conden-- san los puntos de vista de varios críticos de la obra camusiana... sin -- embargo, ¿podremos hablar realmente de una infancia vivida en tono para-- disíaco en Camus? Si nos ubicáramos en cierta perspectiva, quizás sicoló gica, al analizar la obra de Camus, tal vez en forma inevitable tendrían que ser enfatizados aspectos de la misma, como la tristeza, el retraimi-- ento, quizás hasta la indiferencia, que posiblemente permitieran poner -- en tela de duda esa supuesta feliz plenitud de la infancia de Camus.

Los críticos hablan, también, de una inocencia vivida por Camus en -- su vida temprana, en un paraíso terrestre: se impone, como una necesi-- dad, el cambio de la vida, pero no del mundo; se debe de cambiar al hom-- bre, al espíritu, la sociedad, "...los prejuicios, la tontería..." (35), que no son, en última instancia, más que deformaciones, elementos que -- desvían al hombre en su esfuerzo por alcanzar la felicidad, pero no el -- cuerpo, la naturaleza, la tierra, el jardín, que son la evidencia prima-- ria, la verdad misma (36). En L'homme revolté encontramos un programa si milar al que establece Nietzsche en relación con el niño: "...el niño, -- es la inocencia y el abandono, es un recomienzo, un juego, una rueda que rueda sobre ella misma, un primer movimiento, el don sagrado de decir -- sí." (37); Camus añade inmediatamente: "El mundo es divino porque es gra tuito. Ese es el porqué el arte solamente, por su igual gratuidad, es ca paz de aprehenderlo..." (38). Solamente el arte da cuenta también de los

alegres y oscuros descubrimientos de la infancia, de un comienzo jamás-
iniciado. La infancia lo es de un artista, no de un intelectual (39).

En relación con el cuerpo, Camus afirma que está hecho para comuni-
carse por medio de él, con todos sus músculos, con las fuerzas de la tie-
rra: "¿No es eso, en efecto, el Edén, estimado señor: la vida en toma di
recta (vivida directamente)? Esa fue la mía. Yo no he tenido jamás nece-
sidad de aprender a vivir. Sobre este punto, ya sabía yo todo al nacer."
(40). Según Blanchot:

...Camus busca retomar, en lo que lo separa de sí mismo, -
de la naturaleza, de su espontaneidad natural, y lo ha vuelto-
extranjero, dirigiéndolo hacia el trabajo del tiempo (y la la-
bor de escribir), un movimiento que pertenece también a la épo
ca, movimiento que debería encontrar su realización en el re-
torno a una nueva entente de la experiencia natal, retorno a -
la simplicidad." (41).

La inocencia y el paraíso son, entonces, inherentes a la integridad-
y la libertad corporales: la única forma de alianza con la naturaleza, -
tendría como condición básica dichas integridad y libertad corporales.

Regresando al señalamiento de algunos de los aspectos relevantes en-
la vida de Camus, me parece conveniente mencionar lo siguiente: una vez-
que ha terminado sus estudios de filosofía, diversas circunstancias lo a
lejan de la práctica docente, fundamentalmente problemas de salud, que -
le impiden pasar la prueba de agregación, condición básica para poder --
ejercer el magisterio. Durante estos años, muchas cosas han pasado en la
vida de Camus: se ha casado, se ha adherido al partido comunista y ha en
contrado un lugar como redactor en la prefectura; pero esas tres opcio-
nes no significan mas que tres momentos pasajeros en la vida de Camus: -
el matrimonio no es más que una mera ocurrencia a los veinte años; el --
partido comunista le impone opciones que para él significan servilismo y
provocan rebeldía; la administración tampoco queda satisfecha con los --
servicios de este empleado tan poco sutil. Esas tres posibilidades no lo
conducen a nada; habiendo pasado por el lujo de la erudición, regresa a-
su pobreza originaria, el cuarto triste y poco amueblado, la soledad, el
hambre, los pensamientos, las reflexiones; los planes de esta época que-
dan contenidos en la obra que será publicada tras su muerte con el nom--

bre de Carnets. Pascal Pia, periodista venido de la metrópoli, le propone el que colabore en la creación de un periódico, llegando efectivamente a convertirse en periodista, con el grado de aventura que ello implica, con la posibilidad de decir lo que se agita en su interior.

Como periodista, Camus es polivalente: lo mismo se aboca al editorial político que a la crítica literaria, que a la crónica judicial; pero son, más que nada, sus reportajes sobre la vida del pueblo argelino, los que marcan su actividad en el periódico de Pia. La misión del Alger-Republicain consistía en sacudir a los colonos, mostrándoles lo que sus ojos no querían o no podían ver (42). El periodismo ejercido por Camus no es de tal naturaleza que simplemente se contente con hermosas palabras, sino que pretende ir al corazón de la problemática del pueblo argelino, a la miseria que despierta en él la rebeldía; lejos de presentarse en plan teórico, es más bien un testigo que reporta cruda e inexorablemente lo que ha visto.

Pero llega la guerra... no puede realizar el viaje a Grecia con la mujer amada; lo mismo que en el caso de la agregación, el ejército no acepta a alguien con su salud; debe de regresar al periodismo, pero las circunstancias han cambiado; reina la censura, y el tono de sus artículos no es del agrado de la administración. En la primavera de 1940 se le aconseja que abandone Argelia, en lo que propiamente es una expulsión encubierta. Se encuentra nuevamente sin recursos, pero gracias a la ayuda de su amigo Pascal Pia, se dirige a París a presentarse al diario Paris-Soir. La situación de guerra hace que se instale en diferentes partes de Francia, hasta que la censura obliga a los Camus a regresar a Argelia, instalándose en Orán. Su salud lo obliga a regresar a Francia en 1942, participando en Combate, órgano de la resistencia.

En 1943, además de sus artículos en Combate, redacta sus Lettres a un ami allemand, en las que establece que no es a un pueblo al que se le hace la guerra, sino a un régimen; la lucha no debe de encenegecer a los combatientes, al menos no hasta el punto de sacrificar a la justicia, ni siquiera en aras de una cierta grandeza histórica correspondiente a una determinada nación (43); las diversidades mismas deben de constituirse -

en punto de partida para la unión entre los hombres; las ideologías y -- los ideólogos deben ser puestos a un lado en pos de la unión entre los -- pueblos... por supuesto, es claro que las afirmaciones anteriores pueden ser cuestionadas, y de hecho lo han sido, desde un punto de vista marxista: el discurso camusiano parece abstraerse, en este punto, de las contradicciones reales, de diversa índole, que producen, entre otras consecuencias, luchas intercapitalistas... pareciera que, en un modo de producción injusto, las diferencias entre los hombres no pueden zanjarse exclusivamente en el orden espiritual.

En 1943, dirige Camus Combate en lugar de Pia, apareciendo los números en los que queda plasmada su concepción de una lucha sin odio contra el invasor y los entreguistas al invasor, los colaboradores; se debe evitar destruir la obra de reconstrucción y de concordia, aún antes de que ella comience, como resultado de las pasiones revanchistas, al término victorioso de la contienda.

Efectivamente, cabe hablar de un Camus comprometido --engagé-- políticamente, habiéndose adherido al partido comunista desde muy joven; no actúa dentro del partido con la intención de "hacer política", sino para -- luchar contra la miseria y la injusticia, que despiertan en él un sentimiento de rechazo; el partido no es más que un medio en esa lucha mencionada, si el partido no sirve convenientemente en esa lucha, llega a carecer de sentido. Si el partido obedece ciegamente órdenes venidas de cualquier centro de poder, es un partido al que ya no se debe de obedecer. -- Camus habla de hombres comprometidos, más que de literaturas comprometidas; es insensato decir de alguien que sirve al capitalismo por escribir un bello poema, en la medida misma en que la belleza pura es tan necesaria al hombre como el agua y el pan.

Camus no se pretende transformador del mundo ni del hombre, porque -- no se reconoce poseedor de las virtudes necesarias para ello; su pretensión, más modesta, consistirá simplemente en preservar unos cuantos valores sin los cuales un mundo, incluso transformado (¿quizás sólo económicamente?), no valdría la pena de ser vivido, ni un hombre, aunque se presentase a sí mismo como hombre nuevo, debiese de ser respetado.

En la parte correspondiente a conclusiones, expondré mis puntos de vista con respecto de los planteamientos hechos con anterioridad.

Es a partir de 1947, con la aparición de La peste, que Camus se convierte en un escritor célebre, resonando por todas partes los ecos de su fama.

Por lo que se refiere al teatro, son muy especiales las relaciones que se establecen entre Camus y esa forma de arte. Camus encontró en el teatro una felicidad que escapa a las definiciones; fue el teatro para él, como el sol y como el mar, una razón de ser en la que encuentra una plenitud, quizás efímera, pero no por ello menos valiosa, producto de un trabajo lento y diligente; por otro lado, encontró en el teatro la amistad y el trabajo de equipo que no podía encontrar en otras actividades. Durante una entrevista televisada que tuvo lugar en 1959, Camus se pregunta: ¿Por qué hago yo teatro? "...y la única respuesta que me he podido dar hasta el momento, les parecerá de una desalentadora banalidad: simplemente porque un escenario teatral es uno de los lugares del mundo donde yo soy feliz..." (44); en los ensayos teatrales encuentra el paraíso. En la misma entrevista, da razones más profundas de su adhesión al teatro:

Prefiero la compañía de la gente de teatro a la de los intelectuales, mis hermanos. No sólo porque es conocido que los intelectuales, que son raramente amables, no llegan a amarse entre ellos. Ahí, en la sociedad intelectual, no sé porqué, tengo siempre la impresión de tener algo que hacerme perdonar. Tengo la sensación de haber infringido una de las reglas del clan... (45)

El sentimiento de placer colectivo que experimentan aquellos que participan en una obra de creación común, Camus lo encuentra en el teatro y en el deporte; curiosamente, la pasión por el teatro, no surgió en él por haber presenciado o escuchado obras de teatro -ya que en su familia ni siquiera se poseía un aparato de radio-, sino a través de la literatura, concretamente las obras de Jacques Copeau, autor que influirá fuertemente en su concepción del teatro, concepción que se encuentra en la base del Theatre de l'Equipe. No obstante que el teatro es entendido por Camus como un espacio de libertad creativa, ello no significa que se en

cuentre al margen de los conflictos humanos concretos; el hacer teatro - será para Camus una forma de militar. Siendo secretario general de la casa de la cultura de Argel, creada bajo la iniciativa del partido comunista, son obtenidos los recursos para la fundación de una compañía teatral, que será bautizada como "teatro del trabajo" (46).

Pero el teatro es sólo uno de los intereses de Camus; después de la terminación de la guerra, una de sus preocupaciones fundamentales consiste en estructurar una nueva visión del mundo; en ese mundo intelectual - de la posguerra reinaba Sartre, en el contexto de una situación social - en la que las masas no sabían bien a bien en que consistía el existencialismo: los existencialistas resultaron ser profesores, cuando se creía o se esperaba que fueran poetas. En ese mundo intelectual, Camus definitivamente no encajaba, no sólo por su personalidad diferente a la de los individuos que poblaban ese mundo intelectual, sino también por ser diferentes sus aspiraciones y su modo de pensar.

Por otra parte, es bien cierto que llegó a destacar intelectualmente en forma heterodoxa, es decir, sin recurrir a los expedientes habituales, sin deberle nada a nadie, valiéndose únicamente de su propio talento, lo que lo lleva finalmente a ser un aislado; los intelectuales desconfían de él, como se puede ver por comentarios de su obra como el que sigue: "El es el escritor de la ilusión..." aparecido en L'Humanité; o bien: "...su obra es un conciliábulo de productos congelados...", de K. Haedens; "...(de su obra) aflora un no se qué de tramposo o de falso, un matiz de impostura", de G. Ketman (47); como los fragmentos anteriores, podrían citarse muchos más; también se le llega a excomulgar desde un punto de vista político; pero él, de cualquier forma, sigue estructurando su propuesta en relación con el hombre, teniendo a la vista las lamentables experiencias vividas en los años previos.

A partir de la aparición en 1952 de L'Homme révolté, obra en la que se lleva a cabo un análisis de la revuelta del hombre en cuanto a su propio destino, rebeldía en relación con la suerte que le ha impuesto la historia (48), rebeldía en el arte, se suscita toda una campaña en su contra en la prensa de izquierda, polémica que finalmente llevará, tras-

un violento artículo aparecido en Temps Modernes, a la enemistad con Sartre. En última instancia, el pensamiento de Camus resulta difícilmente clasificable; no se deja encerrar por la Historia, así con mayúscula, si no que, en todo caso, son la vida y la tierra sus puntos de referencia; aunque merced al desarrollo histórico se van cancelando las condiciones que mecanizan a la sociedad, la historia no lo es todo (49).

Camus se rehúsa a pensar y a valorar en función de la óptica de un determinado clan; su independencia intelectual es una de las características esenciales que en él se presentan: en ciertos momentos parece hombre de izquierda, como en la ocasión en que renuncia a la UNESCO, por haber sido aceptada la España franquista en tal organización; en otras parece de derecha, como en la ocasión en que apoya a los rebeldes del Berlín Oriental, en 1953. En relación con el drama argelino, Camus lo vive directamente, calificándolo de fratricida, a pesar de las diferencias de razas; lo que llega a hablar y a escribir en relación con esa cuestión, lo hace con la intención de frenar en alguna medida el terrorismo.

Logra finalmente Camus conocer Grecia, el sol, el mar, la luz, en fin, que iluminó el alba de la civilización occidental; el conjunto de su obra: obras literario-filosóficas, obras teatrales, adaptaciones teatrales, trabajo periodístico, lo lleva finalmente a recibir el Premio Nobel de Literatura en 1957; la obra realizada por Camus, de acuerdo con el comité encargado de otorgar el premio, pone a la luz los problemas que se plantean hoy día a la conciencia de los hombres. El recibir un premio de tal naturaleza podría significar el término de una obra, pudiendo parecer que el autor ha llegado a la culminación de su labor intelectual, pero no fue así con Camus, quien tenía aún la intención de realizar un sinnúmero de proyectos. De cualquier manera, no deja de resultar paradójico, al menos desde mi punto de vista, el que un enemigo de los convencionalismos de la talla de Camus haya recibido un premio que no es más que uno de los mayores convencionalismos. Por supuesto, no habría que olvidar las intenciones políticas de aquellos encargados de otorgar ese premio.

La muerte lo sorprende finalmente de la más absurda manera posible;-

viene a cortar abruptamente una brillante trayectoria, que, sin duda, de haber continuado, habría producido otros grandes resultados; ese carácter absurdo de su muerte, está por demás señalar, concuerda con su filosofar: el oropel del reconocimiento público se desvanece frente a la realidad contundente de la negación de su ser, manifestada de una manera tan arbitraria e inexplicable, vale decir irracional.

Cabe hacer algunos breves comentarios sobre su postura respecto -- de la pena de muerte; es bien conocido su rechazo de la pena capital. En una obra escrita en colaboración con Koestler, Camus expone las razones que llevan a personas como él a negar el derecho, o supuesto derecho, -- que esgrime el estado para matar, bajo el pretexto de salvaguardar la -- justicia o la sociedad; Camus no lleva a cabo una defensa del criminal, -- sino un ataque en contra de los crímenes cometidos en nombre de la supresión del crimen. Su postura con respecto a la pena de muerte, se puede relacionar con su modo de pensar con respecto a la justicia: si ella -- puede ser caracterizada como el conjunto de condiciones que hacen imposible la esclavitud, en el sentido más amplio del término, la injusticia -- es mala para el rebelde y "...no lo es porque contradiga una idea eterna de la justicia, que no sabemos donde situar, sino porque perpetúa la muda hostilidad que separa al opresor del oprimido." (50).

Su adhesión a la justicia tiene que ver, igualmente, con un sentido de fidelidad a la tierra, lo que implica una negación de la trascendencia, y un creer que si la tierra tiene algún sentido, éste sólo le puede ser conferido por el hombre (51). No existe justicia en la aplicación de la ley del talión: "Pero la maldad y el crimen del adversario no excusan que uno se vuelva flojo o criminal" (52). Simplemente, no se puede alcanzar la justicia actuando injustamente.

Me parece necesario, antes de dar por terminada esta parte del trabajo, hacer un breve recuento de las ideas más importantes de las obras -- que me parecen más significativas de Camus.

En relación con l'Etranger, Roger Grenier afirma que el título es intencionalmente banal (53); pero si parece banal a primera vista tal obra, resulta verdaderamente novedosa tanto por el fondo como por la for-

ma; Camus se apoya en su experiencia como periodista en asuntos policia-
cos (chroniqueur judiciaire) para realizar esa obra, de modo que no re-
sulta completamente ficticia. De acuerdo con el mismo Camus, el persona-
je principal de la obra mencionada es castigado, paradójicamente, por no
haber llorado en el sepelio de su madre; es decir, todo individuo que no
se someta al juego establecido será castigado, en una u otra forma. El -
individuo que no se somete a la normatividad dada, resulta extranjerizo a
la sociedad en la que vive, será propiamente un extraviado (épave). ¿Cual
es la evidencia más clara del no sometimiento de Camus al juego estable-
cido? Su rechazo a mentir. Mentir quiere decir, entre otras, enmascarar-
y simplificar la vida, siendo ello a lo que no accede Mersault. Se po-
dría incluso decir que l'Etranger es un relato moral en el que el perso-
naje principal resulta un mártir de la verdad, una especie de Cristo -
verdaderamente ajustado a las expectativas humanas, según Camus.

De acuerdo con Conor O'Brien (54), aunque el personaje principal no-
se presenta como abanderado de ninguna lucha social, denuncia el juego -
hipócrita y sometedor al que se ven sometidos los hombres, "...con su --
tranquila negativa a adoptar esa actitud desafiante que todos esperan de
él" (55). El indiferente Mersault siente un respeto sagrado por la ver-
dad; resulta ser un hombre íntegro en una sociedad que no tolera la inte-
gridad. Esa integridad se manifiesta sobre todo en relación con sus sen-
timientos, hasta llegar al punto de preferir perder su vida por no trai-
cionarlos. La integridad del personaje tiene, en ese sentido, algo de --
"nietzscheana" (56). Por otra parte, la efectividad de la novela está da-
da, en buena medida, por la irrupción del absurdo en la cotidianidad del
personaje principal; los defectos de la novela, que los tiene indudable-
mente (siendo el principal, posiblemente, el que un hombre blanco pudie-
ra ser condenado a muerte en la situación que se describe) se ven dismi-
nuidos ante los grandes aciertos -literarios, filosóficos, estructura-
les- presentes en ese relato, aciertos que sería largo caracterizar.

En la parte del trabajo consagrada al concepto del absurdo, haré al-
gunos comentarios en relación con el Mythe de Sisyphe.

Con respecto de Calígula, la idea de hacer tal obra la tuvo Camus --

después de haber leído La vida de los doce césares, de Suetonio; forma parte del ciclo del absurdo, y tiene que ver especialmente con la libertad. En el centro de la obra se encuentra la cuestión al respecto del -- porqué los hombres mueren y no pueden alcanzar la felicidad, lo que constituye la imagen opuesta del personaje principal de La mort heuresse, --- quien perseguía el vivir y el ser feliz. Obsesionado por lo imposible, -- Calígula se va a abandonar a una libertad sin freno; pero se trata de -- una "mala" libertad, mala en la medida en que niega a los demás hombres; Calígula paulatinamente se va quedando solo, hasta llegar a su destruc-- ción. En 1944, Camus afirma: "no se puede ser libre contra los otros hom-- bres. ¿Pero cómo se puede ser libre? Eso todavía no ha sido dicho." (57). El inteligente tirano ha convertido en objeto de burla al poder mismo. -- La diferencia entre la imagen del déspota que aparece en la obra de Ca-- mus y las imágenes tradicionales de los déspotas --espesos, mediocres--, -- no es solamente su inocencia --la honestidad siempre presente en el dis-- curso camusiano--, sino en el hecho de que Calígula sabe que no es libre, lo que no pasa con los demás tiranos, y está dispuesto a morir en esa -- condición (58).

Si el poder llega a aquel que ama la vida, podremos ver cómo se de-- sencadena el ángel o el monstruo que lleva en su interior. O como lo sugiere Jean Grenier (59), Calígula no es más que un imitador de Dios, de-- un Dios todopoderoso, sordo y ciego, tal y como Camus no cesaría de de-- nunciarlo, de una obra a otra. Es la imagen de un Dios absurdo que actúa en consecuencia. Calígula constituye, en última instancia, una tragedia de la inteligencia. Sin embargo, según Laurent Mailhot (60), Calígula es muy romántico, muy nostálgico de su inocencia para vivir hasta el límite las lecciones del absurdo. Su revuelta no es "metafísica", es a la vez -- poética e histórica. Calígula no hace "...la prueba por el absurdo de la absurdidad del absurdo." (61).

La peste puede ser considerada como una fábula que tiene que ver con la hipocresía, la mentira, el odio, la guerra; tiene que ver con todas -- las formas del mal (62); también puede ser entendida esa obra como una -- novela en la que Camus "...proyecta su experiencia de la ocupación y de -- la resistencia..." (63). En este "sermón alegórico", en que consiste la--

obra, el predicador Camus trata de conmover al lector por los esfuerzos y sacrificios de la Resistencia. La ciudad asolada por la peste es el -- símbolo de la Francia ocupada (en última instancia, y de una manera vaga representa la condición humana); muy poco, en el relato de Camus, se hace alusión a la cultura árabe, por lo que de nuevo, como en el caso de l'Etranger, el autor puede ser tildado de etnocentrista; quizás Camus ha ya sentido la necesidad de convertir a la ciudad del relato en una ciudad completamente francesa. En última instancia, la obra rebasa las referencias históricas a las que parece hacer alusión en un primer análisis; tiene que ver con todas las ocupaciones y todas las destrucciones producidas por la maldad humana; al mismo tiempo, y eso tiene que ver con su carácter de sermón, la obra consiste en una advertencia: el mal puede resurgir, hay que evitar que eso suceda; el extraer la moraleja de la fábula en cuestión es una labor que le corresponde al lector. Curiosamente, ese mal del que habla Camus, parece resurgir durante la rebelión argelina... ¿No habrá estado, a pesar suyo, el propio predicador Camus contaminado por la peste?

Del relato mismo van surgiendo varias líneas temáticas: el sufrimiento, la santidad, la solidaridad, la sabiduría. En relación con el sufrimiento surgen las siguientes preguntas: ¿Es absurdo? ¿Es inútil? ¿Tiene una razón de ser? ¿Se le debe de considerar como una injusticia o como un pago, compensando el dolor las faltas cometidas? (64) ¿Cual es el pecado que podría justificar, digamos, el dolor de una madre por la muerte de su hijo?

Por supuesto, desde un punto de vista católico, el sufrimiento abre el camino a la redención; el sufrimiento sería el pago que el hombre tendría que hacer por el pecado original, pudiéndose explicar los casos de sufrimiento individual sólo teniendo en cuenta esa referencia; el sufrimiento, aunque no necesariamente, permitiría el acceso a la futura felicidad, justificándose de esa manera. Desde un punto de vista ateo, obviamente la felicidad no puede más que ser alcanzada en este mundo, de tal modo que el sufrimiento resulta injusto e inexplicable, irracional.

Evidentemente, desde una óptica religiosa, el tratar de alcanzar la-

santidad tiene que ver con el tratar de asemejarse a Dios lo más posible, luchando contra las debilidades inherentes a nuestro cuerpo; si el mal es la imperfección, el querer alcanzar la perfección es querer, concomitantemente, que el bien acceda al ser: la santidad conduce a la paz interior y a la felicidad. ¿Qué sucede con las conductas virtuosas de los ateos? Llevan a cabo tales conductas sólo en función de los demás -- hombres (como sería el caso de Tarrou, Rieux y Rambert en la novela). -- ¿Se puede ser santo sin Dios?

La solidaridad, desde un punto de vista ateo, solamente puede tener como base la imposibilidad de comprender al sufrimiento. Parecería, a -- primera vista, que el ateo solo debiera de preocuparse por sus propias a flicciones, solo debiera de preocuparse por alcanzar su propia felici--- dad; pero, lejos de ello, el admitir solamente a este mundo, no implica, con necesidad, hablando moralmente, la negación de la responsabilidad; -- pero es sobre la base del reconocimiento de lo absurdo del sufrimiento, -- como lo haría un ateo, que se puede llegar a una comunión y a una solida ridad sin Dios.

Queda, por último, en relación con La peste, la cuestión consistente en saber si el hombre tendrá la sabiduría necesaria para extraer las enseñanzas pertinentes del mal padecido.

En relación con Les justes, a reserva de comentarios posteriores, -- quiero intentar resumir los aspectos esenciales de esa pieza teatral, -- que me parece de una importancia fundamental, desde un punto de vista po-- lítico y también desde un punto de vista moral, en el pensamiento de Ca-- mus. La atracción que ejerce el espíritu decimonónico ruso en el pensa-- miento de Camus, se manifiesta con toda evidencia. El análisis pormenori-- zado de esa pieza sería muy extenso; me limitaré a los puntos esencia--- les.

Camus se inspira, para escribir Les justes, en acontecimientos real-- mente sucedidos en la Rusia zarista, a principios de siglo. Kaliayev, -- personaje de la obra, verdaderamente toma su nombre de un individuo que-- participó en acciones terroristas; el autor da ese nombre a su personaje no por pereza, sino por admiración, como él mismo lo reconoce. Las cues--

tiones fundamentales que se plantean en esa obra son: ¿Hay límites para la violencia dentro de un proceso revolucionario? ¿Puede sacrificarse la inocencia en nombre de un ideal? ¿Es un asesino o un justiciero el que mata en nombre de una revolución? En última instancia, y de la manera -- más simple: ¿El fin justifica los medios? En la pieza van a quedar en--- frentadas dos posturas en relación con el terrorismo revolucionario; la primera postura la defienden los personajes Dora y Kaliayev, que consiste en colocar ciertos valores por encima de la revolución y de los fines perseguidos por la misma, como el amor y la inocencia. No se puede matar a un niño por alcanzar un fin revolucionario; si hay que matar, ello se justifica dando la vida del que mata a cambio de aquella (es de suponer-inocente), que es cortada. La otra postura, representada por el personaje Stepan, consiste en afirmar que, efectivamente, el fin justifica los-medios, y que si es necesario golpear al pueblo o a los inocentes para -- salvarlos, no hay que vacilar un instante en hacerlo; el revolucionario-es un justiciero que no debe detenerse por consideraciones morales --que, en fin de cuentas, serían la manifestación de la moral del opresor--, en su actuar por alcanzar la justicia. La cuestión central sería, reitero,-- la siguiente: ¿Es válido apelar a cualquier tipo de recurso, con tal de obtener determinada meta revolucionaria? O bien: ¿El obtener una cierta-meta revolucionaria a través de la utilización de medios "espurios", la-empaña?

Los comentarios correspondientes a L'Homme révolté, se verterán a -- continuación de los correspondientes al Mythe de Sisyphe.

En La Chute, el discurso camusiano varía notablemente: ya no se de-- nuncia la gran injusticia que ha sido infligida al hombre, injusticia -- que consistiría en encontrarse el hombre en un mundo donde muere y no es feliz, siendo eso culpa de un Dios ciego (65); es el hombre mismo el que resulta acusado, todos los hombres son culpables; deben los hombres de -- decidirse a vivir en el malestar, si poseen un mínimo de conciencia mo-- ral (66). La Chute es un libro desesperado en el que no encontramos a un Camus moralista, ya que no fue su intención serlo; el pensar en un Camus moralista no puede más que ser resultado de un malentendido, malentendi-

do que también se manifestaría al ubicar a Camus entre los filósofos de la nada, de acuerdo con Grenier. La Chute se constituye en un feroz ataque a la condición humana, una denuncia de la debilidad y de la hipocresía humanas, pero que no se queda solamente en eso; Camus, a través de la figura del narrador, se denuncia a sí mismo, pone en evidencia lo que pudiera ser el conjunto de verdaderas intenciones de aquel que pretende, o lo aparenta, luchar contra la injusticia. Nada escapa a la ferocidad de la inteligencia de Camus. Parece ser esta obra un intento de crítica llevado a sus últimas consecuencias, intento que se manifiesta de manera desesperada.

En forma muy breve, me referiré a una situación cuyo comentario no puede ser omitido al tratar de caracterizar a Camus el hombre: su polémica con Sartre. Para entender tal polémica hay que hacer referencia, necesariamente, al clima político imperante a nivel internacional, en los años de la posguerra, concretamente el clima de la guerra fría, época de polarización de ideologías y de enfrentamiento de bloques de poder. Por otra parte, hay que recordar que Camus fue muy influido por Sartre y por los maestros de Sartre; Camus y Sartre se encuentran en 1943 y traban amistad, coincidiendo intelectualmente hasta 1948, año en que se inicia la divergencia; esa divergencia se manifestará de manera abierta hasta 1951-52, tras la publicación de l'Homme révolté y la publicación en Les Temps Modernes, de la crítica realizada por Francis Jeanson a la mencionada obra. La esencia del conflicto, tras la fraseología filosófica vertida por ambos contendientes, fue de naturaleza política; expresado el conflicto de la manera más simple: el pro-comunismo de Sartre versus el anticomunismo de Camus. Desafortunadamente, el anticomunismo de Camus -- fue alentado y aprovechado por la derecha; el gobierno estadounidense, en secreto, patrocinó a un grupo de intelectuales franceses, para que diesen la postura consistente en que "...negarse a hacer el juego al anticomunismo era 'la traición de los ilustrados' de que hablaba Benda." -- (67).

Para terminar esta parte del trabajo, quiero verter algunos comentarios sobre La Femme adultere, primera de las narraciones de l'Exile et le Royaume; en tal narración se presenta la historia de dos europeos en-

Argelia, Marcel, quien es comerciante y Janine, su esposa; Marcel resulta ser un hombre mediocre que ha acabado por decepcionar a su esposa pasados los primeros tiempos del matrimonio; poco a poco se deja ella ganar por la mediocridad del marido. Es durante una de las noches del viaje que se narra en este relato, que ella resulta impresionada por la majestuosidad de la naturaleza, tal y como ésta se manifiesta en el desierto; en semejante escenario, se le presenta a la protagonista un terrible contraste entre lo pobre de su vida, entre la insignificancia de su devenir, y la infinitud del espacio; Janine es conciente de la llamada de la naturaleza, que debe atender de inmediato, uniéndose a la noche del desierto en una especie de comunión mística; en esa comunión mística va a consistir su adulterio, en ese momento de unión con la naturaleza. Ya no tendrá que huir del miedo, podrá pararse de nuevo para tratar de encontrarse. Los relatos de l'Exile et le Royaume no son cantos a la desesperanza; lejos de ello, los personajes de los relatos que constituyen esa obra, parecen encontrar una paz que, si no es la felicidad, al menos es el rechazo del infortunio (68).

El núcleo de La femme adultere tiene obviamente que ver con esa unión con la naturaleza, ya mencionada en este trabajo, presente en el pensamiento de Camus; de acuerdo con esa visión, el cuerpo y la tierra viven o mueren juntos, participando del mismo jardín o del mismo desierto. Las figuras de la tierra, del mar y de la casa se funden en Camus en una especie de arquetipo del origen y del reposo, de la intimidad feliz (69).

La mitología íntima de Camus gira alrededor de un incesto: la unión con la tierra o con el mar, símbolos maternales (70). Según Sarocchi, Marcel ha demostrado que la literatura existencial pretende renovar el pacto nupcial con la vida, lo que implica aflojar los vínculos de la cultura. Si es cierto, como lo afirman los etnólogos, que al darse la prohibición del incesto se abren las puertas para el desarrollo de la cultura, el cometer ese incesto, el unirse con la tierra, con la naturaleza, implicaría, aunque sólo fuera en un nivel poético, regresar al primitivismo en el que se encontraba el hombre cuando estaba originalmente uni-

do con la tierra. ¿Es ese el primitivismo que se podría encontrar en Le-
Premier Homme?

CAPITULO III

CARACTERIZACION GENERAL DEL PENSAMIENTO DE ALBERT CAMUS.

CAMUS: CONCIENCIA DE LA TEMPESTAD.

Diferentes críticos han privilegiado diferentes aspectos de la obra de Camus: como hombre de teatro, como filósofo, como periodista. Para entender en su conjunto la obra de este autor, habría que destacar las afirmaciones básicas que constituyen su filosofía. ¿Habría que decir, con Ginestier (1), que existe en Camus un conjunto de actitudes vitales, que deberían de ser jerarquizadas? Respondiendo afirmativamente a la interrogación planteada, deberíamos decir que existe un principio fundamental, "la ausencia de Dios", que reaparece en su obra de mil maneras distintas, principio que Camus toma como evidente de suyo, y que, según el mismo Ginestier, lleva a consideraciones morales complicadas por la presencia de la idea de Dios. Las consecuencias que se desprenderían de ese principio fundamental mencionado, serían la elaboración de una visión metafísica y la posibilidad de una descripción analítica del absurdo.

¿O quizás habría que decir, como lo hace Jacqueline Lévi-Valensi, -- que lo que anima toda la obra de Camus es la pasión por la justicia? Según Lévi-Valensi, "...desde los primeros relatos de L'envers et l'Endroit, hasta L'Exil et le Royaume, desde Caligula hasta la adaptación de Los poseídos: se eleva contra 'la injusticia que se comete contra el hombre'" (2), y que reina entre los hombres, se podría añadir.

¿Y qué pensar de lo que plantea R. M. Albérès, en Albert Camus dans son siècle: témoin et étranger? Ese autor señala que lo que interesa en Camus es "...el hombre puesto al pie del muro, ante la humillación, el sufrimiento, la condenación, como será el caso con Malraux..." (3); -- Nietzsche y Dostoiévsky constituyen dos pilares fundamentales en la obra camusiana: según el mismo Albérès, Nietzsche es para Camus la meditación de la vida, mientras que Dostoiévsky es la meditación de la muerte (4); -- en l'Idiot, de Dostoiévsky, se puede reconocer la atrocidad de l'Etranger, de Justes y de l'Etat de siege, hasta el grado de poder decir que estos últimos textos son dostoiévskyanos, como sería nietzscheano el amor del mundo y el frenesí que se manifiesta en Noces (5).

El decir que el pensamiento de Camus, tiene sus fuentes en el siglo-XIX, no significa por supuesto, de ninguna manera, reducir dicho pensamiento a esas fuentes; nos encontramos en Camus con una lograda culminación de una visión trágica de la vida; también en Gide nos encontramos -- con esa doble pasión de la que se habla en el párrafo anterior, siendo -- el ejemplo que menciona Albères sumamente revelador al respecto: en el Immoraliste, en cierto pasaje descubre Gide la sensualidad dionisiaca, -- al tomar un baño con agua recién brotada de la tierra, situación similar a las que encontramos en l'Etranger o en Noces, donde de manera más directa y, según Albères, más viril, se llevan a cabo las bodas del hombre y del mar, manifestándose la misma sensualidad. Las semejanzas entre Gide y Camus podrían incluso llevarnos a afirmar que existe entre ambos -- un común acento nietzscheano: "...el amor por la vida lleva al sacrificio de la vida, en la decisión de hacerse, aparentemente, 'chivo expiatorio', y, profundamente, héroe pagano como orfeo muriente." (6). Cabría, -- quizás, hablar de una semejanza en el mismo sentido que la antes planteada, entre Camus y el d'Annunzio de los Laudi o del Triomphe de la Morte, hay en d'Annunzio, parecidamente, el gozo del mundo ligado a la presencia de la muerte, los aromas de la vida a la desesperación.

Camus es un nietzscheano severo y puro. Ajeno a efectismos y sutilezas presentes en nietzscheanos previos, ha llevado la gran corriente -- trágica y dionisiaca a su pureza (7). También podemos hablar de un cierto "españolismo" en Camus, que se caracterizaría "...por la presencia -- brutal y simultánea de la vida y de la muerte, del absurdo y de la alegría, tal y como existen en San Ignacio y en Don Quijote..." (8). Hay -- también cercanía entre Camus y Miguel de Unamuno; en Unamuno encontramos expresada la separación absurda, como en Camus, entre la vida del hombre y sus deseos, separación que Unamuno llama separación entre la "razón" y la "vida"; pero debe de entenderse en Unamuno como "vida", el sentido de los valores concretos, como lo podrían ser simples situaciones deleitantes que pueden presentarse en ciertos momentos; la vida entendida en el sentido antes planteado, poco necesitaría de la razón, incluso entendí dola bajo la forma de sentido común.

Pero la vida debe de ser algo más que lo señalado en las líneas anteriores, un "simple sentido de lo concreto"; debe de ser también "...un gusto por lo absoluto, que se oculta bajo el amor de las cosas que se tocan y que se sienten, el tormento que aparece en la plenitud del mundo lleno de sol, hasta que lo descubrimos precedero a nuestros ojos mortales." (9). La misma sensualidad que liga al hombre al mundo y lo hace hablar de "la vida", es la que lo lleva a la contemplación de la idea de la muerte, en Unamuno; la similitud antes planteada, la encontramos también en Camus, en obras como Noces o L'Eté, donde nos encontramos ligada la sensualidad del aire, de la luz y del Mediterráneo al sentimiento de la muerte (10). Se da un desgarramiento como consecuencia del contraste entre el disfrute de ciertos aspectos del mundo, de la naturaleza, y la rebeldía contra el hecho de que los hombres sufran y estén condenados a muerte; encontramos entonces, en los escritores mediterráneos un doble manejo del término "vida": "...la claridad de las cosas vividas y amadas, pero también una desesperación latente y viril tras esta claridad." (11). Al gozo del mundo se acompaña la presencia punzante de la muerte.

Hay, entonces, un "españolismo" en Camus, que se percibe, por ejemplo, en Calígula. Siguiendo a Alberes en esta exposición, es posible afirmar que la moral con la que nos encontramos en sus obras, es de corte estoico, "...es contemplativa, encuentra en la admiración de las cosas y del mundo la consolación (réconfort) que la rebeldía no le da..." (12). Más allá de la desmesura y de la desesperación, la moral de Camus lleva implícita una sabiduría. Camus es el escritor mediterráneo, el escritor de la vida concreta, que renuncia a cualquier quimérico "más allá", para amar a los griegos, concretamente a Ulises, lo que implica aferrarse a una "sabiduría terrestre", que se palpa en "...el recuerdo de los mares libres, el cielo desierto del verano, el olor eterno del amor." (13); valentía e inteligencia, virtudes que en Camus se manifiestan cerca del mar (14). A las influencias ya mencionadas en el pensamiento de Camus, podemos añadir las de Giono y Kasantzaki.

Camus, siendo violentamente eslavo y violentamente español, no simplemente manifiesta esas influencias, sino que las trasciende en una tremenda novedad, que resulta, a fin de cuentas, "insolente" (15).

Entre los autores cuya influencia se deja sentir en la obra de Camus, aparte de los ya mencionados, podemos hablar de Lucrecio, San Agustín, Kafka... ¿Que hay de común entre ellos? Se interesan en lo esencial del drama humano tomado en su raíz, tanto teórica como carnalmente, más que en lo que serían sus consecuencias o derivaciones, por ejemplo, de carácter estético.

En Camus se resume un siglo de "sentimiento trágico", que el no transforma ni en sicologismo ni en literatura; su trayectoria no puede ser inscrita dentro de lo que sería una tradición "literaria" (16). Su vocación profundamente filosófica, se manifiesta en el hecho consistente en que él no es un "letrado", un "culto". Ignora a muchas celebridades de la tradición literaria, solamente lee y se deja influir por aquellos autores que escoge porque le interesan. En las líneas que siguen me referiré a las relaciones específicas del pensamiento de Camus con el pensamiento de Gide, con el pensamiento de Dostoievsky y con el pensamiento de Simone Weil; también deseo ampliar lo planteado en el capítulo anterior, en lo concerniente a las relaciones de Camus con el teatro. Por último, dentro de este capítulo, trataré de caracterizar en forma relativamente breve, su real o supuesto anti-existencialismo, su actitud hacia el marxismo, su forma de enfocar al cristianismo, la forma en que es posible relacionar su pensamiento con el pensamiento mítico, la manera en que se puede relacionar su pensamiento con el concepto de Dios y, finalmente, el humanismo de Camus.

GIDE Y CAMUS.

"Este mundo al menos tiene la verdad del hombre y nuestra tarea consiste en darle razones contra el destino mismo." (17). Esa frase de Camus, que aparece en l'Etranger, podría haber sido escrita por Gide, según Henri Hell (18). La verdad del hombre constituye el común denominador de ambos autores. El hablar de la verdad humana, implica las siguientes preguntas: ¿Qué es el hombre? ¿Qué puede alcanzar? ¿Cuál es su lugar en el universo? (19). Sin embargo, en el caso de Gide, la investigación en torno al hombre se restringe al orden psicológico y al moral: tiene --

que ver con el individuo, pero sobre todo con el individuo Gide, "...con sus complejidades, sus contradicciones, sus problemas." (20).

A Camus poco le interesa el individuo en tanto tal; es la condición humana lo que constituye el núcleo de su interés: "El hombre está solo - en el seno de un universo indiferente, solo en medio de otros hombres, - llevando desde el momento mismo de su nacimiento, por el hecho mismo de existir, una existencia separada de las otras existencias. Solitario, -- si, y por tanto solidario -- como a pesar de sí mismo-- de los que le rodean cotidianamente." (21). El hombre se mueve entre dos polos: la soledad y la solidaridad, el retiro y la fraternidad. Como en el caso de Gide a quien se ha querido encerrar en Nourritures terrestres, muchas veces no se ha querido ver en Camus más que al autor de l'Etranger y de la filosofía del absurdo. Ciertamente, las obras mencionadas han servido como de breviaríos a múltiples generaciones, "...en los que los jóvenes se reconocen y creen encontrar, si no una respuesta a sus aspiraciones, al menos un espejo que les devuelva su imagen." (22). L'Etranger ha sido -- leída con avidez por toda una generación para la que la vida ya no reposaba sobre sus bases tradicionales, para la que la vida ya no ofrecía -- ningún porvenir, como se le presenta la vida al protagonista de l'Etranger.

Se puede mencionar otra semejanza que es posible encontrar en la obra de Camus, con respecto de la obra de Gide: el afán de perfección; Camus pretende, al igual que Gide, obrar con todo rigor estético en el momento de elaborar su obra. Para Camus, como para Gide, "...el acto de escribir no significa solamente comunicar a otro su verdad, sino también y sobre todo, dar a esta verdad la forma más satisfactoria, la más exacta, la más próxima a la perfección, en breve, hacer con las palabras una obra de arte." (23). En el estilo de Camus nos encontramos a la vez una cierta parquedad y un impulso lírico, que según Henri Hell, vendrían a ser las características esenciales de la forma de escribir de Gide. Esas dos características darían lugar, en las obras más logradas de Camus, al equilibrio de la voluntad de orden y la tensión interior contra la que lucha el autor, lo que se vería cristalizado en una obra como la Chute;

el equilibrio que se descubre en las más bellas páginas de Camus, es el equilibrio de una voz armoniosa y crispada, ardiente y sobria, dulce y rebelde.

CAMUS Y DOSTOIEVSKY.

Las criaturas que pueblan el universo de Dostoievsky, se encuentran cerca de cada uno de nosotros, según Camus; hay un hilo de sufrimiento y de ternura entre esos seres y la humanidad. Indudablemente que existe un vínculo entre Dostoievsky y Camus, hasta el punto de poder afirmar que el primero es una de las fuentes básicas en el pensamiento del segundo.--

Según Marie-Madeleine Davy (24), resulta paradójico que Camus, hijo del Mediterráneo, haya recibido alguna lección de Dostoievsky. Para explicar ampliamente esa paradoja, habría que retomar uno de los puntos de partida del pensamiento de Camus: el gusto por vivir y la experiencia -- del absurdo que suscita en el ser humano la vida, situación paradójica -- de la que ya se ha hablado, y que vendría a constituir parte de la expresión de la sabiduría mediterránea, lucidez que parece no tener comparación con la del pensador del norte... y de hecho, podemos hablar de semejanzas e incluso de divergencias en relación con esas dos formas de -- contemplar al mundo (25): ambos se preocupan por el ateísmo, pero no de la misma manera; en Dostoievsky, el ateísmo constituye una tentación --- constante, lo que se puede ver particularmente en Les Possédés. Para Camus, el ateísmo, es algo dado, que no se discute, se es ateo como se respira. Es evidente la ausencia de Dios, tan evidente como la presencia -- del sol; pero de la negación de Dios no se sigue, como sería el caso en el pensamiento de Dostoievsky, que todo esté permitido; hay un trasfondo moralista en el pensamiento de Camus. Los héroes ateos de Dostoievsky -- son personajes desafortunados, sufrientes, que son llevados a dilemas morales terribles; los héroes de Camus lo son en el sentido cabal, y llegan a sentir que sus obligaciones se incrementan en la medida que Dios -- no existe. Son filántropos los héroes de Camus, mientras que los de Dostoievsky sólo pueden amar al género humano si Dios existe.

Llegamos a concluir que el inmoralismo presente en Dostoievsky, no -

tiene ningún equivalente en Camus, que Dostoievsky no pudo percibir en - qué sentido moralizante su ateísmo podría desarrollarse, a no ser que -- pensemos en cierto pasaje de l'Adolescent, donde hay una especie de prefiguración de lo que vendrá a ser el universo de Camus.

Si pudiéramos hablar de alguna más profunda coincidencia entre Camus y Dostoievsky, sería la coincidencia de la constatación del absurdo que nos rodea, en el que nos vemos envueltos, el que tenemos en nosotros mimos. Lo que parece más conducente en un mundo absurdo, y del que se ha - captado la absurdidad, parece ser el comportarse voluntariamente de una - manera absurda, como lo hacen los personajes de ambos autores. El encontrar - se los dos autores de los que se habla inmersos en circunstancias diferentes, hace que, por supuesto, reaccionen de manera diversa ante la - constatación del absurdo. Camus cree encontrar la esperanza en el hom---bre, después de haber sentido amenazada la vida; Dostoievsky sólo cree - poder encontrar el punto de apoyo que necesita en Dios.

Tiene diferentes dimensiones para cada uno de los autores en cues---tión el ateísmo: la urgencia y la necesidad de Dios, nunca pasan a un segundo plano en Dostoievsky, mientras que en Camus hasta pudiera pensarse en algunos momentos de su obra, que no existe tal problema. Mientras en Dostoievsky es perfectamente posible hablar de un "cristianismo", sería - evidentemente ridículo hablar de cristianismo en Camus.

Otro punto en común entre Camus y Dostoievsky, consistiría en su común rechazo del absurdo odioso que significaría, por ejemplo, el sufrim---iento injusto de un inocente (26). habría que levantarse y combatir ese absurdo injusto, incluso sabiendo de antemano que lo que espera es la derrota. Esa actitud se encontraría profundamente enraizada en las almas - de los autores comparados. ¿En que consistiría esa actitud? Posiblemente en la piedad, siempre y cuando no se entienda por ello un sentimiento -- que comporte algo de humillante para aquello que es objeto de tal pie---dad; la piedad tendría que entenderse como un sentimiento de solidaridad con la condición humana, en lo que tal condición tiene de más dolorosa, - y que lleva al que la experimenta a sentir benevolencia para con todo el género humano.

Lo planteado en el párrafo anterior nos llevaría a la discusión del concepto y la realidad del pecado, tanto en Dostoievsky como en Camus. - ¿Es factible encontrar la noción de pecado en Camus? Es la pregunta - que se hace Madaule (27); parece inicialmente que no, en la medida en -- que más bien parecería que hay, en Camus, una nostalgia por una inocencia primitiva; lo anterior es cierto; sin embargo, según también Madaule, es igualmente cierto que hay en Camus un desarrollo y progreso de la noción de responsabilidad (afirmación que, por supuesto, desde mi punto de vista, da lugar a una larga discusión; surge, entre otras posibilidades, la de pensar en la noción de pecado sin Dios). "...Por ejemplo, ¿no somos, desde muchos puntos de vista, responsables de la peste que azota a la ciudad? ¿No es la consecuencia de nuestro pecado esencial?" (28).

De nuevo según Madaule (29), no es necesario que Dios exista para -- que seamos pecadores, en el pensamiento de Dostoievsky: basta con que exista alguien que sea capaz de sentirse "humillado y ofendido" por nosotros; de ahí la importancia que le concede Dostoievsky a la ofensa y a la humillación. Incluso suprimiendo el honor, como lo pretenden algunos de los personajes de Dostoievsky, y la dignidad, se trataría de suprimir la ofensa y la humillación. Camus sigue una vía semejante. sobre todo en la Chute, cuya influencia dostoiévskiana es innegable (l'homme soute-rrain); el personaje se descubre un día como pecador y como el más abominable de todos los hombres: un pecador que tiene buena conciencia, en la medida en que la buena conciencia es ella misma un pecado (30).

Si existe alguna influencia de Dostoievsky en Camus, es profunda, y debe tener que ver con la humillación y la ofensa: no seríamos tan fácilmente humillados y ofendidos si no lleváramos en nosotros mismos la raíz de toda ofensa y de toda humillación posibles... por ese germen mortal, -- no somos ni dioses ni inocentes. Aunque todas las similitudes encontradas no resultasen más que superficiales, afirmación que solamente podría ser el resultado de un cuidadoso análisis, queda el hecho de que el mismo Camus habría sido un personaje dostoiévskiano, por su trayectoria personal.

En los años finales de su vida, parece Camus alejarse de Dostoievsky

para acercarse a Tolstoi; sin embargo, no es el evangelismo de Tolstoi - el que va a influir más en la obra de Camus, sino Dostoievsky con sus -- preguntas en torno al hombre moderno, preguntas tan semejantes a las de Nietzsche (31). La cercanía de Camus con Dostoievsky es evidente, no sólo en su obra, sino también -aunque en menor medida- en su modo de vi--- vir: si bien Camus no es intimista, su individualismo es un rasgo que -- comparte con aquel escritor. Dostoievsky ha sido la gran tentación de Ca mus, que se ha manifestado en diversos grados a lo largo de su vida; la influencia de Dostoievsky se manifestará también en el rigor con que Camus desarrolla su obra. Si, probablemente, detrás del rigor del ruso se encontraba el incomprensible amor de Dios por el hombre, detrás del ri--- gor de Camus, quien, por supuesto, no se contentaría con una respuesta - establecida de antemano, está el cuestionamiento del hombre por sí mis--- mo. Otros elementos comunes, finalmente, a la obra de ambos autores: su humanismo y la autenticidad de sus personajes.

CAMUS Y SIMONE WEIL.

Lo que liga profundamente el pensamiento de Camus al de Simone Weil, es su apego a la tierra; ambos igualmente tienen la pasión por la condición humana y sus enigmas.

Simone Weil dirige voluntariamente su atención hacia el infortunio,- lo que de ninguna manera es fácil, y lleva a cabo a lo largo de su vida; Weil no puede ser feliz mientras haya otros que sufran; está en la cuali dad misma del alma de Weil, hacer de los fardos de otros fardos propios- (32); en ese sentido, resulta de espíritu profundamente cristiano.

Ni Camus ni Simone Weil se equivocan con respecto de la condición hu mana; ambos prestaron atención a todo aquello que, en su tiempo, pudo le sionar la dignidad humana; ambos han intentado luchar por la justicia. - Simone Weil trató de encarnar la verdad, de vivirla plenamente, lo que - la aproxima de nuevo a Camus: si la condición del hombre es la injusti--- cia, sólo siendo o tratando de ser justo, es como se puede superar esa - condición (33). Según Marie-Madeleine Davy, cabe hablar en Weil y en Ca mus de un común amor por la humanidad sufriente, nacido de un compromiso

total en el plano de los valores espirituales, aunque en Camus esa lucidez quede marcada fríamente, en ciertos instantes, en su consideración de la condición humana. Ambos son igualmente rebeldes, sin que su rebeldía sea exactamente de la misma índole.

En ambos, Camus y Weil, encontramos que hay una probidad intelectual rigurosa, como punto de partida para alcanzar una mayor conciencia (34). Es por medio de la conciencia que se llega a un compromiso auténtico. El desdén por la complicidad, la capacidad de indignación, la intransigencia con la injusticia, la probidad intelectual y moral, el rechazo de las diversas formas en que se humilla al hombre, serían, pues, cualidades comunes en los dos autores mencionados (35); tales actitudes obligan a quienes las sustentan a enfrentarse a su destino sin recurrir a ninguna forma de engaño; hablamos, entonces, de una profunda sinceridad, de una prédica de pasiones.

Sin duda, el modelo de ser humano que encuentra Camus en Simone Weil constituye para él un llamado y una esperanza. En un mundo en el que la mendacidad y el oportunismo son tan frecuentes, ambos autores constituyen ejemplos vivos de dignidad y de verticalidad.

CAMUS Y EL TEATRO.

El teatro fue para Camus su primer y su último amor, y no, como algunos insidiosamente lo han querido dar a entender, un asilo donde Camus se retiraría del mundo, lleno él de amargura (36); lejos de pretender evadirse, lo que encontramos en Camus es más bien lo contrario: "Hay así una voluntad de vivir sin rechazar nada de la vida, que es la virtud que yo honro más en este mundo." (37).

Lo que liga a Camus con el teatro es un profundo compromiso, de tal manera que lo que establece Camus como objetivos de la actividad teatral, no varían a lo largo de su carrera: "Tomar conciencia del valor artístico propio de toda literatura de masas y demostrar que el arte puede quizás salir de su torre de marfil. Siendo inseparable el sentido de la belleza de un cierto sentido de la humanidad." (38); esa posición se-

reitera en el Discours de Suede, de 1957, en el que Camus establece que el arte no puede ser un motivo de gozo solitario, sino que debe de ser un medio a través del cual se logre conmover al mayor número de hombres, ofreciéndoles una imagen privilegiada de los sufrimientos y de las alegrías comunes (39). Si el arte, en general, tiene esa naturaleza, el artista no puede entonces aislarse. Sin embargo, es sabido que Camus vivió solitariamente en el París de los años cincuenta, siendo atacado tanto por la izquierda, como por la derecha católica, y siendo también objeto de la burla de algunos intelectuales que no alcanzaban a comprender lo profundo de su pensamiento; tal vez por ello se haya visto obligado a manifestar en el teatro, todas aquellas inquietudes que nos llevan a verlo no como un pensador "puro", "descarnado", sino como un pensador comprometido y rebelde.

Camus se aproxima al teatro, con la intención de entrar en contacto con una realidad profunda, quiere tener una experiencia espiritual, experiencia que se inicia desde sus años en Africa. Indudablemente que el teatro le sirvió a Camus como vehículo para expresar una serie de inquietudes, llegando a considerarlo como "...el más alto de los géneros literarios y en todo caso el más universal" (40). Encontró en el teatro los elementos que, según él, necesitaba todo espíritu para alcanzar la plenitud; esa plenitud de la que se habla aquí, parece no corresponder a las imágenes usualmente tristes, melancólicas, de Camus; pero es a través de la actividad teatral, que se ponen en evidencia otros aspectos de la personalidad del autor al que se viene aludiendo: su felicidad (sí, su felicidad; lo que muy probablemente se encuentre en el fondo de la filosofía de Camus, es la búsqueda de la felicidad), su ironía y su calor humanos, calor a través del que ha podido redescubrir la camaradería en su oficio teatral (41). Los actores miembros de l'Equipe, coincidían en la dedicación total y desinteresada de Camus por el teatro, exigiendo de sus actores un esfuerzo total y una sinceridad absolutas.

Hay quienes, como Morvan Lebesque (42), ven en Camus más a un dramaturgo que a un ensayista o a un novelista. Ilona Coombs, la autora en la que me he apoyado, fundamentalmente, para establecer las consideraciones previas en torno a las relaciones de Camus con el teatro, afirma que el

interés de Camus por el teatro se mantiene a través de los años "...en una renovación constante de formas, para absorber finalmente toda su energía creadora al final de su vida."(43).

Los temas evidentes en su obra teatral son: el absurdo, la soledad, la libertad, el asesinato, la justicia, la desmesura y sus límites (44). La pasión que se manifiesta en la búsqueda teatral que lleva a cabo Camus, puede ser contemplada tanto desde una perspectiva ética, como desde una perspectiva estética: lo mismo encontramos un apego y un respeto por la verdad en toda su obra, como evidentemente el afán por encontrar nuevas formas expresivas. Según confiesa Camus a Jean Gillibert: "Solo la verdad... es decir el esfuerzo ininterrumpido hacia ella, la decisión de decirla cuando se la descubre, a todos los niveles, y de vivirla, dá el sentido y la dirección de la marcha." (45). El teatro constituyó el telón donde se podían proyectar los conflictos trágicos de nuestra época, para Camus; el siglo XX ha sido un siglo cargado de incertidumbre y de momentos dramáticos; Camus pretende trasladar ese dramatismo a la escena. En palabras de Ilona Coombs: "Dar a la época su tragedia fue el sueño de Camus..." (46), como se puede constatar en diversos escritos y en su conferencia de Atenas de 1955; sus proyectos teatrales todos, deben ser contemplados y analizados a la luz de esa ambición.

La tragedia camusiana, se desenvuelve entre los extremos de un nihilismo total y de una esperanza ilimitada; en ella se acepta y se toma como punto de partida el misterio de la existencia humana, así como los límites del hombre. Camus trata de dar a la tragedia moderna un lenguaje y un estilo propios, buscando o creando mitos nuevos en los que se reflejen las transformaciones que se han operado en este siglo; lo antes expresado justificaría las diversas estructuras dramáticas construidas por Camus en sus diversas obras. Ahora bien, la búsqueda de un lenguaje nuevo en términos teatrales, no implica un alejamiento de lo que se entiende comunmente por coherencia: el lenguaje en el teatro de Camus no se pierde como vehículo de comunicación entre los seres humanos, y en ello radica una diferencia fundamental entre el teatro camusiano y lo que se conoce como "teatro del absurdo"; no se pierde en Camus la fe en la posi

bilidad del diálogo humano; esa fe se manifiesta en la pretensión de realizar un acto de comunión entre los actores y el público, fe asentada en Nietzsche, en Copeau, en Artaud; esa comunión efectivamente tiene lugar gracias a la brillantez de Camus, al poner en escena a sus personajes -- (47).

Según Henri Gouhier (48), Camus era excelente en la puesta en escena y en la adaptación, trabajos que exigen a la vez...

Sumisión e invención, humilde fidelidad en la comprensión y fuerte personalidad en la transposición: inteligencia de las peripecias y de las almas, sin las cuales las peripecias son mecanismos más o menos bien montados, generosidad que lleva de de una forma totalmente natural al pensamiento, a coincidir -- con las intenciones del otro, modestia en la alegría de servir para una gran obra. (49).

El teatro se convierte para Camus en medio para representar la condición absurda del mundo y la actitud de rebeldía del hombre, que llega a surgir como consecuencia del descubrimiento que lleva a cabo el hombre -- de dicha condición absurda, así como de la relación igualmente absurda -- que se establece entre hombre y mundo: la falta de adecuación entre el -- hombre y las cosas, la falta de una inserción plena del hombre en el mundo, provoca precisamente ese conjunto de reacciones en Camus, que encontrarán expresión no sólo en sus obras teatrales, sino en la totalidad de su obra.

El hombre no debe resignarse a la condición absurda del mundo. Lo -- antes afirmado serviría de evidencia de que ha habido una "evolución", -- una especie de desarrollo de Camus hacia lo que podría llamarse "humanismo", según de Luppé (50); humanismo que implica precisamente la negación del absurdo, su rechazo.

Calígula y Le Malentendu, serían ejemplos de obras en las que el drama surge precisamente de la rebeldía contra el absurdo.

EL REAL O APARENTE ANTI-EXISTENCIALISMO DE CAMUS.

Para abordar convenientemente este punto, habría que hacer mención, -- en primer lugar, de la negativa de Camus a que se le considere filósofo,

oponiendo su experiencia a la construcción de cualquier sistema. Para él, el construir un sistema conceptual ha conducido, en muchos casos, al sacrificio de la autenticidad y, "...mezclando ideas preconcebidas a peticiones de principio, han dejado que su filosofía degenerare en ideología..." (51). De la vida deben surgir las obras, no las obras preceder a la vida; el ensayista, a diferencia del que se pretende filósofo, en la medida en que no es esclavo de un proceder riguroso de lo que se presenta usualmente como coherencia, como lógica, puede aproximarse a lo real de una manera más auténtica; como en Montaigne, el oficio y el arte del ensayista es vivir. Como en Bergson y en Alain, en Camus hay un primado de la experiencia sobre la elaboración intelectual (52).

Lo anterior explicaría el que un conjunto de verdades aisladas no pueden llegar a constituir un sistema que reflejase la totalidad de lo real; es más aún... cada una de esas verdades solo podría ser captada instantáneamente, y su yuxtaposición no podría configurar un modelo, a partir del que se pretendiera imponer actitudes, ideas o creencias a otros. El no tratar de instruir a otros, a partir de las propias visiones del mundo es, si cabe utilizar tal término, un presupuesto "operativo" de Camus, en el que coincide de nuevo con Montaigne, con Alain y con Bergson, hasta llegar a decir "...no me siento en posesión de ninguna verdad absoluta ni de ningún mensaje..." (53).

Se podría llegar a afirmar que Montaigne, Alain y Bergson, posiblemente hasta el mismo Camus, tendrían como uno de sus denominadores comunes el no tratar de presentar sus ideas en forma armónica, como una intención a priori, sino presentarlas como van surgiendo: lo que desde el punto de vista del sistematizador sería una falla, desde el punto de vista del ensayista es precisamente lo que le confiere vida al pensamiento; los pensamientos vivos se nutren de choques y oposiciones.

Llego a la conclusión de que la forma en que Camus se niega filósofo, implica evidentemente, al menos desde mi punto de vista, una manera muy peculiar de hacer filosofía. En la forma de hacer filosofía a la que se adhiere Camus, aunque lo niegue, se valora más al filósofo que a la filosofía; la grandeza de una filosofía depende de la grandeza del filósofo.

sofo que la ha producido (54).

Resulta clara, entonces, en Camus, su oposición a cualquier intento de sistematización filosófica, porque tales intentos solamente reflejan de una manera deformada lo real a que hacen referencia; se podría decir que el intento de filosofar que Camus lleva a cabo, no llega a culminar en el objetivo que se propone (lo mismo que Baudelaire no alcanzó jamás su ideal de belleza) (55); pero ese fracaso, o supuesto fracaso que sus enemigos le han reprochado, ha sido realmente el signo de la gloria en verdad alcanzada por Camus, ya que ha sido en el camino, en el intento por alcanzar ese objetivo al que se ha aludido, donde ha podido conseguir la grandeza.

En diversas ocasiones, señala Camus su desacuerdo con el hecho de que se le señale como existencialista. ¿A que podría deberse tal confusión? Una primera respuesta quizá tenga que ver con el clima general de la época, es decir, las preocupaciones comunes en el momento en que le tocó manifestarse intelectualmente a Camus, momento en el que se manejan comúnmente algunos conceptos, tales como el de libertad, el de valor, el del absurdo; por supuesto que es suficientemente claro que el manejo y la comprensión de los conceptos antes mencionados, en los principales autores existencialistas, establece diferencias entre ellos; cabría mencionar simplemente como ejemplo, las diferencias que existen entre Camus y J. P. Sartre al respecto de los conceptos de libertad y de valor: mientras en Sartre el concepto de libertad, según P. Ginestier (56), tiene aproximadamente un sentido de sujeción ("...el hombre está condenado a ser libre..."), en Camus de lo que podemos hablar, más bien, es de una tendencia hacia la liberación; la razón profunda de la libertad en el ser humano radica en que no existe el mañana (57). Por lo que se refiere al concepto de valor, la diferencia consiste en que en Sartre con base en la precedencia de la existencia con respecto de la esencia cualquier valoración se sitúa después de algún acto: "...surge primero en el mundo, y se define después." (58); en Camus, por lo contrario, el valor preexiste a las acciones (59).

Por lo demás, el real o aparente anti-existencialismo camusiano, se-

encuentra en diversas partes de su obra, y lo mismo tiene que ver con su tilezas, que con cuestiones esenciales doctrinarias; se tiene, por ejemplo, el rechazo que el autor que se analiza lleva a cabo del ya mencionado axioma, "...la existencia precede a la esencia...":

¿Donde captar la esencia, sino al nivel de la existencia? Pero no se puede decir que el ser no es más que existencia. Lo que siempre cambia no podría ser, se requiere un comienzo. El ser no puede experimentarse más que en el devenir, el devenir no es nada sin el ser. El mundo no está en estado de pura fijeza; pero no es tampoco puro movimiento. Es movimiento y fijeza. (60)

Parece que se lleva a cabo un replanteamiento del existencialismo, a la luz del pensamiento de Bergson, cuando afirma que "...existir consiste en cambiar, cambiar en madurar, madurar en crearse indefinidamente así mismo..." (61); por lo expuesto, considero que lejos de que en Camus haya un anti-existencialismo, lo que hay es una nueva manera de entender el existencialismo. Dentro de esa original manera de hacer y de entender el existencialismo, se encuentra el señalar en otras formas de existencialismo una cierta fijeza; concretamente refiriéndose a Sartre, recuerda Camus que al final de una de las obras más importantes del antes mencionado, se llega a establecer que "...el hombre es una pasión inútil." (62). La contradicción que descubre Camus en la aserción anterior, consiste sencillamente en el no percatarse Sartre, de que lo estático es -- probable que no sea otra cosa que algo pasajero, un estadio, quizás un punto de partida para acceder a lo real de una manera más auténtica.

Parece haber, entonces, una definida actitud antisartriana en el pensamiento de Camus, que se manifestaría en lo señalado en el párrafo previo, y en el calificar al pensamiento de Sartre de historicista, con todas sus implicaciones. Parece afirmar también, en Le Mythe de Sisyphe, -- que todas las filosofías existencialistas acaban por desembocar en la -- mística de la evasión; los filósofos existencialistas divinizan lo que -- los aplasta y encuentran una razón para tener esperanza, en aquello precisamente que los deja desguarnecidos, al descubierto, habiendo partido del absurdo sobre los escombros de la razón, en un universo cerrado y limitado a lo humano (63). Camus llega hasta el extremo de llamar "suici-

dio filosófico" a la actitud existencial, en Le mythe de sisyphé. A pesar de todas las deficiencias que Camus cree encontrar en el existencialismo, tal corriente llega a tener éxito; ese éxito tal vez se explique, al menos en parte, porque se inscribe admirablemente en el flujo de la civilización moderna, porque responde a todas las condiciones que caracterizan a dicha civilización.

Pero no es sólo la apertura que le brinda la civilización moderna al existencialismo, lo que explicaría su éxito: es el factor consistente en la condición humana, así como la forma en que se ha llevado a cabo la inserción de dicha condición en la civilización moderna, o, si se quiere, la interacción entre ambas realidades, lo que explicaría la aceptación del existencialismo en ciertos momentos.

No obstante los ataques diversos que dirigió Camus contra Sartre, este último nunca dejó de reconocer la honestidad camusiana, que para Sartre llegó a representar el símbolo de una inquebrantable afirmación del hecho moral, lo que en ninguna forma podía quedar excluido del discurso filosófico.

Por último, en relación con este apartado, no puedo dejar de manifestar mi opinión consistente en que, aunque Camus parezca por momentos exhibir una actitud anti-existencialista, el pensamiento camusiano solo puede ser plenamente comprendido en el contexto del existencialismo; tal pensamiento no puede menos que ser caracterizado como existencialista, con base en las evidencias que apuntan en ese sentido, que se descubren al analizar la obra de Camus.

LA ACTITUD DE CAMUS HACIA EL MARXISMO.

Por lo que ha quedado planteado con anterioridad, es fácil entender que Camus era un pensador "individualista"; no aceptaba el encajonamiento en ninguna corriente, o que se le otorgara tal o cual etiqueta intelectual. Posiblemente se pudiera explicar esa actitud por factores presentes a lo largo de su desarrollo infantil, como se quiso dar a entender cuando se habla de ello en el primer capítulo. Ese alejamiento de

todo cartabón, de todo encasillamiento, acaba por manifestarse igualmente en sus relaciones con el marxismo. Inicialmente, según Paul Ginestier (64), hubo un "matrimonio" entre Camus y el marxismo, matrimonio que termina prontamente. ¿Que incidió en tales relaciones, para que terminaran en ruptura? Pues la simple oposición que puede darse entre un grupo de dogmáticos (65), y un evasor de los dogmas defendidos por aquellos, alguien cuyo pensamiento no acepta ningún tipo de límite; el surgimiento de ideas personales solamente puede ser visto con desconfianza por los dogmáticos. Camus osó enfrentarse tanto a marxistas como a existencialistas. El enfrentamiento con el marxismo, tuvo que ver tanto con el fondo como con la forma de dicha corriente. Si nos atenemos a lo meramente ideológico, el ataque tiene que ver con los fundamentos doctrinarios del marxismo, al que califica Camus, por lo menos, de mesianismo utópico sumamente cuestionable, como se ve en l'Homme révolté (66).

Por lo que se refiere a la dialéctica, lo mismo que en el caso del idealismo hegeliano, no tarda en asumir un carácter cuasi-religioso, en manifestarse como un cuerpo de ideas con aspecto místico; y ello más aún en la medida en que las profecías que creían encontrar los marxistas en el pensamiento de Marx, le daban al marxismo esa apariencia de institución religiosa, apariencia que se veía fortalecida por el hecho de que no había ninguna forma de poner en tela de juicio la ineluctabilidad del objetivo a alcanzar por el género humano (67).

Se da evidentemente, por lo tanto, un rechazo del mesianismo, al que se presenta como una vía falsa de liberación para la humanidad. Sin embargo, aunque resulta claro que no es posible estar de acuerdo con un cuerpo de ideas tan rígidamente estructurado, como es el caso del marxismo ortodoxo, al menos desde mi punto de vista, tampoco estoy enteramente de acuerdo con un rechazo en bloque del pensamiento marxista. Como lo haré notar en la parte correspondiente a conclusiones, me parece que es factible y necesario aprovechar la apertura que se ha dado actualmente en el marxismo, para incorporar a el elementos que vengán a enriquecerlo, en lo que vendría a ser una postura netamente crítica; en ello consiste precisamente la naturaleza de la propuesta que me permite plantear en el presente trabajo: tomar aquella parte del pensamiento de Ca-

mus, la que tiene que ver con el hombre y su papel en el mundo, e incorporarla al marxismo, de tal manera que éste se vea profundizado en su dimensión filosófica. El concebir al hombre como plenamente conciente, no tiene porque estar reñido con la concepción de una sociedad donde impere cabalmente la justicia; más bien parecería que no puede darse lo uno sin lo otro.

Camus afirma, entonces, que la dialéctica se ha visto deformada por el marxismo, convirtiéndola de un arte de razonar en un "...arte de afirmar y negar a tontas y a locas..." (68); el mesianismo, del que ya se habló, no solo se debe rechazar por ser improbable, sino porque en su nombre ha habido víctimas, cuando se ha dado el aplastamiento de movimientos rebeldes en contra de regímenes marxistas (69). Lo que pudiera, tal vez, decirse con respecto de las acusaciones previas, es que no tiene porqué, necesariamente, imputarse a una ideología los errores cometidos por algunos en su nombre, al tratar de, supuestamente, interpretar--la. Lo antes señalado, no implica, por supuesto, que se deba justificar fallas o deficiencias producto de la rigidez de la ideología en cués ción, como sería la aparición del burocratismo.

En lugar de inclinarse por Bakunin, el auténtico rebelde, ha habido--aquellos que han preferido seguir a Hegel, a través de la interpretación que de él hace Marx, señala Camus, y el valor intrínseco de los textos --marxistas no es lo que determina la influencia que ha llegado a tener el marxismo, sino que éste funciona de hecho como una religión, en la que --sucede que sus adeptos se dejan influir por factores en los que tiene --muy poco que ver la razón. En resumen, Camus caracteriza al marxismo como un pensamiento en el que se ha deificado la figura de Marx, lo que ha llevado al colapso al marxismo: a la doctrina de la Divina Providencia,--se la ha sustituido con la religión del progreso, y al igual que en las--religiones tradicionales, se persigue el control social. Al absoluto de--la divinidad se le sustituye con el absoluto de la razón; en el mesianismo en el que consiste el marxismo, se cree poder unificar al universo --por el sólo poder de la razón. En última instancia, de acuerdo con Ca---mus, al hablar del marxismo, hablamos de una ideología decimonónica, que se encuentra en una cierta situación de retraso con respecto de lo real.

Lo que se intenta llevar a la práctica, en el caso de la ideología marxista, no es más que una caricatura de la filosofía marxista (70). Camus denuncia que en aquellos lugares en los que se ha pretendido instaurar regímenes apegados al marxismo, lo que se ha logrado en efecto, es la instauración de estados policiacos e impregnados plenamente por el burocratismo.

El tipo de regímenes a los que dirige Camus sus ataques, han caído en el desprestigio, al ser merecedores de tales ataques. Sin embargo, me parece conveniente recordar las preguntas ya mencionadas al comentar Les Justes: ¿Se justifica el acudir a cualquier medio, el que sea, con tal de alcanzar la transformación de la sociedad? ¿Es plenamente justificable el pasar por encima de la moral burguesa, si de lo que se trata es de transformar a la sociedad? Y más importante aún, desde mi punto de vista: ¿Es factible pensar en un tipo de organización social inspirada por un marxismo abierto? Manifestaré mi manera de pensar al respecto en la parte correspondiente a conclusiones.

CAMUS Y EL CRISTIANISMO.

No han faltado autores, como Anne Durand, que han acusado a Camus de haber favorecido al cristianismo, aduciendo para ello, por ejemplo, la serie de conferencias dadas por dominicos, en relación con la obra de Camus (71). Pero más que una tendencia favorecedora al cristianismo, lo que podemos encontrar en el acercamiento de Camus al cristianismo, es la búsqueda de verdades rescatables o puntos en común con esa religión, en lo que resulta difícil decidir si puede ser conceptualizado como "humanismo atec"; dentro de esa búsqueda, podemos señalar el intento por recuperar lo que de más hermoso hay en el pensamiento de Plotino, como enlace entre el helenismo y el pensamiento cristiano (72). También se puede señalar, en ese acercamiento de Camus al cristianismo, el hecho de que Camus nota que Cristo sufrió la más extrema injusticia para que la re- vuelta "...no divida al mundo en dos partes, para que el dolor gane también al cielo y lo arranque a la maldición de los hombres." (73).

Al hablar de la aproximación de Camus al cristianismo, no se puede - dejar de destacar el abismo que separa a los profanos de los cristianos: en la Conférence sur l'avenir de la tragedie (74), Camus afirma que en - el universo cristiano no existe tensión entre el hombre y el principio - divino, lo que hay, es más bien ignorancia y dificultad para despojar al hombre de carne y hueso de sus pasiones, para abrazar la verdad espiri-- tual. Lo único que parecería acercarse a una verdadera tragedia en la -- historia del cristianismo, según Camus, es la que tuvo lugar en el Gólgo ta, en el instante en el que Cristo pronuncia: "Dios mío, por qué me has-- abandonado...". La duda existente en ese instante fugitivo, consagra la ambigüedad de una situación trágica. Lo que nos llevaría a establecer -- que para que se dé el hecho de que Dios se convierta en hombre, se re--- quiere que éste último caiga en desesperación. De acuerdo con la inter-- pretación camusiana del pensamiento cristiano, Cristo no vino a invitar-- a una eternidad cómoda en la que se rectifican todas las injusticias, y-- se corrigen todos los desequilibrios, sino que más bien Cristo ha desa-- fiado a todos los hombres de carácter: los invita a una rebeldía que --- substituye a la aceptación; en ese sentido todos somos hijos de Caín, co mo queda establecido en L'Homme révolté. Caín crece en el sufrimiento y-- adquiere fuerza; Caín rechaza el perdón divino (75).

Dentro del conjunto de actitudes que Camus rechaza de los cristia--- nos, o que así se presentan, se encuentra el oportunismo, que se mani--- fiesta en diversos personajes de sus obras: el director del asilo, en -- L'Etranger; el juez de instrucción en la misma obra, el cura que conduce a Mersault al suplicio, también en la misma obra; o algún otro cura, és-- te alemán, que se hace cómplice de los verdugos nazis; el padre que des-- vergonzadamente se refiere a la peste en sus sermones, como vía de eleva ción a Dios, el padre Paneloux, quien de una manera sutil trata de justifi car y explicar la muerte de los inocentes.

Si contrastamos, como lo hace Pierre-Henri Simon, en su Presence de-- Camus (76), la actitud de Camus con respecto de la existencia de Dios, - con la actitud de Sartre, igualmente en relación con la existencia de -- Dios, notaremos que en este último el ateísmo se expresa, en ciertos pa-- sajajes, en forma colérica y lírica, mientras que Camus expresa su ateísmo

de una manera grave. Un personaje sartriano puede gritar: "¡Dios no existe! ¡Alegría, lágrimas de alegría, aléluya! ¡Nada de cielo, nada de infierno, nada más que la tierra! ¡Adios a los monstruos, adios a los santos, adios al orgullo, no hay más que hombres!" (77); mientras que Rieux en La peste, se muestra frío y cortés:

Ya que el orden del mundo se encuentra regulado por la -- muerte, posiblemente valga más para Dios que no se crea en él, y que se luche con todas las fuerzas contra la muerte, sin levantar los ojos hacia el cielo donde él calla." (78)

Pero esa frialdad y cortesía, no tiene menos fuerza que los insul-- tos; parece que el pensamiento de Camus se encuentra sometido a dos fuer-- zas, según Pierre-Henri Simon en la obra citada, la rebeldía, por una -- parte (que no puede ser desligada del heroísmo), y por la otra "...el -- consentimiento y la mesura del sabio en una naturaleza en la que se propone a la felicidad, y en una sociedad capaz de sostener la justicia."-- (79).

CAMUS Y LOS MITOS.

¿Es legítimo o no lo es el buscar elementos para el análisis del hom-- bre, en los mitos creados por la humanidad? Desde ciertas posturas, se -- podrá restar o cancelar validez al intento cuestionado anteriormente. -- Cocteau ha respondido a los que pretenden disminuir el valor de los mi-- tos, de la siguiente manera: "La historia es lo verdadero que se vuelve-- falso a la larga (y de boca en boca) mientras que la leyenda es lo falso que, a la larga, se vuelve verdadero." (80).

Lo valioso de los mitos y las leyendas, reside en el hecho de que, -- aunque nacidos de la imaginación primitiva, permanecen vivos, en la medi-- da en que en ellos se objetivan, en dramas simbólicos, los problemas que se encuentran en el fondo de la condición humana; es decir, la porción -- de verdad que se encuentra en los mitos, es reflejo de los dramáticos -- conflictos que habitan en el corazón del hombre. La complejidad de lo -- real no puede ser aprehendida completamente por las abstracciones de la-- razón.

Hay algo que merece ser dicho en los mitos y las leyendas, y que se escaparía, que quedaría más allá de los límites de la razón, y que, cuando se pretende que quede expresado sólo por medio de la razón, conduce - posiblemente a soluciones falsas; lo anterior, por supuesto, no implica que no se haya llevado a cabo ningún progreso en filosofía, después del momento de la generación de los grandes mitos... lo que se puede afirmar, es que a partir del hecho firme, no erosionado del mito, es posible intentar llevar a cabo desarrollos que impliquen un progreso, distinto al acostumbrado. El filósofo que se apoya en un mito, no tiene por qué ser visto como retrógrado (81).

Sería largo analizar cada uno de los personajes míticos a los que prestó atención Camus; me restringiré a comentar algunos aspectos de Sísifo. Recordemos que Sísifo fue condenado por los Dioses, por haberlos - Sísifo desafiado; la causa del castigo es poco importante, en comparación con las consecuencias. El empujar la roca hacia la cúspide de la montaña no es otra cosa, por supuesto, que la simbolización de la existencia humana, condenada a terminar absurdamente. Sobre nosotros pesa la maldición de Adán, expulsado del paraíso. Sísifo es rebelde e impotente: cifra su grandeza en la conciencia de su ser miserable; los ecos pascalianos son evidentes (82). Para Camus, Sísifo es el símbolo del hombre moderno quien, arrojado sin justificación ni razón en el mundo, se ve obligado a repetir, hasta el término de los días, de los meses y de los años, un mismo cortejo de movimientos y de gestos sin utilidad (83).

Es en las páginas iniciales del Mythe de Sisyphe donde se plantean - las, a mi manera de ver, enormes cuestiones en torno al concepto del absurdo; nos encontramos, por ejemplo, con la afirmación consistente en - que sólo hay un problema filosófico serio, el del suicidio (84). Detenidamente se analizará lo concerniente al absurdo en el capítulo correspondiente.

El análisis que lleva a cabo Camus del pasado mitológico no significa, como lo afirma Simone de Beauvoir, "...escapar de la historia y de sus verdaderos problemas." (85), ya que se podrían señalar varios casos concretos, en los que se manifiesta la inmersión de Camus en problemas -

bien vivos y latentes; la intención de Camus consiste en extraer de ese pasado mitológico, elementos que servirían para entender al hombre.

En el pensamiento de Camus se manifiesta un claro rechazo de todo tipo de dogmatismo, del signo que sea; hay también el rechazo de cualquier tipo de inquisición, del signo que sea (lo que, por cierto, lo llevó a una especie de aislamiento).

Camus se pudo constituir en un juez profundamente honesto de este tiempo, porque estuvo profundamente inmerso en él, lo que implicó para Camus vivir en el seno del absurdo.

CAMUS Y DIOS.

Como ya se ha señalado, el pensamiento de Camus puede ser conceptualizado, en forma global, como un humanismo ateo; humanismo que, en alguna forma, es respuesta al humanismo cristiano, que para Camus implica la referencia a un Dios oculto (86); religión trágica, de un Dios que no se hace patente como una próxima presencia adorable, sino que se trata de un Dios alejado e incomprensible, al que no se puede tener acceso sino por una desviación de la razón, por un puro acto de fe. La religión que se funde en un Dios con esas características, tiene que ser una religión en la que se vea a la creatura como poseída por un sentimiento de nulidad, una creatura que ha caído irremediablemente; una religión en la que Dios aparece como poseyendo una omnipotencia ininteligible.

Se puede entender que Camus se oponga a semejante fe mutilante, prefiriendo adherirse a un humanismo "ateo", ateo en la medida en que Dios ha sido colocado en la lejanía de un mundo extraño (87). Se podría argumentar, como lo señala J. Onimus (88), que Camus no tuvo un conocimiento suficiente del cristianismo, lo que implicaría que no habría poseído los elementos necesarios para analizar profundamente lo concerniente a Dios, pero... ¿será ello así? Es decir, ¿se cancela la posibilidad de filosofar con respecto a Dios a partir de la simple condición humana? Si nos ubicamos dentro del marco de la ortodoxia cristiana, los postulados de la misma tendrán que llevarnos, inevitablemente, a la aceptación de ese

Dios caracterizado previamente.

Camus propone cancelar todo presupuesto en relación con la divinidad, y derivar de ese enfrentamiento-análisis la aceptación o el rechazo de la misma. No se descarta la posibilidad de que ciertas experiencias -negativas en relación con el cristianismo, tenidas en etapas relativamente tempranas de su desarrollo, hayan condicionado o prejuiciado la actitud general de Camus con respecto a esa religión, y de la divinidad: te nemos, por ejemplo, el acercamiento que tuvo Camus a los veintidós años-a San Agustín; ese acercamiento resultó aversivo para Camus:

Si es verdad que el hombre no es nada y que su destino se encuentra completamente en las manos de Dios, que las obras no bastan para asegurar al hombre su recompensa, si el Nemo bonus se encuentra fundado, ¿quien alcanzará entonces ese reino de -Dios? La distancia es tan grande del hombre a Dios que nadie - puede esperar cubrirla. El hombre no puede lograrlo y sólo le resta la desesperación. Pero entonces la encarnación aporta su solución. No pudiendo el hombre reunirse con Dios, Dios des--ciende hasta él. (89)

Distancia y desesperación son dos conceptos claves en el texto anterior: Dios se aleja y el absurdo crece y toma consistencia; llegamos al todo o nada del personaje Paneloux: o bien uno se instala en el absurdo, enfrentándolo vigorosamente, o bien hay que creer en el milagro, lo que implica la sumisión total y el silencio (90). El fondo kierkegaardiano - de la postura de Camus con respecto a Dios es evidente; es paradójico -- que el ateísmo y el humanismo combativo de Camus, se haya inspirado en - el austero cristiano que fue Kierkegaard. Al afirmar Camus que "...debe- mos escoger entre los milagros y el absurdo..." (91), se está evidencian- do la forma como Camus ha creído comprender a Pascal. Desde esa perspec- tiva, el creyente tendría que adherirse a las palabras de Tertuliano; -- credo quia absurdum; Camus, por supuesto, asumirá otra postura, una que- podría ser calificada de intelectualizada una que, desde el punto de vis- ta del creyente, podría implicar la ausencia total de amor en las rela- ciones entre Camus y lo divino, una postura que parece desenvolverse en- una atmósfera fría y donde sólo se manifiesta la lucidez: se trata de un Dios de filósofos, simplemente una idea.

Es indudable que el abordar a la divinidad de esa manera, puede ser-

severamente cuestionado por el creyente: Dios debe ser sentido, se debe sentir la ternura divina, hay que llegar a la empatía emocional con Jesús, o se llega a la identificación de lo irracional con lo piadoso, a la identificación de lo irracional con la fé. ¿Pero tiene el filósofo la obligación de desenvolverse en el plano en el que se desenvuelve el creyente, o es el filósofo creyente? ¿Es posible analizar la creencia en la divinidad, al margen de los parámetros o de los supuestos existentes en el interior del cristianismo? La opinión del que escribe esto, es que sí, indudablemente.

Regresando a la forma en que Camus interpreta al cristianismo a través de Pascal y de Kierkegaard, habrá quienes, como J. Onimus, afirme -- que la forma de interpretar al cristianismo por esos dos filósofos mencionados por último, no llevó más que a debilitarlo, suspendiéndolo en el vacío: en el caso de Kierkegaard, nos encontramos con un cristianismo que tiene como fuente la angustia, no la esperanza, y que además es intransigente (92); otro autor, Lubac, piensa que hay síntomas de degeneración ocultos en la religiosidad kierkegaardiana (93), religiosidad fanática, que a aquel que la siga puede llevar a una actitud de rechazo a la vida racional, a la cultura, antihumanismo del que el cristianismo no obtendría ningún beneficio; muy por el contrario, el cristianismo se desnaturaliza, al contacto de un irracionalismo desesperado, al no ser posible hacer surgir de la desesperación, la esperanza eterna; el pretenderlo, no sería más que una actitud precariamente romántica; la religión consiste, entonces, en un salto que rechaza al absurdo, para creer en Dios (94). ¿Que actitud asume Camus ante ello? El afirma que desde la posición del absurdo la razón es vana, y no hay nada más allá de ella, --- mientras que desde un punto de vista como el de Chestov, por ejemplo, la razón también es vana, pero hay algo más allá de ella (95). El Dios Kierkegardiano es un Dios que se sostiene por la negación de la razón humana. ¿Es posible pensar, entonces, que la fé resplandece en los extremos del horror, como en los casos de Abraham y de Kierkegaard mismo?

EL HUMANISMO DE CAMUS.

En la base del humanismo de Camus, se encuentra el gusto y el respe-

to por el otro, por su originalidad, su autonomía y sus opiniones; el de Camus es un humanismo vivo, que resiste al monstruo de la Historia (así, con mayúscula); para alcanzar ese humanismo, ha tenido que ir más allá -- del cristianismo hasta una sabiduría pre-cristiana, concretamente a la -- sabiduría griega. El cristianismo y la Historia arrojan al hombre fuera-- de sí mismo. La sabiduría griega no contempla ningún concepto de salva-- ción; reduce al hombre a él mismo, lo ubica dentro de sus propios lími-- tes; lo que encontramos en Camus, es una especie de ignorancia docta, -- que no niega nada y que propicia la reflexión. Pareciera que detrás del-- aparente escepticismo de Camus se encuentra el afán de preservar las i-- deas de justicia, de libertad y de verdad (96). Camus pretende permane-- cer fiel al "viejo humanismo", rechazando al nuevo (que parece represen-- tar Sartre), y que al decir de Simone de Beauvoir, es "...más realista, -- más pesimista, que hace un gran lugar a la violencia y casi ninguno a -- las ideas de justicia, de libertad, de verdad." (97). En la medida en -- que tal humanismo destruye al hombre, Camus lo abomina.

El concepto de diálogo nos remite al concepto de pluralismo, en el -- pensamiento de Camus; el diálógo implica libertad, y en una sociedad plu-- ral debería ser el valor fundamental: una verdad que se impone deja de -- serlo para convertirse en una humillación. El rechazo del marxismo y del cristianismo sería, entonces, el rechazo de cualquier forma de totalita-- rismo (98), de cualquier conjunto de valores considerados "superiores", -- que obstruyan al hombre y que no sean otra cosa, a fin de cuentas, que -- la manifestación de una imposición ideológica.

El concepto de diálogo supone un respeto por los límites. Mientras -- que desde un punto de vista revolucionario se postula que no hay lími-- tes, lo que lleva a afirmar que todo está permitido dentro de la revolu-- ción, que la revolución tiene todos los derechos, desde el punto de vis-- ta de Camus, se establece que la medida es el punto de equilibrio entre-- el desorden extremo y el orden atroz (99). Aún se podría decir que el -- concepto de diálogo en el pensamiento de Camus hace referencia al gusto-- y a la ternura, lo que parece contrario a la dureza que ha parecido ca-- racterizar a los militantes y a los doctrinarios que han hecho la histo-- ria.

Dentro de los límites de su humanismo ateo, Camus parece dar cabida a conductas como la caridad. ¿Sería quizás posible afirmar que el pensamiento de Camus constituye un cristianismo desmitificado?

CAPITULO IV

EL CONCEPTO DEL ABSURDO.

La noción del absurdo es esencial en el pensamiento de Camus, aunque en su etapa creativa final, tal noción haya ido cediendo lugar a la de - revuelta.

El hablar del absurdo en Camus remite, necesariamente, a Le Mythe de Sisyphe. La afirmación que inicialmente en ese texto, desde mi punto de vista, marca un hito en la historia de la filosofía: "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." (1). Todo lo demás no es más que un juego. Nadie muere o se hace matar meramente por ideas, sino, en todo caso, por aquellas ideas que parecen dar una razón para vivir. Por lo tanto, la -- pregunta más importante es la que tiene que ver con el sentido de la vida.

¿Qué es el absurdo en Camus? Podemos responder, tentativamente, de - la siguiente manera: es el estado de contradicción entre el hombre y el mundo (2); la separación entre hombre y mundo, dá como consecuencia algo así como un "pecado", pero sin Dios. Para vivir se requiere soñar, y el - sentimiento que priva a la vida de ese sueño es, precisamente, el senti - miento del absurdo (3).

A un mundo inexplicable corresponde el sentimiento del absurdo. Un - mundo inexplicable, es un lugar en el que no es posible tener ilusiones - y en el que el hombre "...se siente extraño..." (4). Podemos hablar, pro - piamente, de un divorcio entre el actor y la escenografía que le rodea, - en términos teatrales, siendo ese divorcio lo que provoca el sentimiento del absurdo. Si es la adhesión a lo que se cree verdadero lo que guía la acción de los hombres honestos, parecería, entonces, que lo más adecuado sería abandonar este mundo, escenario incomprensible (5). Ahora bien, lo absurdo que parece manifestarse en el mundo y en la vida pudiera, sugie-

re Camus, ser eludido mediante el suicidio y mediante la esperanza; en relación con ésta última, Camus la considera como la "elisión" mortal, tratándose del engaño consistente en creer que hay otra vida "...que hay que merecer..." (6), trampa en la que caen aquellos que no viven para esta vida, sino "...para alguna gran idea que la supera, la sublima, le da un sentido y la traiciona." (7).

Es conveniente establecer una distinción entre el sentimiento del absurdo y la noción del absurdo. Inicialmente se percibe, a través de la sensibilidad, una enfermedad en el mundo, lo que da lugar, precisamente, al sentimiento del absurdo; cuando la razón se aplica al análisis y a la profundización de tal sentimiento, surge el concepto correspondiente a tal sentimiento. El hombre capta lo absurdo del mundo primeramente a través de la sensibilidad; el hombre puede despertar a la condición absurda del mundo en cualquier momento: "El sentimiento del absurdo a la vuelta de no importa qué calle puede golpear en la cara de no importa que hombre..." (8).

El hombre se ve adormecido por una serie de hábitos cotidianos, adormecimiento que lo aleja del descubrimiento del absurdo; pero cualquier día cualquier circunstancia, por banal que parezca, viene a sacarlo del sopor en que lo mantenían los hechos habituales. Una nueva visión del mundo, puede ser el resultado del hecho o situación en apariencia trivial, pero cuyas consecuencias pueden ser inmensas por lo que se refiere a captar, a valorar, a entender el mundo; basta con citar el célebre texto, Le Mythe de Sisyphe:

...sucede que los decorados se desploman. Levantarse, transporte, cuatro horas de trabajo, comida, sueño y lunes, martes, miércoles, jueves, viernes y sábado al mismo ritmo. Esta ruta sigue la mayor parte del tiempo. Un día solamente, el 'por qué' se eleva y todo recomienza en esta lasitud teñida de asombro. 'Comienza', esto es importante." (9)

Al final de una vida llevada maquinalmente, se puede encontrar o bien el retorno inconciente a la cadena de actos mecánicamente realizados, o bien el despertar definitivo a la realidad del absurdo; de cualquier modo, la conciencia resulta transformada.

Una vez que la conciencia ha sido despertada, se ve invadida por el sentimiento del absurdo, a la manera de una enfermedad, enfermedad en la que habría mucho de irracional, pero no en el sentido de que fuera opuesta a la razón, sino en el sentido de que en esta primera fase escapa a la razón; también irracional en el sentido de que el espíritu se ve colgado de una manera confusa ante lo inexplicable del mundo. El mundo se grega irracionalidad, que no puede más que provocar el sentimiento del absurdo al que se ha hecho referencia.

El mundo se presenta al hombre, una vez que éste ha sido invadido -- por el sentimiento del absurdo, como destilando inhumanidad, tras su belleza aparente (10); se pierde la ilusión, se aleja el paraíso en que originalmente creíamos que consistía el mundo, que se convierte en algo espeso, algo extraño, regresando a un primitivismo hostil, ajeno al hombre: "El mundo se nos escapa porque vuelve a ser él mismo. Esas apariencias disfrazadas por la costumbre vuelven a ser lo que son..." (11). En esta primera aproximación, el hombre se ve envuelto en un clima, en una atmósfera del absurdo. ¿En qué consiste ese sentimiento que caracteriza el salir del sueño en el que se encuentra inmerso habitualmente el hombre? Consiste en la impresión de ser un extraño en un mundo donde nada es claro, ni explicado (12):

Un mundo que se puede explicar incluso con malas razones es un mundo familiar. Pero al contrario, en un universo repentinamente privado de ilusiones y de luces, el hombre se siente un extranjero. Este exilio es un exilio sin recursos, porque el hombre se encuentra privado de los recuerdos de una patria perdida o de la esperanza de una tierra prometida." (13)

En eso consiste el sentimiento de extranjería, sentimiento que invade al hombre conciente; y de nuevo se afirma lo ya planteado: el sentimiento del absurdo es el resultado del divorcio entre el hombre y su vida --vida habitual--, entre el actor y la decoración que le rodea.

El descubrimiento del absurdo es resultado de la lucidez que puede alcanzar el hombre, tanto al nivel de la sensibilidad, como al nivel de la inteligencia; es la lucidez lo que permite descubrir las realidades que dan lugar al sentimiento del absurdo. A nivel de la sensibilidad, se descubre la contradicción absurda consistente en que a la "insaciable ne

cesidad de durar", como la llama Camus en L'et  (14), se ve confrontada con este mundo mortal y limitado (15); es el tiempo, entonces, la primera de las realidades que tienen que ver con el sentimiento del absurdo.-- En L'et , queda establecido el principio de que "...todo lo que es perecedero desea durar..." (16), pero es solamente en el hombre que se manifiesta de una manera devoradora el deseo de durar (17), llegando, además, a cobrar conciencia de ello; los hombres se encuentran adheridos al tiempo, en un mundo en el que todo lo que se encuentra, acabar  por no encontrarse, en el que nada dura, en el que todo tiene un fin; el hombre se reconoce perteneciendo al tiempo y siendo juguete de él; tal reconocimiento implica una cuota de horror: el tiempo es el peor enemigo del hombre; ese horror produce la rebeldía de la carne, y esa rebeldía es precisamente el sentimiento del absurdo (18).

Por otra parte, en las consideraciones de Camus con respecto del tiempo, es notable la influencia del pensamiento griego: el tiempo es repetición. En relación con el tiempo, el absurdo es, entonces, el resultado de la oposición entre lo que dura y lo que no dura.

Ya se mencion  la hostilidad de la naturaleza, que también conduce al descubrimiento del absurdo: "...entrever hasta qué punto una piedra -- es extra a, nos es irreductible, con qué intensidad la naturaleza, un paisaje puede negarnos... este espesor y este carácter extraño del mundo, es el absurdo." (19); es decir, que no obstante que Camus proclama de diferentes maneras el ejercicio de una especie de sacerdocio de la naturaleza, al mismo tiempo la descubre ambivalente, en el sentido de que es a la vez amiga y hostil; en su fase de hostilidad, participa del absurdo: "...en ciertas horas, el mundo no es más que un paisaje desconocido donde mi corazón no encuentra calma. Extraño, saber lo que ello quiere -- decir." (20).

El absurdo se revela también en el carácter mecánico de los actos y de los gestos humanos; la estupidez de lo que rodea al hombre se hace patente en las pantomimas que acompañan los actos cotidianos. Surge una enfermedad, que Sartre denomina la náusea, consecuencia de la inhumanidad misma del hombre, consecuencia del caer en la cuenta de lo que somos...

precisamente lo absurdo; la perversidad voluntaria que se manifiesta en los crímenes, en las guerras y en todo tipo de violencia, hace que aumente esa inhumanidad que provoca el absurdo (21).

Todos los hombres secretamos el absurdo. Todo hombre es un extranjero, extranjero que viene, en ciertos segundos, "...a nuestro encuentro - en un cristal, el hermano familiar y por tanto inquietante, que reencontramos en nuestras propias fotografías, es también el absurdo." (22).

El hecho de que el hombre se encuentre condenado a muerte, también - resulta una evidencia del absurdo. La vida misma apunta hacia la muerte; todo esfuerzo y toda moral parecen diluirse, perder sentido, ante lo ineludible de la muerte: "...las malditas matemáticas que ordenan nuestra - condición." (23).

El descubrirse como un extranjero entre sus semejantes y como un condenado a muerte, son evidencias de la condición absurda de la existencia humana.

Pero también a través de la inteligencia se puede descubrir el absurdo (24); más aún que a través de la sensibilidad, por la inteligencia se puede descubrir "...la no inteligibilidad del mundo." (25).

Por lo que se refiere a la relación entre la inteligencia y la verdad, ahí encontramos un manifiesto punto de concordancia entre el pensamiento de Camus y las diversas corrientes existencialistas: la inteligencia es extranjera a la verdad; "...hay verdades, pero no verdad." Aunque exista la pretensión, a priori, por comprender todo a partir de la inteligencia, en realidad solamente puede el hombre aprehender unas cuantas verdades fugitivas. El absurdo, considerado desde el punto de vista de la inteligencia, puede ser considerado como "...la razón lúcida que constata sus límites." (26); la pretensión de la inteligencia la coloca en una situación contradictoria (27), es decir, se niega y se afirma simultáneamente.

Ante la referida situación contradictoria, Camus manifiesta en sus Carnets: "...miseria y grandeza de este mundo: no ofrece verdades sino a mores. El absurdo reina y el amor salva." (28).

A través de la inteligencia, el hombre descubre igualmente su ajenidad con respecto de la unidad. El hombre desea sentirse inserto en un universo familiar, en un universo que le resulte claro: "...esta nostalgia de unidad, este apetito de absoluto ilustra el movimiento esencial del drama humano." (29). Ese deseo de unidad da lugar a un drama, que es resultado de la desproporción que llega a darse entre sus expectativas teóricas y sus realizaciones prácticas. Cuando la razón se lanza a tratar de capturar al mundo en su totalidad, "...este mundo se raja y se desploma." (30); no es posible reconstruir al mundo por medio del pensamiento, lo que traería paz y sosiego a nuestro corazón (31).

El hombre, históricamente, ha buscado el sentido de la realidad, de sí mismo y de la historia; los grandes sistemas metafísicos, así como todas las religiones han respondido a ese deseo o necesidad. Pero tales construcciones -sistemas filosóficos y religiones- no resisten al talar de la crítica: el universo acaba por mostrarse finalmente como falto de sentido. Si dijéramos que el absurdo es falta de racionalidad, entonces el mundo resultaría absurdo; pero el carácter de absurdo solamente es consecuencia de la presencia del hombre en el mundo; en Le Mythe de Sisyphé, se afirma que el absurdo surge de la confrontación entre "...la llamada de auxilio del hombre y el irracional silencio del mundo. Lo irracional, la nostalgia humana y el absurdo que resulta de su confrontación, he aquí los tres personajes del drama." (32).

El universo simplemente es; en él se manifiesta una neutralidad; esa misma neutralidad del universo, esa misma "indiferencia", la que puede dar lugar al sentimiento del absurdo, neutralidad e indiferencia con respecto de los valores e ideales del hombre (33). Esa neutralidad natural, así como el percibir que al final del trayecto humano se encuentra la nada, como el constatar el sinsentido implícito en las conductas habituales, lo que puede dar lugar al sentimiento del absurdo.

Por supuesto que, antes que aceptar la falta de sentido del cosmos, ha habido filósofos que, al haberse percatado del absurdo, han preferido darle la espalda, asumiendo una actitud escapista; un ejemplo de tal tipo de filósofo escapista lo encontramos en Jaspers, quien "...salta de -

la sobrasante 'tabla de naufrago' de la ansiedad humana al Trascenden---te..." (34); otro ejemplo lo constituye Leo Chestov, quien "...dá un salto parecido hacia un Dios que está más allá de la razón." (35).

Tras la captación del absurdo a través de la sensibilidad y de la inteligencia, tras enfrentar al universo sin sentido y a la existencia sin sentido, tras enfrentar al absurdo, la única opción que puede que dar es la del suicidio: "...ver disipado el sentido de la vida, ver que nuestra razón de existir desaparece, es insoportable. No se puede vivir si la vida no tiene sentido." (36); pero de lo antes establecido no se debe inferir que Camus lleve a cabo la recomendación del suicidio; aceptar el suicidio solamente significa doblegarse ante el absurdo.

La respuesta más bien estaría en vivir con la conciencia de la existencia del absurdo, y de la manera más intensa posible. Resulta en extremo interesante lo referente a las consecuencias morales que se desprenden de las aseveraciones establecidas con anterioridad: el hombre que se rebela ante el absurdo, solo tiene el compromiso de vivir intensamente; no hay ningún esquema o normatividad absolutas, que deban de ser obedecidas por el hombre. Como en la novela de Dostolevsky, Crimen y castigo, - "...todo está permitido..."; aunque de esa permisividad no se deba de inferir el que se recomiende, por ejemplo, el crimen; por el contrario, -- "...si todas las experiencias son indiferentes, la del deber es tan legítima como cualquier otra. se puede ser virtuoso por capricho." (37)(el - subrayado es mío). En un mundo neutral desde un punto de vista moral, es tan válido asumir una conducta considerada como socialmente adecuada, como no hacerlo. El vivir aceptando el sinsentido del absurdo del cosmos, - puede manifestarse en diferentes formas: el seductor constante, el Don - Juan; el luchador social, el artista creador, hasta el personaje de La - Peste, que deviene en santa ateo.

En cada una de las variantes mencionadas por último, en el párrafo anterior, se reconoce que ninguna experiencia humana tiene, en última instancia, sentido; pero del descubrimiento de esa falta de significación de los diversos actos realizados por el hombre, no se tiene que inferir que no haya nada que hacer en absoluto. Aunque el hombre absurdo niega la trascendencia divina, de ello no se sigue que no pueda sacrifi-

carse por sus semejantes.

El hombre que actúe tratando de favorecer a sus semejantes, sin esperar nada en cambio, estará dando muestras de grandeza (38), en la medida en que, no obstante reconocer lo insignificante de sus acciones, es capaz de amar y sacrificarse; se plantea, entonces, la posibilidad de alcanzar la santidad, sin engañarse con la creencia en ninguna divinidad.

En el pensamiento de Camus se da, desde mi punto de vista, un reconocimiento del nihilismo, y una superación del mismo, en forma inmediata.

Se llega a establecer, entonces, que el sentimiento del absurdo provocado por la contemplación del mundo, sirve de fundamento al concepto del absurdo (39). Son tres los términos que se encuentran presentes en el absurdo, "...los tres personajes del drama...", "...la singular trinidad..." (40); esos personajes son: el hombre, el mundo y la confrontación entre ambos. El hombre se ve engrandecido, al menos en parte, merced a su inteligencia buscadora de comprensión y de claridad; el mundo se presenta como cerrado e irracional (41); en el mundo reinan la contradicción y la angustia, todo parece confabularse para hacer infeliz al hombre. La confrontación entre los polos mencionados produce un "desgarramiento", "divorcio", "fractura" (42). El hombre se desgarrará entre su llamado "...hacia la unidad y la visión clara que puede tener de los muros que lo encierran..." (43).

El absurdo es el resultado de la presencia común del mundo y del espíritu humano, es el resultado del enfrentamiento del mundo percibido como irracional y el deseo de claridad, que radica en lo más profundo del hombre (44).

El absurdo puede quedar ejemplificado de diversas formas; Camus presenta varios ejemplos en Le Mythe... (45): se dicen absurdas la acusación monstruosa a un inocente, el ataque con arma blanca a un rido de ametralladoras, un veredicto que no corresponde a un determinado delito. En todos los casos, el absurdo nace de una comparación, no del simple examen de un hecho o de una situación (46); surge de la comparación entre un estado de hecho y una realidad, "...entre una acción y el mundo que la supera." (47). "El absurdo es esencialmente un divorcio..." (48).

El absurdo consiste, entonces, en la relación de inadecuación metafísica entre el hombre y el mundo; ya ha quedado establecido que hay una - desproporción entre el hombre y el universo; esa desproporción o inadecuación es metafísica en el sentido de que es consecuencia del ser mismo de los polos o elementos confrontados: el hombre y el mundo; esa relación no es simplemente resultado de una proyección que el hombre lleve a cabo sobre la realidad, lo que le conferiría un carácter de ideal o meramente lógica a dicha relación.

En la obra de Camus, podemos encontrar diversas utilizaciones de la palabra 'absurdo'; se habla en dicha obra, del "hombre absurdo", de "personajes absurdos", de una "lógica absurda", de "tentativas absurdas", de "espíritu absurdo", de una "vida absurda", etc. (49). En todos esos casos, nos encontramos con la utilización del concepto en cuestión simplemente para ilustrar aquello de lo que se habla. En otro tipo de expresiones, que también se encuentran en la obra de Camus, nos encontramos con la designación manifiesta de una contradicción, como por ejemplo: "...la justicia y su funcionamiento absurdo..." (50), "...lo absurdo de nuestra sociedad internacional..." (51), "...el absurdo consentimiento de la pobreza..." (52), "...el absurdo advenimiento de la guerra." (53). Pero según Melancon, el común denominador de todas las diversas utilizaciones - de la palabra absurdo, consiste en lo siguiente (54): absurdo es lo que resulta desproporcionado o contrario a la razón y a sus exigencias, o bien, aquello que resulta incomprensible, que se percibe o se conceptualiza como irracional. Al definir el concepto del absurdo, se procedería analógicamente, es decir, nos referimos a lo que sucede cuando un concepto se aplica a realidades en parte semejantes y en parte diversas, pero que siempre hacen referencia a un primer analogado. ¿Cual sería ese primer analogado en el caso del pensamiento de Camus? En ese caso, el primer analogado sería la desproporción irracional existente entre el hombre y el mundo.

Por otra parte, el concepto del absurdo puede ser abordado objetivamente o subjetivamente (55), de una manera absoluta o de una manera relativa, como lo hace notar adecuadamente Sartre (56).

Queda, entonces, establecida como una de las propiedades del absurdo, el que el mismo no existe más que en la medida en que se encuentran presentes tres términos, a saber, el hombre, el mundo y la confrontación entre ambos. Aquellos existencialistas que ubican a Dios como meta, o como una especie de "tabla de salvación", por así decirlo, del devenir existencial, acaban con el absurdo al destruir al hombre y al mundo, los que, precisamente, encontrarían su sentido en Dios. La fidelidad al absurdo exige la conservación de los tres términos mencionados (57); los términos que componen al absurdo no pueden separarse, "...destruir uno de sus términos es destruirla enteramente" (la "singular trinidad", de la que Camus habla) (58). No puede haber absurdo fuera del espíritu humano, ni fuera de este mundo, al terminar con la muerte (59).

Por otra parte, el absurdo no puede desligarse del pensamiento que ha llegado a ser conciente de sí mismo, lo que hace referencia a una conciencia de índole subjetiva. Una vez que somos concientes del absurdo, del modo que sea, ya no podemos desprendernos de esa conciencia, en lo que se presenta, a primera vista, como una condena moral: "...un hombre es siempre víctima de sus verdades." (60); "...el hombre que se ha vuelto conciente del absurdo, está ligado a él para siempre." (61). Hablando quizá un poco sartreanamente, el que quisiera desprenderse de tal conciencia, estaría simplemente obrando de mala fe.

La razón juega un papel primordial en la captación del absurdo: es gracias precisamente a la razón, que el absurdo como hecho de conciencia llega a existir. Es a través de la razón, como el hombre que llega a ser conciente del absurdo trasciende la cotidianidad; el hombre común duerme en la cotidianidad, por medio de la razón se despierta de ese sueño, dándose la conciencia del absurdo; es por medio de la razón que el hombre llega a percatarse del divorcio existente entre él y el mundo; es por la posesión y el ejercicio de la razón, que el hombre demanda una explicación de la realidad, pero a esa demanda sólo se dá como respuesta un cúmulo de contradicciones e irracionalidades (62).

El absurdo también puede ser entendido como una pasión, de entre las más desgarradoras que hay, sino es que la más desgarradora de todas, y -

es una pasión de la que no puede separarse aquel que ha llegado a cobrar conciencia del absurdo, según Camus (63). Surge, entonces, un problema:-- ¿Cómo librarse de ese desgarramiento? Aparecen varias soluciones: o se e vita por el suicidio físico o filosófico, o se enfrenta ese desgarramiento con toda lucidez. Se presenta, entonces, la necesidad de analizar con cierto cuidado esas diversas soluciones.

Después de haber cobrado conciencia del absurdo, el mismo se puede -- rechazar mediante el suicidio, o se puede afrontar manteniéndose en una-- situación o en una vida absurda, pero con toda lucidez. La solución que-- propone Camus consiste, precisamente, en la última de las opciones pre-- viamente mencionadas; lo que a Camus le interesa son las consecuencias -- del absurdo: "¿Qué se debe concluir? ¿A dónde hay que dirigirse para no e ludir nada? ¿Deberá uno morir voluntariamente, o esperar a pesar de to-- do?" (64). La opción elegida por Camus consiste en "...aceptar el absur do de todo lo que nos rodea..." (65), como una experiencia necesaria, -- que no tiene porqué convertirse en un callejón sin salida.

Ya se ha señalado el papel central que tiene el problema del suici-- dio dentro del pensamiento de Camus: el responder a la cuestión al res-- pecto de si la vida vale o no vale la pena de ser vivida, es para él, el problema fundamental de la filosofía. En lo que constituye un análisis -- del suicidio como solución al absurdo, hay que señalar, en primer lugar, que en Camus hay un rechazo tajante del suicidio físico, por razones que se verán posteriormente; pero el suicidio en el que está pensando Camus, no es aquel que es producto de alguna adversidad, fundamentalmente, sino que es un suicidio de orden filosófico; Le Mythe de Sisyphe precisamente está consagrado a esclarecer las relaciones entre el absurdo y el suici-- dio (66).

El hombre que se apega a la razón, que desea realmente llevar la co-- herencia hasta sus últimas consecuencias, tiene que llegar a ser concien-- te del sinsentido de la existencia. ¿Tiene que morir, el así despertado-- de las ensoñaciones de la cotidianidad? ¿Es el suicidio la única forma -- de escapar a los desgarramientos que implica existir en un universo -- en última instancia inexplicable?

Posiblemente, incluso desde la óptica de Camus, hasta las distintas adicciones patológicas -con todo lo discutible que pueda ser el concepto de "patológico"- que lleguen a experimentar distintos individuos, en las más diversas sociedades, puedan ser entendidas como formas de suicidio -físico, llevado a cabo lentamente.

En la medida en que todos los hombres, en algún momento de su vida, -han soñado con suicidarse, hay una conexión directa entre el sentimiento del absurdo y el deseo de la nada (67).

Por lo que se refiere a las causas del suicidio, ellas pueden ser mediatas o inmediatas. Camus afirma que alguien que se suicida, no lo hace por haber atravesado previamente por alguna situación irresoluble. Se trata de toda una trayectoria de larga duración, la que se encuentra antes del momento del suicidio; en esa trayectoria, lo que tiene más peso es generalmente de orden afectivo: "Se suicida raramente (la hipótesis, -sin embargo, no es excluida) por reflexión. Lo que dispara la crisis es casi siempre incontrolable." (68), y basta un detalle insignificante para que el suicidio tenga lugar.

Si hablamos de causas lejanas del suicidio, hay una que es la fundamental: el enfrentarse lúcidamente a la existencia y al mundo: "Todo comienza por la conciencia y nada vale más que por ella." (69); en ese contexto, el pensamiento se constituye como aquello que debilita los fundamentos del ser humano: "Comenzar a pensar, es comenzar a ser minado. La sociedad no tiene gran cosa que ver en estos inicios. El gusano se encuentra en el corazón del hombre. Es ahí que se debe de buscar..." (70). Visto de esa manera, el pensar se convierte en un juego mortal (71).

El poner en duda la existencia de Dios, llegando a concluir en su inexistencia, también puede constituirse en una causa del suicidio, en lo que sería una forma de suicidio lógico. Tenemos en la novela de Dostoievsky, el caso de Kirilov, que es mencionado por Camus. Persuadido de que la existencia es una perfecta absurdidad, para quien no cree en la inmortalidad, condena a la naturaleza a ser aniquilada con él (72). Como lo establece Melancon (73), Kirilov se mata porque, en el plan metafísico -en el que Dios es el pilar fundamental, él se siente vejado: "Siente que

Dios es necesario y que está bien que exista. Pero él sabe que no existe y que no puede existir. '¿Cómo no comprendes tú, exclama, que esa es una razón suficiente para matarse?' (74). En L'Homme révolté, Camus retoma esa manera de argumentar, siendo el suicidio una forma de negarse el hombre a sí mismo: "...Dios engaña, todo el mundo con él, y yo mismo, por lo tanto yo muero." (75).

El problema del suicidio no puede plantearse en términos simples. Sería hermoso que así fuera (76); la mayoría de los seres humanos se interroga siempre al respecto, sin llegar a ninguna conclusión. Hay quienes, como Schopenhauer, resultan contradictorios al hacer el elogio del suicidio frente a una mesa bien provista; pero tal contradicción sólo resulta tal, si la contemplamos desde un punto de vista lógico; pero la realidad humana es más compleja que eso:

En el apego de un hombre a su vida, hay algo más fuerte — que todas las miserias del mundo. El juicio del cuerpo vale bien el del espíritu, y el cuerpo retrocede ante la aniquilación. Adquirimos el hábito de vivir antes de adquirir el de — pensar. (77).

Independientemente de cuál pudiera ser el motivo que llevara a la decisión de suicidarse, Camus lo rechaza como solución al absurdo. Camus — califica al suicidio de "huida", en L'Homme révolté (78), y también en — forma negativa, en otras obras; en efecto, a través de el personaje Kirilov, Camus afirma que el hombre que elige el camino del suicidio está, — por ese sólo hecho dando muestras de su libertad, pero se trata de una — libertad "...que no es la buena." (79). La correcta elección, como ya se señaló, consiste en mantenerse en vida para afrontar el absurdo.

Por supuesto que hay razones en el pensamiento de Camus para rechazar el suicidio: queda asentado que, desde un punto de vista ateo, aun— que el hombre puede quitarse la vida, no debe hacerlo, en la medida que— es tan válido vivir como no vivir, y que además el hombre se ve engrande— cido al enfrentarse al absurdo.

El absurdo aplasta al hombre; el mantenerse con vida, implica el man— tenimiento de ese absurdo; aquel que soporta al absurdo concientemente, — es más grande que los otros, lo que posiblemente nos llevará a la discu—

sión del concepto de "heroicidad pagana". ¿Es un héroe pagano el que enfrenta al absurdo conscientemente?

El suicidio trae como consecuencia la desaparición del absurdo (80), al desaparecer la conciencia, uno de los tres términos del absurdo. Hay un texto de Camus, en L'Homme révolté, en el que se plantea brillantemente la postura camusiana respecto del suicidio:

La conclusión última del razonamiento absurdo es, en efecto, el rechazo del suicidio y el mantenimiento de esta confrontación desesperada entre la interrogación humana y el silencio del mundo. El suicidio significaría el fin de esta confrontación, y el razonamiento absurdo considera que no podría suscribirse a él más que negando sus propias premisas." (81)

El suicidio acaba, entonces, con el absurdo, al hundirlo en la muerte. Por el contrario, el vivir implica el rebelarse contra el absurdo, — siendo precisamente esa rebelión lo que le confiere valor a la vida; pero Camus habla de una vida llevada, por así decirlo, lúcidamente. La mejor forma de luchar contra la existencia absurda, no es, por lo tanto, — el suicidio, sino la existencia lúcida: "...por el sólo juego de la conciencia, yo transformo en regla de vida lo que era invitación a la muerte, y yo rechazo el suicidio." (82).

Hay otra razón, también muy poderosa, que hace que Camus rechace al suicidio: la vida misma (83). Entre aquello que caracterizaba la forma de vivir de Camus, se encontraba precisamente el amor a la vida y la pasión por vivir. Es entonces necesario que en su pensamiento se manifieste una oposición al suicidio; a la vida se le ve como algo valioso en sí mismo (84). Será ese valor en que consiste la vida, que se manifiesta, — por lo demás, como se ha hecho notar en otras partes de este trabajo, en diversas obras suyas, aquello en lo que se apoyará Camus para rechazar — el asesinato: "Para obedecer a este valor absoluto, quien rechaza el suicidio, rechaza igualmente el asesinato." (85). Abundando sobre el mismo punto:

...suicidio y homicidio son aquí dos caras de un mismo orden, el de una inteligencia desafortunada que prefiere al sufrimiento de una condición limitada, la negra exaltación donde tierra y cielo se aniquilan. De la misma manera, si uno rechaza las razones del suicidio, no es posible aceptar las del ase

sinato. No se es nihilista a medias. El razonamiento absurdo - no puede a la vez preservar la vida de aquel que habla y aceptar el sacrificio de los otros." (86)

Hay aún otra razón por la que Camus se opone al suicidio, que aunque no se manifiesta explícitamente en su obra, se infiere de la lectura de la misma: tiene que ver con el valor que se requiere para enfrentar la vida, con toda su carga de adversidades; dicha valentía para enfrentar la vida tendría que ver, o formaría parte, de lo que vendría a ser la "ética de la rebelión", moral, más bien, que tendría que ver con el conjunto de características que exhibe, o tendría que exhibir el hombre rebelde.

Solomon (87), al hablar de "ética existencialista", ubica a Camus -- junto a Nietzsche, Heidegger, Sartre y Merleau-Ponty en lo que vendría a ser una ética radical, desarrollando cada uno de los mencionados dicha ética a su propia manera; todos ellos rechazan la idea kantiana de un fundamento para la moralidad; pero surge la pregunta: "Si el existencialismo está limitado a la evaluación de la manera de escoger y no al qué de la elección, ¿cómo puede tal 'radicalismo' ser defendido?" (88). La indignación moral que surge entre los existencialistas mencionados, se dirige contra aquellos que no se deciden a escoger, o que escogen de una manera no sincera (89), por ejemplo Garcin, quien es condenado no por su cobardía, sino precisamente por su insinceridad. Visto de tal manera, el "... existencialismo es un nihilismo que no tiene 'contenido', y consecuentemente no puede atacar directamente los 'contenidos' de la moralidad o algunos otros códigos." (90). Sin embargo, puede atacar y destruir los fundamentos sobre los que la gente basa tales códigos.

Pero el existencialismo no es una filosofía puramente destructiva; - se le ha identificado como una filosofía pesimista, pero resulta que, de hecho, el existencialismo confía ampliamente en la humanización del hombre, es decir, en que el hombre escoja su humanidad, a diferencia de otros acercamientos morales al hombre, en los que se asume que el hombre debe de ser tratado autoritariamente, o se le debe de sancionar en la medida en que, naturalmente, existe la tendencia en el ser humano hacia el asesinato, el pillaje, etc. "El existencialismo no reemplaza la mora-

lidad y los valores humanos, sino que los coloca en un terreno más seguro." (91). La moral existencialista, si es que es posible hablar en tales términos, no partiría de ningún conjunto de principios morales "a priori", o incluso principios de carácter práctico, tomándolos como justificaciones válidas para actuar de determinada manera, y por lo tanto, para que aquel que ajustara su comportamiento a tales principios, llegara a ser considerado como un individuo moral por dicha adecuación; desde el punto de vista existencialista en relación con la moral, lo importante sería el compromiso que asumiría el hombre, en términos morales: en lo que sería quizás la manera más optimista de ver al hombre en la filosofía occidental, el hombre escogería el actuar humanamente, sin que se le hubiera ordenado o instruido para tal fin, o sin que fuera, para ello, impulsado o constreñido por la naturaleza. Los "héroes existenciales" de Sartre, o el hombre absurdo de Camus no son locos, sino hombres que se salen de los cauces establecidos, comprometiendo su ser en acciones escogidas. Si en cierta fase "si Dios no existe, todo está permitido", es válido en relación con el desarrollo del pensamiento existencialista, se llega a otra fase, en ese mismo desarrollo, en la que ya no se tiene porqué suponer que el hombre se dedique a la realización del "mal" si se cancelan las fuerzas de la autoridad, sea cual sea la forma que ella asuma.

Es precisamente al hablar de los valores, pero no ya desde el punto de vista del absurdo, sino desde el punto de vista de la rebeldía, que se puede justificar en el pensamiento de Camus un tipo de suicidio, que una vez que se realizara, quedaría convertido en suicidio superior; es aquel que consiste en sacrificar voluntariamente la vida para testimoniar valores (92); tenemos, como ejemplo de tal tipo de suicidio, aquellos -- realizados por prisioneros rusos, en protesta, en la época zarista, cuyos compañeros habían sido castigados brutalmente; también podemos mencionar a los "asesinos delicados" (93), de los que habla Camus en L'Homme révolté y en Les Justes, que son aquellos que matan a algún opresor dando su vida a cambio de tal asesinato:

Incapaces de justificar lo que encontraban por demás nece

sario, han imaginado el darse a sí mismos en justificación y - el responder con el sacrificio personal a la cuestión que ellos se planteaban. Para ellos, como para todos los rebeldes - hasta ellos, el asesinato se identifica con el suicidio. Una vida es entonces pagada con una vida y, de estos dos holocaustos, surge la promesa de un valor." (94)

Esos hombres, siguiendo un razonamiento "rebelde", aceptan el matarse a sí mismos para "...rechazar la complicidad con el asesinato en general." (95).

Hay otro tipo de suicidio, para Camus, aparte del físico: el suicidio "filosófico"; en este tipo de suicidio, el hombre enfrentado al absurdo termina por aceptar la existencia de Dios, en lo que viene a convertirse en un salto irracional. En el suicidio filosófico, el pensamiento se niega a sí mismo, tendiendo a sobrepasarse en esa negación:

Para los existencialistas, la negación, es su Dios. Exactamente, este Dios no se sostiene más que por la negación de la razón humana. Pero como los suicidas, los dioses cambian con los hombres. Hay muchas maneras de saltar, siendo lo esencial saltar. Estas relaciones redentoras, estas contradicciones finales que niegan el obstáculo que no se ha aún saltado, pueden nacer también (es la paradoja a la que apunta este razonamiento) de una cierta inspiración religiosa, más que de orden racional. Tienen siempre la pretensión de lo eterno, es por eso solamente que ellas dan el salto." (96)

El suicidio filosófico, solamente lo aborda Camus en Le mythe...; ahí se refiere Camus como "ocultamiento" (97) y como "acto ciego" (98). - Ya sea que se proceda, en el suicidio filosófico, en forma supuestamente racional, o de una manera francamente religiosa, de cualquier manera estamos hablando de una fuga hacia Dios.

Camus reprocha a los existencialistas y a los cristianos sus intentos de evasión:

Por un razonamiento singular, partiendo del absurdo sobre los escombros de la razón, en un universo cerrado y limitado a lo humano, divinizan lo que los aplasta y encuentran una razón para tener esperanza en lo que los deja en estado de carencia. Esta esperanza forzada es en todos de esencia religiosa."(99)

Ni siquiera partiendo del absurdo, que Camus evidentemente acepta, - es posible llegar a Dios.

Camus hace referencia a varios filósofos que han dado ese salto ilegítimo, desde su punto de vista, del absurdo hacia Dios; ya se mencionaron los casos de Jaspers y de Chestov; añadiendo algunos comentarios en relación con esos filósofos del "salto ilegítimo", se puede decir que en Jaspers, por ejemplo, éste se ve impactado por la constatación del fracaso en el universo, resultando la inteligencia incapaz de explicar ese -- fracaso; pero paradójicamente, de ese fracaso no infiere Jaspers la nada, como aquello a lo que se puede arribar partiendo del absurdo, sino -- "...el ser de la trascendencia..." (100). Las siguientes líneas son enormemente iluminadoras, en relación con lo anterior:

Este ser que repentinamente y por un acto ciego de la confianza humana, explica todo, el (Jaspers) lo define como la 'unidad inconcebible de lo general y de lo particular'. Así el -- absurdo se convierte en Dios (en el sentido más amplio de esta palabra) y esta impotencia en comprender al ser que ilumina todo. Nada lleva en lógica a este razonamiento. Puedo llamarlo -- un salto." (101).

Chestov igualmente concluye en Dios, cuando debería de concluir en -- el absurdo, al que termina por hacer desaparecer. Dios se encuentra ahí-- donde no hay salida para el juicio humano, de otra manera no habría necesidad de Dios: "No se dirige uno a Dios más que para obtener lo imposi-- ble. En cuanto a lo posible, los hombres se bastan." (102). En Chestov, -- hay que remitirse a Dios, aunque no sea posible encontrarlo a través de ninguna de nuestras categorías racionales.

Kafka da también el salto hacia Dios. Camus dedica todo un capítulo de Le Mythe..., al análisis de la obra de Kafka; el mismo título dado a dicho capítulo, prefigura la esencia de la forma como Kafka se enfrenta al problema de Dios: "La esperanza y lo absurdo en la obra de Franz Kafka"; la esperanza surge de lo absurdo. En la obra kafkiana deambulamos -- en una atmósfera nebulosa, en la que nada puede ser tomado por cierto; -- en el caso de El proceso, por ejemplo, nunca se sabe con seguridad de -- qué se acusa a José K.; se le juzga de una manera confusa, llegándose al caso de que se le condene, sin que se sepa porqué. Lo que caracteriza a la obra absurda es el hecho de que se plantee con naturalidad lo extraordinario (103). No deja de asombrar el hecho de que, en la obra absurda, -- los personajes no queden sorprendidos ante los extraordinarios aconteci-

mientos en que se ven envueltos. Kafka, evidentemente, pretende plantear una imagen de la condición humana, que no es otra cosa, en el fondo, que una pregunta sin respuesta. El hombre vive y se debate en la contradicción. ¿Pero es esa contradicción, en Kafka, el límite del devenir humano? En El castillo, nos encontramos con una búsqueda de Dios y de la gracia (104); es decir, hay en esa obra una intención teológica: se trata de encontrar a Dios en todo aquello que parece negarlo, y a pesar de ello; de "...reconocerlo, no según nuestras categorías de bondad y de belleza, sino tras las caras vacías y horrorosas de su indiferencia, de su injusticia y de su odio." (105).

En Kierkegaard es donde se manifiesta de la manera más impactante ese salto religioso, del que se viene hablando. Kierkegaard constata, al igual que los otros filósofos mencionados, la irracionalidad del mundo. Pero la irracionalidad expresada en forma de antinomias y paradojas, lejos de conducir al reconocimiento de la nada y a la aceptación del absurdo, se convierte en punto de partida para la aceptación de la religión, llevándose a cabo lo que no es otra cosa que el sacrificio de la inteligencia a Dios, divinizándose la irracionalidad; en lugar de darse la rebelión consecuente con la constatación del absurdo, tiene lugar una adhesión furiosa: "Por un subterfugio tortuoso, el da a lo irracional el rostro, y a su Dios los atributos del absurdo injusto, inconsecuente e incomprendible." (106).

Surge la esperanza, en todos los autores mencionados, a pesar de todas las evidencias que apuntan a la ausencia de explicación, a la nada, al absurdo sin justificación alguna. Ante el escándalo del sinsentido, aún a pesar de él, se dá la reconciliación con el mundo inexplicable.

Si al hablar de los autores referidos previamente, Camus dice de ellos que han dado un salto hacia Dios, al referirse a Husserl dice que tal pensador ha dado un salto hacia la abstracción. En Husserl nos encontramos con un resurgimiento del platonismo con ropaje de cientificidad; se trata, en el pensamiento de Husserl, de "...un politeísmo abstracto." (107), en la medida en que se reintroduce en el mundo una especie de inmanencia fragmentaria, que se pretende que sirva de fundamento para con-

ferirle un sentido al cosmos. Lo antes planteado, no contradice lo establecido al principio de este trabajo, con respecto de la influencia recibida por Camus de la obra husserliana: metodológicamente, existe tal influencia.

Frente a los pensadores que abren la puerta a la esperanza, se levanta la postura de Camus: el mundo es absurdo, y debe ser mantenido como tal.

Llegamos a concluir que Camus rechaza la evasión que significa tanto el suicidio físico, como el suicidio filosófico. El absurdo debe ser vivido, debe ser enfrentado. El absurdo debe ser mantenido a toda costa, - incluso si causa desgarraduras. Su mantenimiento quizás implique asumir una actitud rebelde, vivir con libertad y con pasión.

Al hablar del tema del absurdo en el pensamiento de Camus, es necesario hacer referencia al tema de la rebeldía. La rebeldía es protesta y - desaffio (108); el absurdo no implica conformismo, sino rechazo y confrontación. Para Camus, el ser coherente filosóficamente implica asumir una postura de rebeldía. El hombre, en dicha postura, confronta a su propia oscuridad; implica el deseo de alcanzar una quizás imposible transparencia, es decir, una comprensión plena de la realidad. Al cuestionar el -- hombre al mundo constantemente, se está cuestionando a sí mismo. Pero esta rebeldía de la que se viene hablando, es una postura que no da lugar a ninguna esperanza: "Esta rebeldía no es más que la seguridad de un destino aplastante, menos la resignación que debería de acompañarla..." --- (109). La rebeldía le dá valor a la vida, y contribuye a asegurar su --- grandeza.

El ser rebelde requiere ser lúcido. El hombre absurdo y rebelde no - es un hombre que se engaña a sí mismo; más que nada, pretende llevar la previsión a sus últimas consecuencias, y ser plenamente conciente de los límites que se oponen a su actuar. La felicidad tendrfa que ser efecto, - necesariamente, de esa conciencia lúcida que caracteriza al hombre rebelde; no puede haber compasión ni tolerancia para el que se engaña a sí -- mismo. El hombre absurdo y rebelde, es conciente de que vive en un mundo oscuro y a pesar de ello, pretende ser feliz (110).

La libertad también se presenta como un requerimiento para el hombre rebelde. Desde el punto de vista de Camus, sólo se puede ser libre tras haber descubierto el absurdo. Antes del descubrimiento del absurdo, el -- hombre puede vivir como si fuera libre, pero a partir del descubrimiento de esa condición, todo cambia:

...el hombre absurdo comprende que, hasta aquí, el estaba ligado a este postulado de libertad sobre cuya ilusión el vivía. En un cierto sentido, eso lo trababa. En la medida en la que él imaginaba una meta para su vida, el se conformaba a las exigencias de esa meta por alcanzar y se convertía en esclavo de su libertad." (111)

La libertad en la que piensa Camus es una libertad ajena a Dios, es una libertad pensada desde un punto de vista ateo. En el caso de que -- Dios existiese, una libertad planteada en relación con Dios, sólo podría significar esclavitud para el hombre absurdo; eso es lo que significaría una libertad proveniente de un ser superior. "Convertirse en Dios, -- es solamente ser libre sobre esta tierra, no servir a un ser inmortal."-- (112); el negar a Dios, trae consigo una serie de dolorosas consecuencias, entre ellas, las que tienen que ver con la libertad, viéndose el -- hombre absurdo obligado a enfrentarse a ellas: si Dios existe, ello nos exime en buena medida, de la responsabilidad que de otro modo tendríamos por nuestros actos, al no poder nada nuestra voluntad contra la voluntad divina; pero si Dios no existe, todo depende de nosotros (113).

El hombre absurdo, como Calígula, debe de enfrentarse al mundo sin a apoyarse en nada, solo, sin recursos. Camus ya no se interesará por el -- problema de la libertad metafísica, al estar ligado indudablemente tal -- problema, al problema de Dios. La libertad en la que piensa Camus es la libertad individual, que adquirirá dimensiones sociales en L'Homme révolté. Al ser descartada la idea de Dios, el hombre se ve obligado a responder al reto de enfrentar al mundo valiéndose solamente de sus propios re cursos, poniendo en juego su libertad; al suceder lo anterior, todo de-- pende de él (114).

La libertad se ejerce en el tiempo, tiempo que se ve, por tanto, im-- pregnado de humanidad. Al no tomar el hombre absurdo sus decisiones en --

función de ninguna meta ultraterrena, adquiere la libertad dimensiones -- plenamente razonables: todo lo que el hombre absurdo realiza, lo realiza en función de la vida, teniendo presente, constantemente, el límite último y definitivo del devenir humano, la muerte. La vida, la muerte y la -- condición de absurdo, son los parámetros que permiten definir y darle -- sentido a la libertad humana. La libertad sólo adquiere sentido en fun-- ción de las limitaciones humanas fundamentales. La libertad humana, es una libertad en el tiempo (115).

La libertad absurda, o del hombre absurdo, es, entonces, una liber-- tad limitada. Es el pensar a la libertad en forma ilimitada, lo que ha -- conducido, históricamente, al asesinato, por ejemplo. La libertad que se plantea desde el punto de vista del absurdo, no es una libertad en la -- que todo se encuentre autorizado: "No recomienda el crimen, eso sería infantil, sino que restituye a los remordimientos su inutilidad." (116).

El hablar de las consecuencias de la aceptación* de la condición ab-- surda del mundo y de la existencia humana, nos lleva a relacionar necesariamente el concepto del absurdo con el concepto de pasión. El vivir ab-- surdamente implica vivir apasionadamente; pero el hablar de "pasión", no hace referencia a "pasiones morales", o a las pasiones vulgarmente des-- critas y reflejadas en infinidad de obras pseudoartísticas; en sentido camusiano, "pasión" hace referencia a ardor por la vida. En un universo ab-- surdo, el vivir significa indiferencia por el porvenir y la pasión por agotar todo lo dado (117). "Desgarrado entre el mundo que no basta y el -- Dios que no tiene, el espíritu absurdo escoge con pasión al mundo... di-- vidido entre lo relativo y el absoluto, salta con ardor en lo relativo." (118).

El hombre absurdo vive sin sentirse llamado hacia Dios; vive solamente en lo que es verificable, haciendo a un lado la incertidumbre de la eternidad. El hombre absurdo se sumerge en el tiempo. El hombre absurdo -- deja de sentir el deseo por la eternidad, pero "...él prefiere su valor-- y su razonamiento. El primero le enseña a vivir sin el llamado hacia -- Dios y a bastarse con lo que tiene, el segundo le instruye de sus lími-- tes." (119).

El vivir en una sucesión de presentes, en un estado de conciencia incesante, es lo que se presenta como ideal para el hombre absurdo (120).-- ¿Qué se descubre de esa manera? El calor de los hombres y del mundo, como se puede percibir claramente en algunos de sus relatos, que constituyen propiamente un canto a la vida. Los hombres que viven en esa condición, se encuentran:

...remachados al tiempo y al exilio... saben también vivir a la medida de un universo sin porvenir y sin debilidad. -- Este mundo absurdo y sin Dios, se puebla entonces de hombres -- que piensan claro y no esperan más." (121)

He ahí la clave: la no esperanza... el atenerse al universo como éste es dado, y el enfrentarse a él dentro de las posibilidades y límites humanos; "...estar privados de la esperanza es no desesperar. Las flamas de la tierra valen bien los perfumes celestiales." (122). Una vida vivida plenamente en términos humanos, solo se alcanzará en la medida en que el hombre se aleje del deseo de trascendencia.

La ética de Camus, es una ética de la cantidad y no de la cualidad:-- la creencia en el absurdo, viene a reemplazar la calidad de las experiencias por la cantidad:

Si yo me persuado que esta vida no tiene otro rostro que el del absurdo, si yo experimento que todo su equilibrio tiende a esta perpetua oposición entre mi revuelta conciente y la oscuridad en la que se debate, si yo admito que mi libertad no tiene sentido más que por relación a su destino limitado, entonces yo debo decir que lo que cuenta no es vivir lo mejor, -- sino vivir lo más." (123)

Desde el punto de vista anterior, no habría experiencias sublimes -- que debieran de ser perseguidas, como un medio para alcanzar un tipo de existencia superior a otras. Pareciera, en este punto, que todas las formas de vivir son equivalentes, lo que resulta difícil de aceptar para quien elabora el presente trabajo. De acuerdo con lo antes planteado, -- los juicios de valor son descartados por juicios de hecho: lo que importa es la cantidad y la variedad de experiencias que le ha sido dado acumular a un hombre.

En la obra de Camus, podemos encontrar varios ejemplos de hombres ab

surdos, es decir, de hombres cuya existencia se ajusta a los principios que constituyen la filosofía del absurdo en Camus. Pero, por supuesto, no solamente en la obra de Camus se encuentran personajes absurdos; están en la obra de Dostoievsky, como ya se ha mencionado. Cuando Camus menciona diversos tipos de hombre absurdo, en el capítulo intitulado "L'homme absurde", en Le mythe de Sisyphe, no pretende caracterizar en forma genérica una naturaleza; su meta tampoco es de carácter pedagógico; su intención consiste, simplemente, en presentar ciertos bocetos o estilos de vida; interpretan el absurdo ya el amante, ya el comediante, ya el aventurero (124). No se puede omitir, al hablar de personajes absurdos, el mencionar a sus grandes personajes absurdos: Mersault, Calígula, Sísifo. Todos ellos tienen como características fundamentales, el vivir sin Dios, en el tiempo, en la cantidad y en la lucidez.

Los héroes absurdos rechazan a Dios, bajo cualquier forma en que pueda presentarse, ya que son varios los aspectos que puede asumir; el personaje Don Juan exhibe, por ejemplo, una risa provocativa dirigida a un Dios inexistente. El conquistador, al verse ante el dilema de escoger entre la espada y la cruz, escoge la espada, sabiendo que la muerte es el fin de todo, y que si el hombre quiere alcanzar algo, tiene que ser en esta vida (125).

Para Mersault, ante la muerte, el problema de la existencia de Dios es una cuestión sin importancia, teniendo a la vista el hecho irrefutable de la muerte. La aspiración al poder que manifiesta Calígula, lo lleva a negar a los dioses: "Para un hombre que ama el poder, la rivalidad de los dioses tiene algo de irritante. He suprimido eso. He probado a esos dioses ilusorios que un hombre, si tiene voluntad, puede ejercer, sin aprendizaje, su oficio ridículo." (126). La supresión de los dioses se presenta como una condición para que el hombre alcance la felicidad.

Sísifo es otro personaje absurdo que prefiere la pasión por la vida a los dioses, y ello es lo que le vale padecer el suplicio por el que pasa (127). Al referirnos a Sísifo, nos encontramos con un personaje que opta por arrojar de este mundo a una divinidad propiciadora de dolores innecesarios.

Si la vida es breve, no tiene porqué darse con dolor; el placer, en sus múltiples formas, tiene que ser una de las notas esenciales del vivir. Si el hombre ha pensado en una divinidad castigadora y vengativa, - tal concepto es ajeno a una vida auténticamente humana.

Dentro de lo humano está la temporalidad, lo transitorio. Frente al dilema de la temporalidad y de la eternidad, el hombre, siendo lúcido, - tiene que inclinarse por la temporalidad; es entonces característico del hombre absurdo el inclinarse por lo perecedero; el hombre absurdo escoge llevar a cabo acciones en última instancia inútiles, a tenor con lo efímero y gratuito de la vida misma. Sabiendo que lo eterno le es ajeno, -- prefiere, como en el caso del conquistador, instaurar su reino en la finitud. Todas las acciones humanas son inútiles y equivalentes ante la -- muerte; en vista de ello, al hombre lúcido no le queda otro camino que a liarse con la temporalidad.

Cualquier acción o trabajo que el hombre emprenda es, a final de -- cuentas, inútil; Sísifo se emplea en una labor que constituye un "...su- plicio indecible donde todo el ser se emplea en no terminar nada."(128); pero asumiendo una actitud rebelde, el hombre absurdo, lúcido, no opta - por caer en la inmovilidad, sino que lejos de ello, a pesar de compren-- der la inutilidad de su actuar, lo realiza apasionadamente incluso, sa-- biendo o comprendiendo que el actuar de ese modo le confiere una dimen-- sión distinta a su existir.

El aceptar la temporalidad implica el vivir con pasión y lucidez ca- da instante, implica sumergirse en el hoy; en el caso de Mersault, él en "...cada minuto encontraba su valor de milagro...en sus horas de luci-- dez, el sentía que el tiempo estaba con él..." (129); el vivir de esa ma- nera, implica el traer la eternidad a cada día, y hacer humana a la feli- cidad (130). El Mersault anterior al asesinato por el que es condenado a muerte, es un hombre que vive plenamente entregado al presente, a los go zos del mar y del sol.

El hombre absurdo quiere agotar la copa de la vida, sin dejar ni una sola gota de ella; ello implica el tener el mayor número de experiencias posibles, lo que hace referencia a la ya mencionada ética de la canti--

..dad.

Veamos el caso de Don Juan: al agotar el número de mujeres, agota -- sus oportunidades de vida (131), pero en ello no hay culpa: el hombre absurdo no es culpable de nada, queda excluido el concepto de culpa del -- pensamiento de Camus; el hombre es esencialmente inocente, al no hacer o tra cosa que vivir su destino (132). Al no haber culpables, tampoco hay pecadores. Lo antes planteado no vendría a significar que el hombre absurdo no se comprometa por lo que hace; lejos de ello, se responsabiliza por su conducta, pero no se siente culpable por ella. Camus afirma:

Todas las morales están fundadas en la idea de que todo - acto tiene consecuencias que lo legitiman o que lo obliteran.- Un espíritu penetrado de absurdo juzga solamente que estas consecuencias deben de ser consideradas con serenidad. Está dis-- puesto a pagar. Dicho de otra manera, sí, para él, puede haber responsables, no hay culpables. Cuando mucho, consentirá él en utilizar la experiencia pasada para fundar sus actos futuros.- (133)

El hombre absurdo es lúcido, trata de no engañarse en ninguna forma; siempre trata de ver claramente. Es precisamente mediante la lucidez, -- que llega a descubrir la condición de absurdo en que se encuentra sumergido el hombre. En el caso del mito de Sísifo, "...si este mito es trágico, es porque su héroe es conciente" (134); es precisamente debido a su conciencia que sobrepasa su destino, y llega a obtener su victoria(135); es a través de la lucidez que Mersault quiere alcanzar la felicidad ---- (136). ¿En qué otra forma podría el hombre absurdo evitar el caer en la existencia banal, es decir, el ser víctima de todo aquel conjunto de mecanismos que mantienen en el sueño o en la ceguera al hombre común? Como lo afirma uno de los personajes de Calígula, al referirse a la condición en la que se encuentra el personaje central: "Yo sufro también de lo que él sufre. Mi infortunio es comprenderlo todo..." (137). El hombre absurdo se da cuenta de la inexplicabilidad del universo, así como de su propia inexplicabilidad en él. El pensamiento del absurdo está muy lejos de ser un pensamiento irracional.

El arte, fundamentalmente la novela y el teatro, se han prestado maravillosamente para la expresión del pensamiento del absurdo. Es alegre-

amente como Camus expresa su descubrimiento del absurdo, a través de sus creaciones absurdas. Resulta claro que no es un innovador absoluto en el terreno de la creación absurda, pero resultan indudables la brillantez y la sinceridad con las que, al apoyarse en ciertos antecedentes que ya se han comentado, llega a crear tanto filosófica como artísticamente.

H. Staudinger y W. Behler (138), afirman que aunque la idea de la -- muerte, no la muerte individual sino la global, la de la especie, obli-- gan a pensar en la falta de sentido del hombre y del cosmos; desde un -- punto de vista ateo, es importante que no se divulgue o se haga general-- esa verdad en relación con la falta de sentido de lo existente, ya que, -- según ellos dicen, el hombre es capaz de vivir:

...mejor y más adecuadamente cuando tiene la ilusión de -- una vida con sentido. De hecho no va contra la lógica ni es im-- posible en principio que el hombre sea un ser objetivamente ab-- surdo y sin sentido, pero se las arregla mejor cuando se hace-- ilusiones sobre ese estado". (139)

Jamás se podría imaginar semejante hipocresía en un pensador como Ca-- mus: ni la vida, ni el hombre, ni el cosmos tienen sentido, pero de cual-- quier manera hay que permanecer hasta el límite, lúcida y concientemen-- te.

El pensamiento, la filosofía del absurdo se ubica plenamente en la -- posmodernidad. El rompimiento con parámetros o criterios absolutos o de-- finitivos, se manifiesta con toda evidencia en la manera de filosofar de Camus. El hombre se encuentra en una realidad inexplicable, sin que nada justifique su presencia. Lo más importante: esa presencia no tiene por-- qué ser justificada y a pesar de ello, el hombre puede tratar de ser fe-- liz.

CONCLUSIONES.

El absurdo es el divorcio que se da entre el espíritu que desea y el mundo que decepciona (1). La lucidez conduce necesariamente al descubrimiento, a la constatación del absurdo. No hay nada que redima al absurdo, o que redima al hombre de la conciencia absurda (al hombre lúcido, - por supuesto). El hombre absurdo debe sobrellevar el peso de la inexplicabilidad del mundo: en eso radica precisamente su drama.

El universo al que se enfrenta el hombre absurdo en el que piensa Camus, es simplemente uno en el que no hay cabida para Dios. Todo lo que es, está dado gratuitamente, no es necesario, en el sentido de que no hay una explicación última para su existencia, para su presencia.

El pensamiento de Camus, puede ser entendido como una de las últimas consecuencias o derivaciones del racionalismo francés, de la tradición cartesiana. No se podría asegurar, en ninguna forma, que el pensamiento de Camus fuese romántico, ni siquiera en forma matizada, a no ser que se conceptúe como romántica la actitud de algunos de sus personajes, Merzault, por ejemplo, en los que Camus proyectaría con toda evidencia su propia manera de pensar. ¿Sería romántica la actitud de aquellos que rechazan radicalmente el conformarse a las actitudes gregarias? ¿O es simplemente un apearse a la razón, hasta sus últimas consecuencias?

Según Emmanuel Mounier (2), Camus irrumpe en el reino de las sombras, entendiéndose por tal reino, el pensamiento de figuras como Boehme, Eckart, Nietzsche, ideas que corresponden a una "...tierra feroz, germánica y eslava" (3); él, Camus, aplica "...la prueba inesperada del espíritu de claridad sobre el horror nocturno, la composición sorprendente de un Voltaire que hubiera leído a Nietzsche y Jaspers al mismo tiempo que a Descartes." (4). Mounier habla de un "positivismo patético" (5).

El pensamiento de Camus es un racionalismo de lo irracional, "...filosofía sombría de las luces..." (6). También afirma Mounier que Camus está dispuesto a "...mantener los demonios del infierno y del cielo bajo

-veinte metros cuadrados de convenciones" (7); me parecen injustas algunas de las apreciaciones de Mounier: el hombre absurdo que se delinea en la obra de Camus, es precisamente un hombre ajeno por completo a los convencionalismos, un hombre que más bien los desenmascara y pone en evidencia de múltiples formas. Es verdad que frente al horror -así me parece - correcto llamarlo- de la inexplicabilidad de lo dado, Camus opone la razón, pero de ninguna manera en forma convencional, siendo eso lo que contribuye, evidentemente, a conferirles ese aire de extrañeza a sus personajes.

La crisis de la civilización occidental, consistente, entre otras cosas, en un colapso de la fuente de valores "fuera del individuo" (8), indudable y evidentemente, conduce a manifestaciones como la del pensamiento de Camus, siendo quizás este pensamiento una de sus expresiones más radicales.

En relación con el marxismo, es bien posible que lleguen a darse desarrollos filosóficos importantes y necesarios; desarrollos que permitan el acercamiento a formas de filosofar que en algún momento pudieran haberse visto como antagónicas. Hablo simplemente de la posibilidad de conectar el marxismo con el existencialismo; particularmente, me interesa la vinculación del marxismo con el pensamiento de Camus.

De ese acercamiento del marxismo al existencialismo, sería posible - que surgieran nuevas formas de entender al hombre, pero un hombre ubicado dentro una sociedad racionalmente organizada. Resulta claro -al menos para quien esto escribe- que la prosperidad económica y la democracia política, por sí solas no resuelven los problemas existenciales básicos a los que se puede enfrentar el hombre; pero tales problemas asumen una dimensión más desgarradora dentro de las sociedades clasistas. Por lo tanto, es en primer lugar fundamental alcanzar un tipo de sociedad en que - estén dadas las condiciones para la satisfacción de las necesidades materiales del ser humano; esa es la condición básica; dentro de ese marco, - o a partir de esa condición, es factible que surjan los valores y las actitudes que le permitan a ese nuevo hombre enfrentarse a sí mismo, a los demás y al mundo de manera diferente.

No basta, como lo establece Ben Brewster, en la introducción a Sartre y el marxismo (9), con simplemente denunciar desde un punto de vista marxista como idealistas, a las diferentes corrientes existencialistas, ya que ello no conduce, y no ha conducido, más que al aislamiento filosófico, y a la no posibilidad de construir herramientas teóricas con las que combatir al pensamiento burgués.

Si realmente hay, como se afirma desde la perspectiva del marxismo ortodoxo, mitificación en las diversas corrientes existencialistas, la labor de desmitificación correspondiente, solamente puede llevarse a cabo a través de la crítica; hay un momento de verdad en toda teoría falsa que corresponda a una determinada falsa conciencia, pero la recuperación de ese momento de verdad, no implica un rechazo absoluto (10).

Para Henri Lefebvre, por ejemplo, el existencialismo no es solamente una manifestación del pensamiento burgués decadente, como lo será también para Lukacs (11) -en El asalto a la razón-, sino que es también (o quizás necesariamente por ser pensamiento decadente) idealismo que, en tanto tal, huye de lo real: "El idealista se repliega, cree que la existencia comporta esta restricción, y se somete... sin cesar huye de las cosas percibidas..." (12). Ya quedó asentado que el idealismo tiene una parte positiva, "...destruir los realismos inútiles e incontrolables..." (13). Otro defecto que cree encontrar Lefebvre en el existencialismo, — consistiría en que, según él, los existencialistas "...reducen la vida real a la existencia filosóficamente concebida" (14); la realidad individual y social se vería substituida por algo impersonal; en la literatura existencialista, no veríamos a los personajes existir —según Lefebvre— carnalmente, materialmente; la existencia se presenta en forma general; los dramas que se presentan en la literatura existencialista, son los dramas de la conciencia impersonal.

Los reproches que dirige Lefebvre al existencialismo, me parecen claramente injustos; desde otro ángulo, Lefebvre acusa a los existencialistas de ser snobs y pedantes. De ser cierta esa última acusación, ¿invalidaría ella al existencialismo? Decir que en el existencialismo se reduce la vida real a la existencia filosóficamente concebida, es desconocer —

que, al menos en los casos de Camus y de Sartre, los personajes creados por esos autores se muestran y se perciben en toda su materialidad y carnalidad, son exhibidos en toda su descarnada y cruel desnudez, sin ninguna concesión de ninguna índole, en todo su terrible dramatismo. Al menos en los autores mencionados, se muestra el drama humano que sólo puede resultar de exponer al hombre en sus crudas formas de relacionarse con el mundo, en su condición de arrojado, condición para la que no hay explicación.

No se trata de hacer ninguna apología del existencialismo, sino de - mostrar lo que son virtudes innegables en esa forma de filosofar, sobre- todo tal y como se manifiesta en el caso de Camus: un filosofar sin con- cesiones ni presupuestos, en el que la razón, y una actitud que puede -- ser entendida como "realista" --un enfrentarse a las cosas, sin que nin-- gún prejuicio las deforme- son llevadas hasta sus últimas consecuencias.

Es verdad que en un cierto momento, Camus se separa del marxismo y - de Sartre, como ya fue señalado en cierta parte del trabajo. Pero esa separación no tiene porque ser pensada como permanente; lejos de ello, y - sobre todo si el marxismo se quiere abrir teóricamente a todas las posi- bilidades que en el presente se le ofrecen, tiene que tomar en consideración, aportaciones que, como las que se encuentran en el pensamiento de- Camus, pueden contribuir enormemente a su enriquecimiento.

Según Walter Odajnik (15), el materialismo que se sustenta desde un punto de vista marxista, constituye propiamente una metafísica; los mis- mos argumentos que se esgrimen desde la perspectiva marxista, para descalificar a otras corrientes como metafísicas, podrían ser utilizadas en - contra del marxismo. Lo que es bien cierto es que el marxismo, cuando -- niega la existencia de Dios y de toda finalidad trascendente, al reducir la mente a la materia, pretende fundamentar dichas posturas en los conocimientos que se han obtenido como consecuencia del desarrollo de la --- ciencia; por supuesto, en las versiones ateas del existencialismo, se --- llega a negar la existencia de Dios por razones diversas a las aducidas- desde un punto de vista marxista; sin embargo, pienso que ese es un pun- to en el que, al coincidir el marxismo y cierto tipo de existencialismo,

puede dar lugar a consecuencias por demás fructíferas. ¿No es factible — que el marxismo tome al hombre como se le toma, concretamente, desde el punto de vista de Camus? El asumirnos como seres que existen en un universo radical y fundamentalmente inexplicable, tendría que contribuir a darle más vigor y autenticidad a una corriente como el marxismo.

Haciendo a un lado acusaciones que se han hecho, recíprocamente, marxistas y existencialistas, una poderosa corriente filosófica podría surgir de una auténtica interpenetración de marxismo y existencialismo.

Por lo que toca al concepto del absurdo enfocado desde un punto de — vista marxista, es bien claro que se le puede entender, apoyándonos en — diversos textos, como la situación o estado subjetivo al que se ve lleva do el hombre en una sociedad enferma o irracionalmente organizada. En — otros términos, sería el reflejo subjetivo del conjunto de desgarramien— tos que tienen lugar en lo objetivo, reflejo que, el mismo, significaría o implicaría un desgarramiento interior: a un mundo escindido, correspon— dería un espíritu escindido. ¿Lo anterior significaría que en una socie— dad racionalmente organizada, en una sociedad plenamente equilibrada, ya no tendría sentido hablar del absurdo? Sería bastante dudosa una respues— ta afirmativa a esa pregunta, desde mi punto de vista: el estado o situa— ción interior al que llega el hombre en el que piensa Camus, la condi— ción absurda, no depende directa o inmediatamente, de ningún conjunto de condiciones concretas o materiales que rodeen al hombre; como se ha seña— lado en el lugar correspondiente al análisis del concepto del absurdo, — ese es el estado al que llega el hombre lúcido, podemos suponer que inde— pendientemente de cualquier otra circunstancia que tenga que ver con ese hombre, al enfrentarse a un universo profundamente inexplicable. Serían— sumamente interesantes las discusiones que al respecto de la condición — del hombre absurdo, ubicado en una sociedad superior a la capitalista, — pudieran darse.

Pero, por otra parte, es bien cierto que los desgarramientos sufri— dos en el interior del capitalismo, contribuyen a hacer más aguda la con— ciencia del absurdo: el vivir en muchas de las situaciones cotidianas — que tienen lugar en las sociedades capitalistas, entraña un poco de muer

te; cualquier conducta que aleje al ser humano del encontrarse consigo mismo, que obligue, con su exigencia, a caer en la inhumanidad, implica algo de ese aniquilamiento. Lo anterior, evidentemente, tiene que ver con el concepto de enajenación en Marx. Los sistemas clasistas propician el que los hombres no se reconozcan a sí mismos; en ese sentido, tales sistemas propiciarían la aparición de las diferentes formas de las llamadas "neurosis", que no serían, en última instancia, más que formas inauténticas de responder a las exigencias que plantea la existencia.

Se llega a concluir, entonces, que la inhumanidad o irracionalidad propia del capitalismo, puede acelerar el proceso mediante el cual llega a hacerse alguien conciente del absurdo. Ahora bien, lo anterior no implica que la posible desaparición del capitalismo, trajera como consecuencia el que ya nadie fuese conciente del absurdo. La conciencia del absurdo no depende de ningún sistema social, aunque puede agudizarse, o acelerarse su aparición, en los sistemas sociales opresivos e inhumanos.

Frente al dilema consistente en, o bien transformar la estructura de la sociedad o renovar al hombre interiormente, para eliminar los conflictos existentes, se tiene que reconocer, como lo hace Ferrater Mora (16), que ambas posibilidades forman una unidad, y se implican mutuamente: "...ninguna modificación en la estructura de la sociedad es ajena al cambio de la persona y viceversa." (17). Lo anterior le da sustento a la postura que defiendo en este trabajo: para que una sociedad en verdad se transforme, se requiere de un hombre transformado en su interior; para que el hombre auténticamente se transforme en su interior, requiere ser conciente del absurdo, tal y como ha sido caracterizado previamente, dentro del pensamiento de Camus. ES así como puede darse un acercamiento entre el pensamiento de Camus y el marxismo.

Por lo que se refiere a las relaciones entre el pensar existencial y la libertad, cabe recordar las palabras de Berdaieff en ese sentido:

...parece, en efecto, que todo el mundo quiere rehusarle la libertad al filósofo. No ha logrado aún emanciparse de la religión, o más exactamente de la teología y de la autoridad eclesial, cuando ya se le pide que se someta a la ciencia. Liberado del poder de lo alto, se le somete al poder de aquí a

bajo; comprimido entre los dos poderes de la religión y de la ciencia, puede apenas respirar. Algunos instantes solamente le han sido dados al filósofo para especular libremente; y es en esos breves intervalos que han surgido las cumbres de la creación filosófica." (18)

A lo largo de la obra de Camus, se pone de manifiesto, con toda evidencia, ese carácter de libertad del que habla Berdiaeff. El filosofar de Camus es un filosofar de la libertad, es el producto del pensamiento más libre que pueda darse. La lucha contra cualquier tipo de convencionalismo, o de prejuicio, que impida al hombre el que éste pueda ser consciente de su posición en la realidad, es una constante en todo el pensamiento de Camus.

El concepto del absurdo es primordial en el pensar de Camus. El hombre puede aprender a vivir en el absurdo, o a asimilarse a un universo absurdo; pero tal aprendizaje o asimilación, implican un proyectarse o dirigirse el hombre hacia la felicidad, en lo que Pierre Nguyen-Van-Huy llama la "metafísica de la felicidad" (19).

El hombre en el que piensa Camus, es un hombre que no llega al absurdo para quedar sumergido en él, sino que, a través de la rebeldía, rebeldía metafísica, crea la posibilidad de alcanzar la felicidad y la unidad perdida.

La condición del hombre absurdo, en Camus, tiene, de una manera un tanto cartesiana, un "yo me rebelo", que sustituye, evidentemente al cogito cartesiano, y que se constituye en acceso o en posibilidad de acceso a la felicidad.

Regresando al marxismo, además de la oposición que ya se ha señalado hacia el existencialismo, en el interior de esa corriente, se puede añadir la de Mihailo Markovic, quien dice del existencialismo, que es una clase de crítica rebelde romántica, "...totalmente impotente e inoperante..." (20). La libertad de la que se habla en el existencialismo, es sólo la libertad de pensamiento: la crítica existencialista, "...es sólo una forma enajenada de desenajenación." (21).

No coincido, por supuesto, con las aseveraciones de Markovic en relación con el existencialismo. En este trabajo se ha tratado de engarzar -

al concepto del absurdo, en Camus, con el pensamiento marxista. Ha habido quienes, como Karel Kosik, en Dialéctica de lo concreto (22), se ocupa de los problemas de la inautenticidad y de la enajenación de la vida cotidiana. La enajenación presente en la vida cotidiana, se puede ver reflejada en la conciencia, "...ya como posición crítica, ya sea como sentimiento de lo absurdo." (23). Parece, entonces, que desde el punto de vista de Kosik, ese sentimiento del absurdo del que habla, se puede convertir en punto de arranque para descubrir lo problemático de la realidad. El ambiente que rodea al hombre, se convierte en un obstáculo para el conocimiento, "...el hombre se pierde en el mundo de lo manipulable." (24) y se llega a identificar con él; el hombre se pierde en el mundo exterior; el perderse de esa manera, lo constituye como un sujeto impropio.

En Kosik parece apuntarse como una posibilidad; yo lo subrayo como definitivamente importante: la conciencia del absurdo debe ser el punto de partida para una radical transformación social; tal conciencia del absurdo, seguiría estando presente, por supuesto, como una de sus características fundamentales, en el hombre que viva en una sociedad equitativa.

Se da el reconocimiento, dentro del pensamiento de Kosik, de que el hombre no nace en condiciones que le sean propias, sino que ha sido "arrojado" a un mundo cuya autenticidad se debe comprobar en la práctica (25). La destrucción de la pseudoconcreción del mundo enajenado de la cotidianidad, implica una modificación existencial por la que el individuo se libera de una existencia que no le pertenece.

El hombre se enfrenta al hecho básico de que su existencia es inexplicable y está condenada a la destrucción. La existencia humana está señalada por el absurdo; el ser consciente de ello y el tener el valor de reconocerlo, autentifica tal existencia; el no reconocer esa situación humana real, sometiéndose el sujeto a diferentes formas de engaño, implica vivir en la inautenticidad.

Se trata de que sepamos si el hombre, sin el apoyo de lo eterno, puede

de crear él solo sus propios valores.

A toda forma de evasión que pueda asumir el aspecto de paraíso terrestre o celestial, Camus opone las nociones de la felicidad y de lo trágico, que por ser contrarias, implican un desgarramiento filosófico y humano; tal desgarramiento, puede encontrar un excelente vehículo de expresión en la obra de arte, por ejemplo la novela, por ejemplo la obra de teatro.

Lo antes mencionado, justifica que se considere a Camus como un filósofo con todo derecho: es verdad que los juicios filosóficos que podemos encontrar en forma dispersa en su obra, no constituyen un sistema riguroso, estructurado en forma permanente e inmutable, es decir, un sistema de caracter estático, pero eso no le resta valor filosófico a su obra. - El haberse valido de la literatura como un medio de expresión no implica, en lo más mínimo, algún detrimento para la filosofía de Camus.

Los hombres mueren y no son felices. He ahí lo importante. Si podemos hablar de una rebeldía metafísica y de una metafísica de la felicidad, las mismas se verían expresadas en la protesta contra la condición humana en lo que tiene de inacabado por la muerte, y de disperso por el mal, y en la búsqueda de la felicidad, expresada en la rebeldía metafísica, contra el sufrimiento de vivir y morir.

El héroe, en la obra de Camus, tiene algo de santidad atea. Ese héroe recorre el camino que va de la soledad a la solidaridad. El hombre rebelde, que ya posee la conciencia del absurdo, es un ser que se rehúsa a adorar, que ha roto las amarras con la divinidad, que es libre de yugos, que es ajeno a toda subordinación a una supuesta realidad superior; es ese hombre al que corresponde el poder y la gloria, al atreverse a confrontar su propia oscuridad.

El profundo amor por la naturaleza, por el mundo, que se evidencia en la obra de Camus, reemplaza de inmediato la ausencia de Dios; ese amor por la naturaleza, es concomitante con la felicidad que puede alcanzar aquel que ha roto con todo aquello que ha ocultado la realidad a la mirada de los hombres.

Indudablemente que en la exaltación de la naturaleza, con la que nos encontramos en la obra de Camus, se pone de manifiesto una actitud romántica, al menos en la primera etapa de esa obra; también, en esa exaltación, hay candor, inocencia, ingenuidad, lo que nos podría hacer pensar, entre otras cosas, en la influencia de Nietzsche en Camus. Pero esas características mencionadas -romanticismo, candor, inocencia, ingenuidad-- nos hablan de una valorización de la inmanencia, recuperando la eternidad para ella, nos hablan de recuperar un sentido para la tierra, siendo eso plenamente válido en el proceso de transformación del hombre, es decir, en el proceso que lleve a la manifestación del hombre nuevo, capaz de reestructurar las relaciones sociales, lo que, desde mi punto de vista, nos lleva al terreno del marxismo.

La conciencia del absurdo es conciencia de libertad y de humanidad.-- El hombre que alcanza la conciencia del absurdo se encuentra en una situación de inocencia primigenia. Esa libertad, esa humanidad y esa inocencia, posibilitan que aquel que las posee encuentre innecesario el atesorar, el explotar, el humillar: he ahí la forma en que puede insertarse esa parte del pensamiento de Camus en la teoría marxista. El hombre que ha llegado a la conciencia del absurdo, y que después rechaza el suicidio o el nihilismo, es libre para, solidariamente, incidir creativamente en su realidad social. Las acciones transformadoras que lleve a cabo --- aquel que ha llegado a la conciencia del absurdo, serán más efectivas, - al estar ese individuo cabalmente convencido de lo importante que es eliminar aquellos obstáculos que impiden el acceso a formas superiores de convivencia. Las acciones revolucionarias emprendidas por aquel que ha llegado a la conciencia del absurdo, serán más profundamente transformadoras, debido a que en su interior se ha llevado a cabo una profunda y radical transformación.

La obra de Camus es tal, que en ella se lleva a cabo el recorrido -- del absurdo a la rebeldía, y de la rebeldía a la solidaridad. De nuevo - en relación con el ateísmo, éste se manifiesta en Camus como algo totalmente natural o conforme a la naturaleza: los personajes ateos de Camus, no son sombríos, infortunados o malvados; esos personajes son felices y-

quieren, como el Doctor Rieux, realizar el bien sin el temor al más allá o el deseo del mismo.

El pensamiento de Camus no puede ser calificado de nihilista, así como tampoco se puede decir que en él se lleve a cabo una exaltación del suicidio, o que sea un pensamiento irracionalista, promotor de la desesperación; muy por el contrario, en ese pensamiento se manifiesta una profunda lucidez.

Al llegar el hombre a la conciencia del absurdo, nos encontramos con el momento en que la razón alcanza sus límites, desde mi punto de vista, al tener el hombre el convencimiento de la radical falta de explicación de su existencia en el mundo, lo que permite que ese hombre rompa con --convencionalismos y estereotipos --"decorados"-- obnubilantes.

Con respecto de las relaciones entre el marxismo y el existencialismo, éste último pone el acento en el individuo, aquel lo pone en la sociedad. Sartre comprende que esa oposición puede ser complementaria y --que la unión de marxismo y existencialismo puede dar lugar a una espléndida teoría (26); como lo señala ese filósofo en "Marksizm i Egzystencjalizm" (27), la ausencia de una filosofía social en el existencialismo, puede ser satisfecha por el marxismo, pero a la vez la manera de abordar y de entender al individuo que se da en el existencialismo, resultaría fundamental para cubrir los vacíos que en ese sentido tienen lugar en el otro pensamiento. En el marxismo hay, desde mi punto de vista, aspectos que pueden facilitar la inserción del concepto del absurdo, en Camus, en esa teoría: la negación de la divinidad, o de cualquier entidad sobrenatural, como explicación u origen del mundo y del hombre lo que, lógicamente, no puede mas que ser consecuencia necesaria del materialismo que en el marxismo se postula; negación de Dios que, en el pensamiento de Camus, conducirá "...a asumir la muerte como irracional..." (28), lo que --lleva a sostener "...una concepción de la condición metafísica del hombre dominada por cierta irracionalidad..." (29), como lo sostienen Antonio Zirión y Ana Rosa Pérez. En segundo lugar, el deseo de llegar a la concreción de un espacio vital donde el hombre pueda realizarse plenamen

te, es decir, de alcanzar una sociedad donde no exista la injusticia. En tercer lugar, el deseo de construir una moral sin Dios, lo que se relaciona, obviamente, con lo mencionado en lo concerniente al primer aspecto; hay que recordar que la naturaleza humana es la norma última de la moral camusiana.

Ya hace mucho tiempo que Engels (30) se encargó de diluir el determinismo económico en el pensamiento marxista, con respecto de la conciencia total del hombre y el conjunto de la organización social; ello, junto con otros factores de más reciente aparición, tendrían que permitir, desde mi punto de vista, la inclusión en el seno del marxismo de elementos de otras teorías que, como el concepto del absurdo en Camus, sirvan para recalcar la primordial importancia del papel del individuo en la transformación de la sociedad. Con antelación, o incluso paralelamente, a la transformación de las relaciones sociales que se dan en el interior del capitalismo, tendrá que darse una revolución en el interior del hombre; sin ese rompimiento, no puede lograrse una verdadera transformación social.

Para finalizar, debo señalar que este trabajo puede considerarse como el preámbulo de análisis posteriores en relación con el pensamiento de Camus.

NOTAS.

INTRODUCCION.

- (1) Schaff, Adam. Filosofía del hombre. ¿Marx o Sartre?. p. 49.
- (2) Gould, Carol C. Ontología Social de Marx. Individualidad y comunidad en la teoría marxista de la realidad social. p. 11.
- (3) Fromm, Erich. Marx y su concepto del hombre. p. 7.
- (4) López de la Vieja, M. Teresa (ed.). Figuras del logos. Entre la filosofía y la literatura. Fundamentalmente, en la presentación de dicha obra, de M. Teresa López de la Vieja, y en el primer texto, de Christiane Schildknecht.
- (5) Ibid. p. 5.
- (6) Loc. cit.
- (7) Idem.
- (8) López de la Vieja, op. cit. p. 6.
- (9) Ibid.
- (10) Ibid. p. 7.
- (11) Schildknecht, Christiane. "Entre la ciencia y la literatura: Formas literarias de la filosofía", en: López de la Vieja, op. cit. p. 21.
- (12) Ibid.
- (13) Pucciarelli, Eugenio, "Husserl y la actitud científica en filosofía", en: Husserl, Edmund. La filosofía como ciencia estricta. p. - 30.
- (14) Vera, Margarita. ¿Qué es filosofía?. p. 14.
- (15) Ibid.
- (16) Ardiles, Osvaldo. Descripción Fenomenológica. p. 13.
- (17) Ibid. p. 14.

CAPITULO I.

- (1) Larroyo, Francisco. El existencialismo. Sus fuentes y direcciones.- p. 19.
- (2) Mounier, Emmanuel. Introduction aux existentialismes. p. 29.
- (3) Tiryakian, Edward. Sociologismo y existencialismo. p. 110.
- (4) Ibid.
- (5) Wild, John. The Challenge of Existentialism, cit. pos., Tiryakian,- Edward, op. cit., p. 111.
- (6) Abbagnano, Nicola. Diccionario de filosofía. p. 428.
- (7) Larroyo, Francisco, op. cit. p. 20.
- (8) Ibid.
- (9) Tiryakian, Edward, loc. cit.
- (10) Ibid. p. 112.
- (11) Foulquié, Paul. El existencialismo. pp. 49-71.

- (12) Ibid.
(13) Chestov, Léon. Kierkegaard et la philosophie existentielle. p. 36.-
Chestov está citando a Kierkegaard.
(14) Jolivet, Régis. Les doctrines existentialistes. p. 12.
(15) Ibid.
(16) Jolivet, op. cit. p. 13.
(17) Beaufret, Jean. Les philosophies de l'existence. p. 13.
(18) Ibid. p. 10.
(19) Loc. cit.
(20) Jolivet, op. cit. p. 17.
(21) Ibid. p. 24.
(22) Abbagnano, Nicola. Historia de la Filosofía. p. 725.
(23) Loc. cit.
(24) Idem.
(25) Abbagnano, op. cit. p. 726.
(26) Chioldi, Pietro. El pensamiento existencialista. p. 2.
(27) Bobbio, Norberto. El existencialismo. p. 9.
(28) Chioldi, op. cit. p. 69.
(29) Ibid. p. 70.
(30) Loc. cit.
(31) Ibid.
(32) Jaspers, Karl. La filosofía. p. 28.
(33) Jolivet, Régis. op. cit. p. 83.
(34) Sartre, Jean Paul. L'etre et le néant. p. 12.
(35) Jolivet, Régis. op. cit. p. 154.
(36) Husserl, Edmund. La filosofía como ciencia estricta. p. 50. Incluso
en las Investigaciones lógicas, se preocupó por distinguir, al llevar
a cabo el análisis de la intencionalidad, el análisis lógico --
del análisis psicológico; cfr. Parisi, A. Raíces clásicas de la filosofía
contemporánea. p. 33.
(37) Paci, Enzo. La filosofía contemporánea. p. 171.
(38) Haar, H. Historia de la filosofía. p. 403.
(39) Ibidem, p. 405.
(40) Loc. cit.
(41) Idem.
(42) Ibid. p. 418.
(43) Loc. cit.
(44) Idem.
(45) Chioldi, P., op. cit., p. 109.
(46) Loc. cit.
(47) Ibid. p. 92.
(48) Wahl, Jean. Esquisse pour une histoire de "l'existentialisme". p. -
12.
(49) Ibidem, p. 14.
(50) Wahl, Jean. Existence humaine et transcendance. pp. 26 - 33.
(51) Loc. cit. p. 28.
(52) Prini, Pietro. Historia del existencialismo. p. 53.
(53) Loc. cit.
(54) Idem.
(55) Ibidem. p. 65.
(56) Loc. cit.

- (57) Wahl, Jean. Existence humaine..., prefacio.
- (58) Ibid. p. 10.
- (59) Ibid. p. 28.
- (60) Ibid. p. 29.
- (61) Lukacs, Georg. El asalto a la razón. p. 203.
- (62) Loc. cit.
- (63) Ibid. p. 208.
- (64) Ibid. p. 389.
- (65) Ibid. p. 390.
- (66) Ibid. p. 391.
- (67) Ibid. p. 399.

CAPITULO II.

- (1) Onimus, Jean. Camus. p. 15.
- (2) Ibid.
- (3) Idem.
- (4) Loc. cit.
- (5) Grenier, Jean. Les Iles. p. 29, cit. pos., Onimus, J., op. cit., p.-16.
- (6) Onimus, Jean, op. cit. p. 17.
- (7) Ibid.
- (8) Idem.
- (9) Onimus, Jean, op. cit. p. 18.
- (10) Brisville. Camus. p. 260, cit. pos., Onimus, J. op. cit. p. 19.
- (11) Onimus, J., op. cit. p. 21.
- (12) Ibid.
- (13) Ibid. p. 25.
- (14) Ibid. p. 26.
- (15) Como se puede ver, por ejemplo, en El primer hombre, obra que, sin ser autobiográfica, permite entrever la infancia de Camus.
- (16) Camus, A. Cahiers Albert Camus. I. Revestiría, desde mi punto de — vista, un enorme interés, el análisis que al respecto de la influencia de la madre y la abuela de Camus, en la obra literaria y filosófica de este último, pudiera realizarse.
- (17) Ibid.
- (18) Lottman, Herbert R. Albert Camus. p. 32.
- (19) Ibid.
- (20) Grenier, Roger. Albert Camus, soleil et ombre. p. 18.
- (21) Ibid.
- (22) Ibid. p. 15.
- (23) Ibid. p. 16.
- (24) Ibid.
- (25) Idem.
- (26) Ibid. p. 22.

- (27) Ibid.
(28) Camus, Albert. Le Courage, cit. pos, Grenier, R., op. cit. p. 24.
(29) Ibid.
(30) Camus, Albert. Carnets, I. p. 15.
(31) Mailhot, Laurent. Albert Camus, ou l'imagination du desert. p. 19.
(32) Ibid.
(33) Nicolas, A. Une philosophie de l'existence, p. 8, cit. pos, Mailhot, Laurent, op. cit. p. 20.
(34) Mailhot, Laurent. Op. cit. p. 20.
(35) Ibid.
(36) Loc. cit.
(37) Camus, Albert. L'homme révolté. (Essais), p. 483.
(38) Ibid.
(39) Loc. cit.
(40) Camus, Albert. La Chute. p. 1489, cit. pos, Mailhot, L., op. cit. - p. 21.
(41) Blanchot, M. "Le détour vers la simplicité", N.R.F., N° 89, mayo de 1960, p. 935, cit. pos Mailhot, loc. cit.
(42) Leclercq, P. R. Rencontre avec Camus. pp. 22-23.
(43) Ibid. p. 32.
(44) Ibid. p. 50.
(45) Loc. cit.
(46) Onimus, Jean, op. cit., p. 8.
(47) Leclercq op. cit. p. 44.
(48) Ibid.
(49) Ibid. p. 45.
(50) Camus, Albert. L'homme..., p. 350.
(51) Camus, Albert. Lettres a un ami allemand. p. 78.
(52) Camus, Albert. Actuelles, III.
(53) Grenier, R. Op. cit. p. 88.
(54) O'brien, Conor. Camus. p. 25.
(55) Ibid.
(56) Ibid. p. 29.
(57) Loc. cit.
(58) Comentario de 1958.
(59) Grenier, J. "Prefacio" a Calígula.
(60) Mailhot, Laurent, op. cit. p. 328.
(61) Simon, P. H., op. cit. p. 87.
(62) Leclercq op. cit. p. 69.
(63) O'brien, op. cit. p. 48.
(64) Leclercq, op. cit. p. 78.
(65) Grenier, R., op. cit. p. 252.
(66) Ibid.
(67) O'brien, C., op. cit. p. 87.
(68) Leclercq, op. cit. p. 86.
(69) Grenier, R., op. cit. p. 33.
(70) Sarocchi, J. Camus. p. 44, cit. pos, Grenier, R., op. cit. p. 33.

CAPITULO III.

- (1) Ginestier, Paul. Pour connaître la pensée de Camus. p. 23.
- (2) Lévi-Valensi, J. "Camus devant la critique", en: Alter, André, et--
al. Les critiques de notre temps et Camus. p. 8.
- (3) Albérès, R. M. "Albert Camus dans son siècle: témoin et étranger",-
en: La table ronde, febrero de 1960. p. 9.
- (4) Ibid.
- (5) Ibid.
- (6) Ibid. p. 10.
- (7) Ibid. p. 11.
- (8) Ibid.
- (9) Ibid.
- (10) Idem.
- (11) Ibid. p. 12.
- (12) Ibid.
- (13) Ibid.
- (14) Idem.
- (15) Loc. cit.
- (16) Loc. cit.
- (17) Hell, Henri. "Gide et Camus", en: La table...., p. 23.
- (18) Ibid.
- (19) Ibid.
- (20) Ibid.
- (21) Idem.
- (22) Loc. cit.
- (23) Ibid. p. 25.
- (24) Madaule, Jacques. "Camus et Dostoievsky", en: La table..., p. 127.
- (25) Ibid.
- (26) Ibid. p. 130.
- (27) Ibid. p. 131.
- (28) Ibid.
- (29) Ibid. p. 132.
- (30) Idem.
- (31) Loc. cit.
- (32) Davy, Marie M. "Camus et Simone Weil", en: La table... p. 138.
- (33) Ibid. p. 139.
- (34) Ibid. p. 140.
- (35) Idem.
- (36) Coombs, Ilona. Camus, homme de théâtre. p. 12.
- (37) Ibid.
- (38) Idem.
- (39) Loc. cit.
- (40) Ibid. p. 13.
- (41) Ibid.
- (42) Lebesque, Morvan. La passion pour la scène. p. 177, cit. pos, Ilona
Coombs, op. cit. p. 201.
- (43) Ibid.

- (44) Ibid. p. 200.
- (45) "Lettres d'Albert Camus à Jean Guillibert", cit. pos., Coombs, I., - op. cit. p. 201.
- (46) Coombs, I., op. cit. p. 202.
- (47) Ibid.
- (48) Gouhier, Henri. "Albert Camus et le théâtre", en: La table ... p. - 61.
- (49) Loc. cit.
- (50) Luppé, Robert de. Albert Camus., cit. pos., Gouhier, H. op. cit. p.- 64.
- (51) Ginestier, Paul. op. cit. p. 53.
- (52) Ibid.
- (53) Camus, Albert. Actuelles, I. p. 212.
- (54) Camus, Albert. Carnets. p. 50, cit. pos., Ginestier, P., op. cit. p. 55.
- (55) Ginestier, P., op. cit. p. 55.
- (56) Ibid. p. 57.
- (57) Idem.
- (58) Sartre, J. P. L'Existentialisme est un Humanisme. p. 21.
- (59) Ginestier, P. op. cit. p. 58.
- (60) Camus, A. L'Homme... p. 365.
- (61) Bergson, Henri. L'évolution créatrice. p. 7.
- (62) Sartre, J. P. L'Être et le Néant. p. 708.
- (63) Camus, A. Le Mythe de Sisyphe. pp. 136-146.
- (64) Ginestier, P., op. cit. p. 65.
- (65) Por los objetivos que persigo con el presente trabajo, no analizaré lo que pudiera ser considerado como el conjunto de "razones", o — "justificaciones", de carácter histórico o político, por las que en una determinada sociedad, en un cierto momento, y bajo ciertas condiciones, se llegó a imponer acriticamente el marxismo. Me refiero, por supuesto, a lo que fue la Unión soviética.
- (66) Camus, A. L'Homme... pp. 602-653.
- (67) Loc. cit.
- (68) Camus, A. Actuelles, I. (Essais).
- (69) Ibid. pp. 332-352.
- (70) Camus, A. L'Homme..., loc. cit.
- (71) Durand, Anne. Le cas Albert Camus. p. 175. cit. pos., Ginestier, P. - 75.
- (72) Camus, A. Métaphysique chrétienne et néoplatonisme (diplôme d'étu-- des supérieures) p. 1224 (Essais).
- (73) Camus, A. L'Homme..., p. 520 (Essais).
- (74) Camus, A. Conférence Sur l'avenir de la Tragedie. p. 1704, cit. — pos., Ginestier, P., op. cit. p. 78.
- (75) Camus, A. "Les Fils de Caïn", en: L'Homme... pp. 438-446. (Essais).
- (76) Simon, Pierre-Henri. Présence de Camus. p. 26.
- (77) Ibid.
- (78) Idem.
- (79) Ibid. p. 27.
- (80) Cocteau, J. "Prefacio", a Machine infernale, en: Ginestier, P., op. cit. p. 82.
- (81) Los límites del presente trabajo, así como sus objetivos, impiden -

- la referencia directa a la obra, amplia y profunda, de Mircea Eliade.
- (82) El drama de la condición humana se vé reflejado en el mito: de ahí su importancia simbólica. En los mitos, se alude a los resortes que fundamentalmente mueven a los seres humanos.
 - (83) Majault, Joseph. Camus, révolte et liberté. p. 18.
 - (84) Camus, A. Le Mythe..., p. 99. (Essais).
 - (85) Beauvoir, Simone de. La force des choses. p. 144, cit. pos, Gines--- tier, P., op. cit. p. 92.
 - (86) Onimus, J. Op. cit. p. 54.
 - (87) Ibid.
 - (88) Loc. cit.
 - (89) Camus, A. Métaphysique Chrétienne..., p. 1237. (Essais).
 - (90) Onimus, J. Op. cit. p. 55.
 - (91) Ibid.
 - (92) Ibid. p. 56.
 - (93) Ibid.
 - (94) Ibid. p. 57.
 - (95) Ibid.
 - (96) Ibid. p. 81.
 - (97) Beauvoir, Simone de. Les mandarins. p. 470, cit. pos, Onimus, J.,--- op. cit. p. 81.
 - (98) Oposición que tuvo como consecuencia, entre otras, e. g., la ruptura Sartre-Camus. Cfr., Lottman, op. cit., pp. 505-516.
 - (99) Lo que se encuentra magníficamente expresado en Les justes, fundamentalmente, desde mi punto de vista, en el segundo acto.

CAPITULO IV.

- (1) Camus, A. Le mythe..., p. 99. (Essais).
- (2) Melancon, Marcel. Albert Camus, Analyse de sa Pensée. p. 19.
- (3) Camus, A. Le Mythe..., p. 101.
- (4) Ibid.
- (5) Ibid.
- (6) Ibid. p. 102.
- (7) Ibid. p. 103.
- (8) Ibid. p. 105.
- (9) Ibid. p. 106.
- (10) Ibid. pp. 106-107.
- (11) Idem.
- (12) Melancon, Marcel. Op. cit. p. 21.
- (13) Camus, A. Le Mythe..., p. 101.
- (14) Melancon, M. Op. cit. p. 22.
- (15) Ibid.
- (16) Camus, A. L'Eté. p. 826, cit. pos, Melancon, op. cit. p. 22.

- (17) Ibid.
- (18) Camus, A. Le Mythe..., p. 107.
- (19) Ibid.
- (20) Camus, A. Carnets, I, p. 201, cit. pos, Melancon, M. op. cit. p. -- 23.
- (21) Si el descubrimiento del absurdo es, entre otras cosas, el descubrimiento de la inhumanidad de la que es portador el hombre, cabría, entonces, desde mi punto de vista, la siguiente pregunta: ¿La sociedad que se avizora en el pensamiento marxista sería consecuencia de afrontar el absurdo, o apenas en ella estarían dadas las condiciones para ese enfrentamiento? Me parece que la respuesta estaría dada en la primera de las opciones mencionadas.
- (22) Camus, A. Le Mythe..., p. 108.
- (23) Ibid.
- (24) Ibid. p. 112.
- (25) Camus, A. Carnets, II, p. 113, cit. pos, Melancon, M., op. cit. p.- 24.
- (26) Camus, A. Le Mythe..., p. 134.
- (27) Ibid. p. 109.
- (28) Camus, A. Carnets, I, p. 116, cit. pos, Melancon, M., p. 24.
- (29) Camus, A. Le Mythe..., p. 110.
- (30) Ibid. p. 111.
- (31) Ibid.
- (32) Ibid. p. 118.
- (33) Copleston, Frederick. Historia de la filosofía. p. 371.
- (34) Ibid. p. 372.
- (35) Ibid.
- (36) Ibid.
- (37) Camus, A. Le Mythe..., pp. 105-119.
- (38) Lo que sería plenamente consecuente con el rechazo del suicidio con el que nos encontramos en Camus.
- (39) Camus, A. Le Mythe..., p. 119.
- (40) Ibid. p. 118.
- (41) Ibid. p. 108.
- (42) Ibid. pp. 124-136.
- (43) Ibid. p. 114.
- (44) Ibid. p. 117.
- (45) Ibid. p. 120.
- (46) Ibid.
- (47) Ibid.
- (48) Ibid.
- (49) Esa utilización del concepto en diferentes contextos, es lo que nos lleva a hablar, precisamente de un trasfondo absurdo, inherente a toda la realidad. En el caso del personaje central de L'Etranger, - los verdaderamente extranjeros, por supuesto, son los otros, la sociedad, así como es absurda la realidad en su conjunto. Cfr. Fitch, Brian T. L'Etranger d'Albert Camus. pp. 61-89. También: Champigny, - Robert. Sur un héros païen. pp. 34-39.
- (50) Lo que se relaciona, por supuesto, con su rechazo de la pena capital. Cfr. Réflexions sur la guillotine. p. 1887. (Essais).

- (51) Camus, A. Réponse à l'incrédule, Co., p. 1593, cit. pos, Melancon, op. cit. p. 27.
- (52) Como ya se ha señalado, jugó un papel muy importante la pobreza en la conformación de la visión del mundo de Camus. Cfr. la primera -- parte de El primer hombre.
- (53) Lo que es indudablemente coherente con su rechazo de la pena de --- muerte.
- (54) La realidad no se desenvuelve en forma acorde a lo que podría esperar racionalmente. Cfr. Melancon, loc. cit.
- (55) Sartre, J. P. Situations, p. 93, cit. pos, Melancon, loc. cit.
- (56) Ibid. p. 106.
- (57) Camus, A. Le Mythe..., p. 124.
- (58) Quizás se pueda, desde mi punto de vista, hablar de una leve seme-- janza del pensamiento de Camus con respecto del pensamiento de Hei-- degger, en el sentido de que, así como en el pensamiento del segundo no es posible concebir al hombre más que como ser-en-el-mundo, -- en el pensamiento de Camus, al hombre se le debe de pensar como in-- merso necesariamente en el absurdo (sin que ello quiera decir que, -- por éilo, deba de dejar de rebelarse ante él).
- (59) Camus, Le Mythe..., p. 120.
- (60) Ibid. p. 121.
- (61) Ibid.
- (62) Ibid. p. 117.
- (63) Melancon, M., op. cit. p. 29.
- (64) Camus, A. Le Mythe..., p. 109.
- (65) Lo que se vé expresado en forma artística, precisamente en L'Etran-- ger. Mersault acepta plenamente el absurdo.
- (66) Camus, A. Le Mythe..., p. 101.
- (67) Ibid.
- (68) Ibid. p. 100.
- (69) Ibid. p. 107.
- (70) Ibid. p. 100.
- (71) Ibid.
- (72) Melancon, M., op. cit., p. 31.
- (73) Ibid.
- (74) Camus, Le Mythe..., p. 183.
- (75) Camus, A. L'Homme..., p. 414.
- (76) Camus, A. Le Myhte..., p. 101.
- (77) Ibid. p. 102.
- (78) Camus, L'Homme..., p. 416.
- (79) Melancon, M., op. cit. p. 32.
- (80) Camus, A. Carnets, II, p. 109, cit. pos, Melancon, M. op. cit. p. -- 32. Cabría el preguntarse si, aunque en su vida ordinaria Mersault-- acepta el absurdo, el no hacer nada por impedir su muerte implica -- el rebelarse ante él. Cfr. Fitch, loc. cit.
- (81) Camus, A. L'Homme..., p. 416.
- (82) Camus, A. Le mythe..., pp. 145-146.
- (83) Este sería uno de los puntos centrales de la que podría ser conside-- rada como moral del absurdo. En La Peste, lo mismo que en L'Etran-- ger, nos encontraríamos con una descripción literaria de lo que se-- ría un actuar ajustado a tal moral. Cfr. Gaillard, Pol. La peste, -- Analyse critique, pp. 29-43.

- (84) Camus, A. Carnets, I, p. 190.
(85) Camus, A. Noces, p. 58.
(86) Camus, A. L'Homme..., p. 417.
(87) Solomon, Robert C. From rationalism to existentialism, p. 102.
(88) Ibid. p. 103.
(89) Ibid.
(90) Ibid.
(91) Ibid.
(92) Camus, A. L'Homme..., p. 426.
(93) Ibid. p. 571.
(94) Ibid. p. 575.
(95) Camus, A. Carnets, II, p. 260. cit. pos, Melancon, op. cit. p. 34.
(96) Camus, A. Le Mythe..., p. 128.
(97) Ibid.
(98) Ibid. p. 122.
(99) Ibid.
(100) Ibid.
(101) Ibid.
(102) Ibid. p. 123.
(103) Lo que implica, al menos en ese sentido, cierto paralelismo con el surrealismo.
(104) Camus, A. Le Mythe..., p. 98.
(105) Ibid. p. 207.
(106) Ibid. p. 127, cit. pos, Melancon, op. cit. p. 36.
(107) Ibid. p. 131.
(108) Camus, A. L'Homme..., p. 419.
(109) Camus, A. Le Mythe..., p. 138.
(110) Esa pretensión, afirmo, forma parte de la actitud rebelde.
(111) Camus, A. Le Mythe..., p. 141.
(112) Ibid. p. 184.
(113) Lo que nos lleva, desde mi punto de vista, a señalar estas características, al menos, en el hombre en el que piensa Camus: es diferente a la mayoría; es rebelde frente a un universo incomprensible; su rebeldía implica responsabilidad; pretende alcanzar la felicidad; - como consecuencia de su rebeldía.
(114) Camus, A. Le Mythe..., loc. cit.
(115) Ibid. p. 143.
(116) Ibid. p. 149.
(117) Aquí no estoy plenamente de acuerdo con Camus: desde mi punto de vista, tratando de ser consecuente con el pensamiento absurdo, resultaría indiferente el vivir o no en forma apasionada. Cfr. en diversas partes, May, Rollo. Psicología existencial. También: Stern, - Alfred. La filosofía de Sartre y el psicoanálisis existencialista.
(118) Camus, A. Carnets, II, p. 62, cit. pos, Melancon, op. cit. p. 40.
(119) Camus, A. L'Homme..., p. 149.
(120) Ibid. p. 145.
(121) Ibid. p. 170.
(122) Ibid. p. 169.
(123) Ibid. p. 143.
(124) Ibid. p. 169.

- (125) Ibid. p. 166.
(126) Camus, A. Caligula. p. 67.
(127) Camus, A. Le Mythe..., p. 127.
(128) Ibid. p. 196.
(129) Camus, A. La Mort Heurese. pp. 168-169.
(130) Ibid.
(131) Camus, A. Le Mythe..., p. 154.
(132) Ibid. p. 155.
(133) Ibid. p. 150.
(134) Ibid. p. 196.
(135) Ibid.
(136) Camus, A. La Mort..., p. 170.
(137) Camus, A. Caligula. p. 83.
(138) Staudinger, H.; Belher, W. 24 preguntas básicas de la reflexión humana. p. 94.
(139) Ibid.

CONCLUSIONES.

- (1) Mounier, Emmanuel. Malraux, Camus, Sartre, Bernanos. p. 47.
(2) Ibid.
(3) Ibid.
(4) Ibid.
(5) Ibid.
(6) Ibid.
(7) Ibid. p. 70.
(8) Ibid.
(9) Brewster, Ben, et al. Sartre y el marxismo. p. 11.
(10) Ibid.
(11) Por supuesto, habría podido referirme a otros marxistas, además de los mencionados; han sido consideraciones de espacio, las que han hecho que me limite a tales pensadores.
(12) Lefebvre, Henri. L'Existentialisme. p. 26.
(13) Ibid.
(14) Ibid. p. 46.
(15) Odajnyk, Walter. Marxismo y existencialismo. pp. 11-52.
(16) Ferrater Mora, José. Las crisis humanas. Cfr., del mismo autor, La filosofía actual.
(17) Ibid.
(18) Berdiaeff, Nicolas. 5 Méditations sur l'Existence. p. 17.
(19) Nguyen-Van-Huy, Pierre. La Métaphysique du Bonheur chez Albert Camus. Primer capítulo.
(20) Markovic, Mihailo. El Marx Contemporáneo. p. 240.
(21) Ibid. p. 245, también 30 y ss.
(22) Es a partir de la comprensión de la filosofía que se dá en el pensa

miento de Kosik (esfuerzo sistemático y crítico tendiente a captar la cosa misma, la estructura oculta de la cosa, y descubrir el modo de ser del existente), que se intuye la posibilidad de apertura del marxismo hacia otras formas de ver el mundo.

- (23) Kosik, Karel. Dialéctica de lo concreto. p. 102.
- (24) Ibid. p. 98.
- (25) La filosofía entendida como una actividad liberadora, desmitificada, tendría que conducir a evidenciar las formas, los mecanismos, de los que se valen quienes detentan el poder, para mantener bajo su control a la mayoría de los hombres; en ese sentido, el pensamiento de Camus es indudablemente desmitificador, y es acorde con esa forma, previamente mencionada, de entender a la filosofía.
- (26) Odajnyk, Walter. Marxismo y existencialismo. p. 219.
- (27) Sartre, Jean Paul. "Marksizm i Egzystencjalizm", Tworczość, No. 4 - (abril 1957) p. 141, cit. pos., Odajnyk, W., op. cit. p. 219.
- (28) Zirión, Antonio y Pérez, Ana Rosa. La muerte en el pensamiento de - Albert Camus. p. 45.
- (29) Ibid.
- (30) Engels, F. "Engels to Joseph Bloch", en: Engels, F. Herr Eugen Dühring Revolution in Science. New York, 1934, p. 398, cit. pos., Odajnyk, W. op. cit. p. 36.

BIBLIOGRAFIA.

1. Abbagnano, N. Historia de la filosofía. Barcelona, Montaner y Simón, - 1978, pp. 725-773.
2. Abbagnano, N. Diccionario de filosofía. México, F.C.E., 1966, 1206 -- pp.
3. Alter, André, et al. Les critiques de notre temps et Camus. París, -- Garnier, 1970, 187 pp.
4. Ardiles, Osvaldo. Descripción fenomenológica. México, ANUIES, 1977, - 78 pp.
5. Beaufret, Jean. Les philosophies de l'existence. París, Editions De-- noël, 1971, 214 pp.
6. Belaval, Yvon, et al. Historia de la filosofía. La filosofía en el si glo XX. México, Siglo XXI, 1981. Vol. 10, 438 pp.
7. Berdiaeff, N. 5 Méditations sur l'Existence. París, Aubier, 1936, 208 pp.
8. Bobbio, N. El existencialismo. México, F.C.E., 1953, 138 pp. (Colec-- ción "Breviarios" N° 20).
9. Brewster, Ben, et al. Sartre y el marxismo. México, Ediciones del Pa-- sado y del Presente, S.R.L., 1969, 178 pp.
10. Camus, Albert. Théâtre, Récits, Nouvelles. París, Gallimard, 1962. -- Presentados por Roger Quilliot con un prefacio de Jean Grenier. ("Bi-- bliothèque de la Pléiade").
11. Camus, Albert. Essais. París, Gallimard, 1967, 1975 pp. Introducció-- de R. Quilliot; textos establecidos y anotados por R. Quilliot y L. - Faucon. ("Bibliothèque de la Pléiade").
12. Copleston, Frederick. Historia de la filosofía. Barcelona, Ariel, 19-- 78. Vol. VIII, 582 pp. (Colección "Convivium").
13. Champigny, Robert. Sur un héros païen. París, Gallimard, 1967, 208 -- pp.
14. Chioldi, Pietro. El pensamiento existencialista. México, UTEHA, 1962, - 190 pp. N° 138/138a. (Colección "Manuales").
15. Ferrater Mora, José. La filosofía actual. Madrid, A. E., 1970, 188 pp.
16. Ferrater Mora, José. Las crisis humanas. Madrid, A. E., 1983, 209 pp.
17. Fitch, Brian T. L'Etranger D'Albert Camus. Canadá, Librairie Larou-- sse, 1972, 173 pp.
18. Gaillard, Pol. La peste. (Analyse critique). París, Hatier, 1972, 80-- pp.
19. Ginestier, Paul. Pour connaître la pensée de Camus. París, Bordas, 19 71, 206 pp.
20. Grenier, Jean. Albert Camus. (Souvenirs). París, Gallimard, 1968, 191 pp.
21. Grenier, Roger. Albert Camus, soleil et ombre. París, Gallimard, 19-- 87, 340 pp.

22. Jolivet, Régis. Les doctrines existentialistes. París, Editions de -- Fontenelle, 1948, 365 pp.
23. Kosik, Karel. Dialéctica de lo concreto. México, Grijalbo, 1970, 269-pp.
24. Leclercq, P. R. Rencontre avec Camus. París, Editions de l'Ecole, 1970, 131 pp.
25. Lefebvre, Henri. L'Existentialisme. París, Editions du Sagittaire, 1946, 255 pp.
26. López de la Vieja, M. Teresa (ed.). Figuras del logos. Entre la filosofía y la literatura. México, F.C.E., 1994, 300 pp.
27. Lottman, Herbert R. Albert Camus. París, Editions du Seuil, 1968, 687 pp.
28. Mailhot, Laurent. Albert Camus, ou l'imagination du desert. Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1973, 427 pp.
29. Majault, Joseph. Camus, révolte et liberté. París, Editions du Centurion, 1965, 141 pp.
30. Markovic, Mihailo. El Marx contemporáneo. México, F.C.E., 1978, 340 - pp. ("Colección Popular", N° 173).
31. May, Rollo, et al. Psicología existencial. B. A., Paidós, 1963, 119 - pp. (Colección "Biblioteca del hombre contemporáneo").
32. Melancon, Marcel. Albert Camus. Analyse de sa pensée. Fribourg, Editions Universitaires, 1976, 276 pp.
33. Mounier, Emmanuel. Introduction aux existentialismes. París, Editions Denoël, 1947, 159 pp.
34. Mounier, Emmanuel. Malraux, Camus, Sartre, Bernanos. París, Editions-du Seuil, 1953, 187 pp.
35. O'Brien, Conor C. Camus. Barcelona, Grijalbo, 1972, 149 pp.
36. Odajnyk, Walter. Marxismo y existencialismo. B. A., Paidós, 1966, 274 pp. (Colección "Biblioteca del hombre contemporáneo", N° 151).
37. Onimus, Jean. Camus. París, Desclée de Brouwer, 1965, 95 pp.
38. Prini, Pietro. Historia del existencialismo. B. A., El Ateneo, 1975, - 186 pp.
39. Reneville, J. Rolland de. Signification de l'homme. París, P.U.F., 1968, 89 pp.
40. Staudinger, H; Belher, W. 24 preguntas básicas de la reflexión humana. Barcelona, Herder, 1987, 192 pp.
41. Stern, Alfred. La filosofía de Sartre y el psicoanálisis existencialista. B. A., Compañía General Fabril Editora, 1962, 266 pp.
42. Simon, Pierre-Henri. Présence de Camus. París, Editions A.-G., 1962, - 177 pp.
43. Solomon, Robert C. From rationalism to existentialism. New York, Harper & Row, 1972, 323 pp.
44. Tiryakian, Edward. Sociologismo y existencialismo. B. A., Amorrortu, - 1962, 249 pp.
45. Van-Huy, Pierre Nguyen. La métaphysique du bonheur chez Albert Camus. Neuchâtel, Editions de la Baconnière, 1968, 239 pp.
46. Vera, Margarita. ¿Qué es filosofía? México, ANUIES, 1977, 110 pp.
47. Villoro, Luis. Páginas filosóficas. México, Universidad Veracruzana, - 1962, 266 pp.

48. Wahl, Jean. Existence humaine et transcendance. Neuchâtel, Editions -
de la Baconnière, 1944, 159 pp.
49. Wahl, Jean. Une histoire de "L'existentialisme". París, L'arche, 19--
49, 153 pp.
50. Xirau, Ramón. El desarrollo y las crisis de la filosofía occidental.--
Madrid, Alianza Editorial, 1975, 211 pp.
51. Ziri6n, Antonio y Pérez, Ana Rosa. La muerte en el pensamiento de Al-
bert Camus. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1981, --
286 pp.

INDICE.

INTRODUCCION.....	1
CAPITULO I. VISION GENERAL DEL EXISTENCIALISMO.....	9
CAPITULO II. CAMUS, EL HOMBRE.....	35
CAPITULO III. CARACTERIZACION GENERAL DEL PENSAMIENTO DE ALBERT CA MUS. CAMUS: CONCIENCIA DE LA TEMPESTAD.....	58
CAPITULO IV. EL CONCEPTO DEL ABSURDO.....	86
CONCLUSIONES.....	113
NOTAS.....	125
BIBLIOGRAFIA.....	137