

**UNIVERSIDAD DE LOS ANDES  
FACULTAD DE HUMANIDADES Y EDUCACIÓN  
POSTGRADO EN FILOSOFIA**

**PENSAMIENTO FILOSÓFICO EN ALBERTO CAMUS;  
UN ENFOQUE ONTOLÓGICO.**

www.bdigital.ula.ve

**S E R B I U L A**  
Tulio Febres Cordero

Trabajo de Postgrado Presentado  
ante la Universidad de los Andes  
para optar al Título de Magister  
Scientiae en Filosofía.

**AUTOR:** Lic. Juan Alfonso Méndez Saraúz.  
**TUTOR:** Dr Victor Martín Fiorino

MÉRIDA, ABRIL DEL 2002

**DONACION**

C.C.Reconocimiento

## RESUMEN

El Trabajo que se presenta a continuación es el producto sistémico y reflexivo del pensamiento filosófico de Albert Camus, nacido en Argel en 1.913 y murió en Francia en 1.960; su marcada personalidad y fructífera creación literaria le hizo acreedor de la identificación "padre del absurdo" para luego ser identificado como un existencialista francés, per se a su propia negación. En el cuerpo de la investigación está presente un esbozo del pensamiento filosófico existencial de Camus, enfocando una aproximación ontológica que se delinea a través de sus variadísimas obras y donde se plantean posiciones radicales sobre la muerte, el absurdo y el suicidio; pero siempre bajo la mirada filosófica existencialista. Otro aspecto de gran relevancia, se presenta en un estudio sobre el origen del existencialismo en la filosofía contemporánea; así como de sus mayores representantes teístas y ateos. Esto con el objeto de visualizar la evolución y el grado de influencia que la doctrina pudo tener en el pensamiento de Albert Camus, tanto en la literatura de la post-guerra, como en las generaciones posteriores a sus obras.

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

## SUMMARY

The Work that is presented next is the systemic and reflexive product of the philosophical thought of Albert Camus, born in Argel in 1.913 and he/she died in France in 1.960; its marked personality and fruitful literary creation made him worthy of the identification father of the absurdity" for then to be identified as a French existentialist, per you to its own negation. In the body of the investigation it is present a sketch of the existential philosophical thought of Camus, focusing an ontologic approach that is delineated through their varied works and where they think about radical positions on the death, the absurdity and the suicide; but always under the existentialist philosophical look. Another aspect of great relevance, is presented in a study on the origin of the existentialism in the contemporary philosophy; as well as of their biggest representatives teístas and atheists. This in order to visualizing the evolution and the influence grade that the doctrine could have in the thought of Albert Camus, so much in the literature of the post-war, like in the later generations to its works.

C.C.Reconocimiento

## DEDICATORIA

A Albert Camus y Olivier Todd inconformes eternos y sabios radicales.

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

## AGRADECIMIENTO

Un tema como el desarrollado en estas páginas pareciera tornar irónico un agradecimiento, pero es justicia poética llamar a la memoria a quienes de la manera más sincera, recta y transparente han dado su punto de apoyo. En primer término a quien desde el inicio de la creación ha estado acompañando la existencia humana y de quien han emanado seres como mi Madre Ruth Saraúz, esencia de la existencia que llevo por dentro.

A mis hermanos Luis y Jaime y hermanas Ruky y Angela, que como testigos silentes miran el que soy.

A mis Hijos Alejandro y Rossi quienes han dejado que mi prolongación en esta vida sea real.

A Rosa, compañera de sueños y verdades quien con no creer en la filosofía me ha hecho filosofar.

A Gregorio Sulbarán un profeta de tierras lejanas que ha convertido el agua en vino en más de una ocasión.

A Plinio Negrete guardián de la sapiencia y protector de este tesista.

Y a mi mismo, culpable de la existencia que precede mi propia esencia.

A Todos este estudio.

## ÍNDICE GENERAL

	Pág.
RESUMEN.....	iii
DEDICATORIA .....	iv
AGRADECIMIENTO.....	v
ÍNDICE GENERAL .....	vi
INTRODUCCIÓN .....	1
CAPÍTULOS	
I. FUNDAMENTO ONTOLÓGICO DEL EXISTENCIALISMO .....	5
1.1.- Kierkegaard .....	5
1.2.- Jaspers y Heidegger .....	9
1.3.- Sartre y Camus.....	13
II. TIPOLOGÍA EXISTENCIAL. REPRESENTANTES TEÍSTAS Y ATEOS.....	18
2.1.- El existencialismo Teísta .....	18
2.1.1. Kierkegaard .....	18
2.1.2. Miguel de Unamuno .....	22
2.1.3. Martin Buber .....	25

2.1.4. Karl Jaspers .....	27
2.1.5 Antonio Caso. ....	30
2.1.6 Gabriel Marcel. ....	32
2.2.- El Existencialismo Ateo .....	34
2.2.1. Nietzsche.....	34
2.2.2. Heidegger .....	37
2.2.3 Sartre .....	39
2.2.4 Camus .....	44
III. APUNTES SOBRE EL FUNDAMENTO ONTOLÓGICO EN ALBERT CAMUS .....	47
3.1.- Bodas .....	48
3.2.- El Extranjero .....	52
3.3.- El Mito de Sísifo .....	56
3.4.- Cartas para un Amigo Alemán .....	63
3.5.- La Peste .....	65
3.5.- El Primer Hombre.....	74
3.5.- Inquietud Ontológica.....	77
CRONOLOGÍA DE ALBERT CAMUS .....	82
CONCLUSIONES .....	87
BIBLIOGRAFÍA .....	89

## INTRODUCCIÓN

El existencialismo, ha sido uno de los movimientos filosóficos más representativos de la cultura contemporánea. Su rasgo fundamental consiste en investigar conceptualmente los principales problemas que se le plantean al hombre concreto. Esta filosofía rechaza la tradición filosófica de la razón encarnada en el cogito cartesiano y en la dialéctica hegeliana. Aunque Nietzsche y Kierkegaard fueron sus percursores, el existencialismo tuvo como marco cultural la Europa de entreguerras, por lo que cabe destacar entre sus representantes a Heidegger, Malraux, Ponty, Sartre y Camus.

Si bien es cierto, que entre ellos se perciben grandes distancias, todos comparten rasgos comunes. Prescinden de la filosofía de la esencia, es decir; rechazan los mecanismos del pensamiento abstracto, metafísico, tomando como preocupación básica la existencia humana del "yo". Consideran que la existencia precede a la esencia, que el hombre cuando nace no es nada, y que solamente existe cuando va decidiendo libremente lo que es y lo que será.

Consideran la existencia como la forma de ser específicamente humana, sólo el hombre existe, dice Camus, las demás cosas simplemente son. La existencia, es una forma de ser consciente, libre y activo, que se define más por su realidad que por su posibilidad, "el hombre está condenado a ser libre," afirma Sartre.

El existencialismo es, sin embargo, una manifestación de decadentismo; esta afirmación hecha por Bobbio (1958) no pretende

presentarse como un juicio de valor, sino más modestamente, como una regla de interpretación, de la cual cabe esperar una comprensión más adecuada de esta, tan singular dirección del pensamiento. A la objeción de que tal afirmación es ilegítima porque es el resultado de una falsa analogía y, por lo mismo, de una confusión entre literatura y filosofía; puede contestarse, en primer lugar, haciendo ver que el decadentismo no es únicamente un movimiento literario, sino una atmósfera espiritual, que deja su impresión en la poesía y en el arte, en el pensamiento y en la costumbre; y, en segundo lugar, poniendo de relieve esa característica particular de la filosofía de la existencia, según la cual, ésta aparece claramente como una filosofía de la inspiración poética; brota de un estado de ánimo y no de una duda crítica; acepta franca y valientemente un lenguaje ya comprometido por el uso poético y, luego, por la evocación eminentemente estética y no lógica que él mismo suscita, lo que sería inexpresable con el vocabulario técnico, verbigracia, la cotidianeidad, la Sorge de Heidegger, la ley diurna y la pasión nocheniega de Jaspers o la ite, missa este de Camus.

En efecto, en la bibliografía existencialista no han faltado sugestivas referencias poéticas, particularmente sobre el tema existencial de ser, del existir, de la esencia, lo absurdo y la muerte. Por lo general, frente al vivo cuadro que dibuja Heidegger de la existencia humana, de la escapada a la angustia, de que esta pérdida en la banalidad es impelida por la preocupación, se acude, para su inteligencia, a la diversidad.

El existencialismo lleva a la exasperación del motivo romántico de la personalidad humana, como centro, como individualidad originaria, como singularidad heroica y solitaria; esta exasperación se hace patente a través de la disolución de lo plural en lo individual.

El superhombre de Nietzsche abre camino al ser angustiado de Heidegger o la existencia encogida en si misma de Jaspers. Por estas mismas razones el existencialismo representa una rebelión tardía contra el gusto ilustrado de la razón y el conceptualismo de la filosofía tradicional.

Examinando detalladamente la filosofía existencial, se revelan tres momentos; a saber: el antinaturalismo, el simbolismo y el hermetismo. El existencialismo resume un conjunto variado y fluctuante de actitudes antinaturalistas y anti-positivistas, pero, en los filósofos, la inclinación a quebrantar el círculo cerrado de la naturaleza considerada en forma determinista como un sistema y a socavar el mito del cientificismo.

El anti-naturalismo de la filosofía existencialista no es el mismo que el de la filosofía idealista, que construye conceptual y abstractamente la contraposición entre naturaleza y espíritu, entre necesidad y libertad; es un anti-naturalismo empapado de anti-naturalismo estilizante, donde la naturaleza queda sentimentalmente degradada a ser una esfera de vivir opaco, uniforme e impersonal

La naturaleza rebajada a la condición de mundo de la objetividad y de la necesidad, vuelve a ser valorada como símbolo del ser que ella misma no es, pero al cual continuamente nos remite. La concepción de lo real como símbolo de la trascendencia, esto es, como revelación analógica de una realidad ( Camus, 1985: 61).

Desde el existencialismo, la naturaleza no vale por lo que la razón y la experiencia aprehenden en ella, porque, mas bien, desde este punto de vista es exasperadamente monótona, uniforme, convencional, sino que vale

precisamente en razón de lo que en ella se revela, de lo que ella es, no como realidad, sino como símbolo, que según Jaspers (1984), es la única forma de manifestación del hombre en el mundo y de éste en aquél. El símbolo es aquí lo que hay que des-cifrar o cifrar.

El hermetismo, por su parte, es entendido como la construcción de un lenguaje propio, acuñando nuevas palabras o condensando significados en palabras viejas, pero ese hermetismo manifiesto en el existencialismo no es únicamente en su relación con el lenguaje, sino, además, con la imagen metafísica donde cabe la búsqueda de un ser cuyo existir se separa de la esencia del otro ser quedando prioritariamente su yo propio.

Es de hacer notar que los representantes involucrados con el existencialismo fundan sus obras bajo esos tres aspectos. Por ello que sus obras literarias, más que herméticas y simbólicas, se debe considerar que son sofisticadas. Creaciones que exigen al estudioso más un espíritu abierto que crítico, cuanto más en su ontología. Por otro lado, los existencialistas dan una concepción ontológica del hombre y el mundo, en la que se plantea una renovación de principios fundamentales y normas cuyo fin último no es una ontología trascendental del existir. " Así, Sartre y Camus, Simón de Beauvoir y Ponty, conjugan al mismo tiempo que aíslan su filosofía y su literatura como género". ( Todd.1997:341).

## CAPÍTULO I

### FUNDAMENTO ONTOLÓGICO DEL EXISTENCIALISMO

#### 1.1 Kierkegaard.

El existencialismo ha existido desde hace tiempo y se ha esperado que acabara de definirse o que desapareciera. Sin embargo, no hay la posibilidad de que suceda alguna de las dos cosas. El existencialismo, en términos generales, en oposición al Racionalismo que tiende a igualar todo con la esencia o con la cosa como conocida hace énfasis en la existencia, en el hecho de tener un lugar en un mundo dinámico y peligroso. Habiendo singularizado la existencia, estos filósofos quieren darle un significado extraordinario o apartado de lo común. Comenzando con la suposición de que cada individuo consciente de su ser, puede comprender su propia existencia con la propia experiencia inmediata del individuo que con su situación, como un ser libre en el mundo ante lo cual surgen dificultades.

La primera dificultad con que se tropieza la investigación es la definición del fenómeno de la existencia. Kierkegaard, ha empleado por primera vez el término, ha descubierto la palabra existencia en el sentido filosófico contemporáneo. Pero se puede llamar existencialista a Kierkegaard (1975). El no quería ser un filósofo y menos filósofo de una doctrina determinada, como el mismo lo aclara "Creo que ya es hora de cortar por lo sano una digresión que solamente inicié con el afán de traspasar por unos instantes los límites de la investigación" (p.18). De modo que sería variable restringir el término, designar con él tan solo a aquellos que quieren aceptarlos, a lo que se podría llamar la escuela filosófica de

París, con Sartre, Simone de Beauvoir, Malraux, Ponty y Camus, pero con ello tampoco se define el término, según Sartre hay dos modalidades de existencialismo.

Una segunda definición consiste en el hecho paradójico de lo que Heidegger llama el dominio de "lo inauténtico". Así, se trata en primer término, de oponer la filosofía de la existencia a las concepciones clásicas de la filosofía tal como se halla en Platón, en Spinoza o en Hegel. La filosofía en Platón es la búsqueda de la esencia, por que la esencia es inmutable "nada puede hacerse mayor o menor hasta que sea él igual a sí mismo. Lo primero y principal es ser igual así mismo":(Platón, 1980: 131)

Spinoza quiere ascender a una vida eterna que es beatitud:"Conocemos que vivimos en Dios y que Dios vive en nosotros, porque nos hace partícipes de su gracia, esto es, porque nos ha dado la caridad" (Spinoza, 1985: 157)

En general, el filósofo quiere una verdad universal, válida para todos los tiempos, quiere elevarse por sobre lo por-venir y operar generalmente, o piensa operar, sólo con la razón. Hegel, quien llevó más lejos éste esfuerzo comprendiendo el mundo racionalmente, afirma:

En el devenir el ser, en tanto que no hace sino uno con el no ser, y el no ser, en tanto que no hace sino uno con el ser, no hacer sino desaparecer (...) su resultado es por consiguiente la existencia (Hegel, 1984: 152)

Por otra parte, Hegel, se distingue de los demás filósofos por la insistencia con que habla del devenir, e importancia que le asigna. Así,

expresa, Hegel (1984):

Cada uno de nuestros pensamientos, nos dice; cada uno de nuestros sentimientos no tiene sentido, sino porque ese pensamiento o ese sentimiento está referido a nuestra personalidad, la cual a la vez, solo tiene sentido porque se sitúa en una historia, en una época determinada de la evolución de la idea universal. Para comprender cualquier cosa que ocurra en nosotros es preciso, ante todo, marchar hacia esa totalidad que somos nosotros mismos, de ahí hacia la totalidad que es la especie humana y por fin hacia el conjunto de cosas que es la idea absoluta. (p:151)

Contra esa concepción se ha rebelado aquél a quien se puede llamar el fundador de la filosofía de la existencia: Kierkegaard (1984). A la búsqueda de la objetividad, que encuentra en Hegel, y a la pasión y al deseo de la totalidad, opone la idea de que la verdad reside en la subjetividad. Dicho de otro modo: "solo por la intensidad de mi sentimiento alcanzaré una existencia verdadera".(p.50).

Kierkegaard rehusa ser considerado parte de un todo, verse como una parte de un sistema del mundo es negarlo y eso es contrario a su existencia, que es total, fuera de la existencia de otro yo, cada uno es individual y existe en si y no en el otro. Así dice Kierkegaard.( 1984)"Yo soy el momento de la individualidad, pero yo me niego a ser un parágrafo en un sistema (....). A fuerza de conocimiento hemos olvidado en que consiste el existir." (p. 89 ).

El existencialista de Kierkegaard es apasionado, deberá ser una encarnación de lo infinito en lo finito. Esta pasión es otro carácter del existencialismo y es lo que Kierkegaard llama pasión por la libertad.

Las ideas de opción y de decisión tienen una importancia de primer orden en la filosofía existencial primera de Kierkegaardiana.(1975):

“ Esta decisión será siempre un riesgo, el existente se sentirá rodeado de incertidumbre, lleno de incertidumbre el mismo, pero el y solo el decidirá” ( p: 93).

Lo que se acaba de decir sobre el modo de ser y meditar del existente define el objeto mismo de su pensamiento, porque ansiar en tal forma, apasionada e infinita, no puede ser otra cosa que ansiar lo infinito. Pero hasta aquí se ha insistido en particular sobre el aspecto subjetivista del pensamiento de Kierkegaard. Sin embargo, para él como para sus sucesores, lo subjetivo sólo se da en virtud de una cierta relación con un objeto y la existencia por una cierta relación con un ser.

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

El individuo existente será, pues, aquél que tenga esta intensidad de sentimiento causada por el hecho de que está en contacto con algo que se halla fuera de él. Así están dos de los puntos por los que Kierkegaard contradice a Hegel.

La importancia que acuerda a la subjetividad y la importancia que reconoce a la intensidad del sentimiento individual. Conviene añadir el de su insistencia sobre la idea de posibilidad. Según Hegel, el mundo es el desenvolvimiento necesario de la idea eterna y la libertad es la necesidad comprendida. Para Kierkegaard lo posible es real, y toda filosofía que nos oprime, que nos lleva a una especie de estado de sofocación. Y tal es, según él, el efecto del hegelianismo.

Esta idea de lo posible será vinculada a la de tiempo, opuesto al

tiempo hegeliano. En Kierkegaard es discontinuidad y rupturas, o dialéctica subjetiva. Esta concepción plantea naturalmente, múltiples problemas. Por una parte acaso ¿ No hay en Kierkegaard, a pesar de todo una tentativa de racionalizar y explicar la paradoja, presentándola como unión de lo infinito y lo finito? Pero por otra, Kierkegaard mismo ha visto que la venida de Cristo al mundo no constituye la paradoja suprema, porque esa paradoja sólo se habría consumado si nadie hubiera advertido la venida de Dios, pues cuando el medita "sobre esta cuestión, mi espíritu se extravía" afirmaba.

Otro tanto se puede decir de las cuestiones que plantean las relaciones entre la subjetividad y la historia, pues la intensidad del sentimiento subjetivo se funda en un hecho objetivo e histórico: y lo mismo ocurre con las relaciones entre la eternidad y la historia," porque si el momento de la encarnación es un momento eterno, es posible que la paradoja se desvanezca".

## **1.2 Jaspers y Heidegger**

El segundo momento en la historia de la filosofía de la existencia, sobreviene cuando dos filósofos alemanes, Jaspers y Heidegger, traducen, en términos más intelectuales, la reflexión de Kierkegaard.

Se podría considerar la filosofía de Jaspers como una especie de versión laica y una generalización de la filosofía de Kierkegaard. En ella se ve no ya frente a Jesús, sino sobre un trasfondo, el trasfondo de la existencia, del que sólo se puede captar regiones aisladas. En general, la humanidad tiene múltiples posibilidades. Pero se desarrollan unas y se sacrifican las otras, y nunca se alcanzará ese absoluto que Hegel se jacta de alcanzar por el proceso de la Idea y sólo una vez concluido el proceso de la

Idea.

Heidegger ha afirmado que él no es un filósofo de la existencia sino uno del ser. El antiguo problema del ser es su problema. Quiere fundar, pues, una ontología; y sólo para introducirnos en esta ontología se ha acercado al problema de la existencia; la única forma de ser con que nos encontramos en contacto verdadero es, según él, el ser de los hombres. Porque en verdad, hay para Heidegger otras formas de ser: hay lo que se llama el ser de las cosas vistas, de los espectáculos; hay el ser de las herramientas y de los instrumentos, hay el ser de formas matemáticas, hay el ser de los animales; en cambio, para Heidegger, sólo el hombre existe verdaderamente.

La existencia se decide exclusivamente por obra del "ser ahí" mismo del caso en el modo del hacer o el omitir. La cuestión de la existencia nunca puede liquidarse sino por medio del existir mismo. La comprensión de sí mismo que lleva la dirección "en esto" la llamamos "existencial". (Heidegger, 1988: 22).

Para que el hombre exista verdaderamente, para que no sigamos en la esfera de las cosas que vemos y de las cosas que empleamos, es preciso abandonar la esfera inauténtica de la existencia. Por lo común y por las presiones sociales, permanecemos en un estado en que no estamos realmente en relación con nosotros mismos, el de la vida de todos los días, aquel que Heidegger llama el cualquiera, o el "on". En ese plano, el hombre es intercambiable uno con otro; "sólo se puede ascender a ella atravesando ciertas experiencias como la de la angustia" (desarrollada por Camus) que conduce al hombre hasta el trasfondo de la nada.

Kierkegaard había insistido ya sobre la angustia como revelación de

lo posible que nos tienta: la comparaba con el vértigo. La angustia de Heidegger se pone en contacto no ya con esas nada relativas, con esos no ser parciales que son los múltiples hechos posibles, sino con la nada. En la angustia, se siente esa nada sobre que posa cada cosa que es, y en la que están pueden derrumbarse a cada instante:

La angustia es la aparición de la libertad en cuanto posibilidad frente a la posibilidad. La angustia es la realidad de la libertad en cuanto posibilidad (...). La nada engendra angustia. La angustia y la nada son siempre correspondientes entre sí. (Kierkegaard, 1994:21).

En todo caso, la experiencia de la angustia conduce a sentir que se está allí, en el mundo, indefensos, sin ayuda y sin recursos; el hombre ha sido arrojado a este mundo y no se comprende por que. Esta es una de las afirmaciones fundamentales de la filosofía de la existencia: "Somos sin que hallemos razón a nuestra existencia; y , por lo tanto, somos existencia sin esencia" (Kierkegaard, 1994: 41).

Se abandonó así el esquema clásico teísta según el cual hay una jerarquía de realidades en cuya cumbre se encuentra al ser perfecto, que es Dios. Sólo se puede inquirir de la esencias no son otra cosa que construcciones a partir de la existencia. Se puede inquirir de la esencia de las cosas, pues, que antes de ser creadas ya se tenía la esencia de lo que serían, pero de los existentes no puede haber esencia, pues su lugar no tiene un fin determinado antes de su existencia. Aquí es donde se ve mejor la esencia, si así puede decirse, de la filosofía de la existencia; por oposición a toda filosofía clásica, desde Platón hasta Hegel, para quien la existencia deriva siempre de la esencia.

La existencia del hombre, este ser lanzado al mundo es, al mismo tiempo, esencial y necesariamente finita, limitada por la muerte, la existencia es "ser para la muerte". Con la muerte habrá un momento en que ya no habrá "delante de nosotros". La existencia se caracteriza por el hecho, habrá un momento en que ya no habrá más cosas posibles, a causa de la finitud producida por la muerte y que Heidegger caracteriza como la imposibilidad de toda posibilidad. El tiempo es igual de finito que la existencia, está limitado por la muerte.

¿ Pero qué le queda a la existencia, acaso será buscar a Dios, según Heidegger, eso no es posible pues Dios no existe, pensamiento heredado de Nietzsche; la existencia va hacia el mundo, hacia el porvenir hacia los otros hombres. La idea de porvenir y hacia los otros hombres. La idea de trascender en aquellos es immanente y se aleja de lo religioso.

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

La trascendencia hacia el mundo radica en que se está en relación con el otro, no fuera del mundo sino dentro de él. La existencia es una relación inmediata con los otros existentes. La existencia hacia el porvenir se explica en Heidegger en un estar siempre proyectándose a si mismo en proyectos. El hombre es un ser que está siempre dirigido hacia sus posibilidades; el existente es el ser que ha de existir. Así, el tiempo de la existencia empieza por el porvenir, el hombre mide su existencia en el mundo en la medida en que visualice su futuro, su porvenir.

Estos movimientos de la existencia se complementan con la existente a partir de la nada y trascendencia hacia el ser y es el momento en que Heidegger deja el asunto de existir y entra al ser y el tiempo.

### 1.3 Sartre y Camus

El tercer momento del existencialismo se dirige a Francia; algunos jóvenes filósofos franceses, entre los mejores, hallaron en las ideas de Heidegger una cosa nueva e insólita, que responde a su propia angustia. Sin embargo, ya se hacían notar otros filósofos franceses que tenían una filosofía propia y que en su fondo era comparable con la de Heidegger. Los de más cuerpo y madurez eran: Gabriel Marcel, Jean. Paul. Sartre, Simón de Beauvoir y Albert Camus, que con otros conformaron un círculo muy restringido. Sin querer echar de menos a los restantes, fue Sartre quien supo llevar en alto el estandarte de los existencialistas de esta tercera generación.

La filosofía de Heidegger y, en parte, la de Husserl: esta última respecto a la existencia, la conduce a una especie de idealismo que acaso no se concilia completamente con aquello que, en él, puede venir de Heidegger. En común con Heidegger, tienen la preocupación Ontológica, la necesidad de estudiar la idea de ser, y también, la voluntad de insistir sobre la idea de la nada, aunque en él esa idea de la nada cobre, a menudo, un sentido más hegeliano que heideggeriano.

Al caracterizar el ser, le atribuye dos formas: el en-soi, que es siempre idéntico a sí mismo y que responde a lo que es la extensión en Descartes, a saber; el conocimiento lo es de lo invariable, y el pour-soi, que responde al pensamiento entendido, de modo al hegeliano, como un movimiento constante. El en -soi o pour-soi, ¿ qué será lo primero? Es una de las cuestiones más difíciles de responder en Sartre. Cuando dice que es el en-soi, se clasifica más bien como un realista; cuando parece decir que es el pour-soi, se clasifica más bien como un idealista.

El pour-soi aparece en él como un nada, o más precisamente como una anulación; se puede decir, según una analogía de Gabriel Marcel, como una esencia de pozo de aire en el en-soi. Esta idea guarda cerrada semejanza con lo que dice Bergson sobre la conciencia, cuando la concibe ante todo como selección; ahora bien, puesto que ambas formas del ser son absolutamente opuestas en sus caracteres, conviene acordar a cada una el nombre de ser. Porque, finalmente, en esta Teoría ontológica podría ya no haber ontología, desde que la ontología es ciencia de un ser único. En segundo término, si hay verdaderamente en la realidad algo que sea el en-soi tal como lo define Sartre, es decir algo que sea único y puramente soi. En cierto punto, la teoría hegeliana, es el desarrollo de un pour-soi implícito hacia un pour-soi explícito, parece mucho más satisfactorio. La afirmación del en-soi de Sartre responde primitivamente a un afán epistemeológico, sin duda; a la necesidad de afirmar una realidad independiente del pensamiento; pero, ¿ Tiene derecho a pasar, de esa afirmación de la realidad independiente del pensamiento, a la idea de que era realidad es lo que es, y únicamente lo que es, a saber, algo macizo y estable, la objeción puede, al menos, ser planteada.

En varios puntos de su filosofía (Sobre todo en El Ser y La Nada) Sartre es un idealista. Pero por su insistencia sobre la intencionalidad de la conciencia, por su definición del conocimiento como un " no ser", por su concepción de un en-soi macizo al que la conciencia se opone como una nada, por su afirmación del fracaso de la comunión en el amor, parece resumir en si los motivos, a menudo juntos, de resentimiento del mundo moderno contra el idealismo.

Es posible que esa dualidad de su filosofía, sea una de sus

características, y no de las menos valiosas. Esta filosofía es una de las encarnaciones del problematismo, como se dice, y de la ambigüedad del pensamiento contemporáneo. Lo que no significa que no se deba esforzar por salir de la ambigüedad. Hay el Sartre de la Nausea y el Sartre de La Mosca. Hay el de Muertos sin Sepultura, que resume en él dos aspectos diversos, contrarios. Puede haber un Sartre que dejara atrás la ambigüedad.

Como se ve, en la historia de la filosofía de la existencia se va de un estudio de la existencia propiamente dicha a un estudio del ser con ayuda de la existencia. Así se pueden definir, efectivamente, las filosofías de Heidegger y Sartre.

La filosofía de Camus se vincula a la de Sartre y a la de Kierkegaard, en dos aspectos al primero y tres más complejos al segundo.

En Sartre se encuentra un existencialismo sembrado sobre terrenos del ser del hombre en cuanto a que es el único que existe y cuya existencia precede a la esencia. Aquí Camus está en absoluto de acuerdo, inclusive llega a manifestarlo abiertamente.

“La vida de un hombre se cumple sin la ayuda de su espíritu, con sus retrocesos y sus avances, con su soledad y sus preferencias simultáneas” ( Camus, 1995:87). Y es esta convergencia la que abre paso a otro aspecto más ontológico y que se explica a partir de la relación hombre-ente en una perspectiva filosófica determinada. La relación cuyo fundamento se intenta esclarecer debe ser comprendida como una determinación esencial del ser del hombre, en el nivel prerreflexivo y preteorético de la conducta cotidiana, no posicional, cabe el ente. Prerreflexiva por su condición de búsqueda del fundamento entre “en sí” y el “para sí” o conciencia del hombre.

Esta búsqueda en Camus queda precisada, desde el comienzo mismo de "El Hombre Rebelde" Dice Camus: "Un hombre que dice que no. Pero si se niega, no renuncia: es además un hombre que dice que sí desde su primer movimiento" (p.p:17). La preteorización corresponde a la manera de ver al hombre en su soledad, como un proyecto ajeno al proyecto de hombre real. Antes de existir y después de ser el hombre cambiará su posición en el mundo, podrá buscar la libertad, que es en la muerte.

En Kierkegaard los aspectos son Triuno, y va desde la angustia hasta el profundo sentido de inocencia ante Dios y que se traduce en ignorancia. Ya Sartre había manifestado su posición atea en "El Existencialismo es un Humanismo" (1957) y que Camus reorientó en "El Mito de Sísifo", pero que se había iniciado sin duda en Nietzsche. La angustia de Kierkegaard se desfigura en el suicidio de Camus, la inocencia e ignorancia en el absurdo, para finalmente acogerse en la rebelión de la nada de Sartre. Dice Camus (1975):

Nada más profundo, por ejemplo, que la opinión de Kierkegaard según la cual la desesperación no es un hecho, sino un estado: el estado mismo del pecado. Pues el pecado es lo que aleja de Dios. Lo absurdo, que es el estado metafísico del hombre consciente, no lleva a Dios ( 50).

Se observa como en Camus convergen los tres aspectos y entra en un plano ontológico distante al de Sartre y se inicia uno propio, aclarado en su momento y que corresponde a una ontología existencial oxigenada con el ateísmo extremo. Es aquí donde Camus se distancia de Sartre y Kierkegaard." Este mundo no se refleja ya en un universo superior; el cielo

de las formas se figura en la multitud de las imágenes de esta tierra.”  
( Camus, 1975: 57).

Camus había desarrollado en *La Condición Humana* la fusión de la experiencia y del pensamiento, según afirma Todd (2001), descubre más absurdo y amargura que el propio Sartre; pero no sólo lo descubre sino que le supera. *El hombre rebelde*, *El Mito de Sísifo*, aunque breve, está densa de ideas que permitirán entrar en su filosofía. Es importante asumir como verdad que Camus, a través de la literatura, su pensamiento filosófica abriéndose paso a los tratados éticos existencialistas.

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

## **CAPITULO II**

### **TIPOLOGÍA EXISTENCIAL: REPRESENTANTES TEÍSTAS Y ATEOS**

Entre los fundamentos históricos del existencialismo, no sólo hacen presencia los filósofos, además, las variables que según la posición ontológica que asuman, aparecen en escena. Así, se encuentran notables fronteras entre el existencialismo teísta y el ateo. Empero, la diferencia radica en la visión que se tienen sobre la posición del hombre en el mundo, de su relación con la esencia que "es" y con la existencia que le es innata y preestablecida. Para marcar la distancia se seguirá un orden cronológico y protohistórico con lo que se podrán recorrer las variables antes mencionadas.

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

#### **2.1 El Existencialismo Teísta**

##### **2.1.1 Soren Kierkegaard.**

En 1768 un pastor de doce años atosigado por el hambre y el frío y por el desamparo, subió a una colina y blasfemó del Dios que le había traído a su miserable existencia. Este pastor era el padre de Soren Kierkegaard y vivía en los campos de Rinkoping, Dinamarca. El 5 de mayo de 1813, cuando su padre tenía más de cincuenta años, nació Soren. (Fernández, 1967: 41).

Desde el instante en que supo de la blasfemia de su padre, Soren vivió obsesionado con la idea de que la maldición de Dios pesaba sobre toda la familia. Su vida fue una vida enfermiza de tristeza. Renunció al amor de su vida, Regina Olsen, para aceptar su llamamiento como un solitario. En esta soledad, solamente la religión le ofrecía abrigo y en ella su existencia

adquiría sentido. Él pensaba existencialmente, con todo su cuerpo y su alma.

Reaccionó ante el idealismo de Hegel que pretendía ahogar la individualidad, al decir que el ser humano alcanza la consumación de su propia naturaleza no aislándose como un átomo individual, sino aceptando sus responsabilidades morales como miembro de la sociedad.

El punto de vista de Kierkegaard era distinto al de Hegel.

¿Qué significa convertirse más y más en un individuo?:

El mismo dice que toda su obra gira alrededor de sí mismo y que desde un principio anduvo en busca de una verdad por la cual pudiera vivir. En este sentido fue un pensador personal y el existencialista por antonomasia. (Copleston, 1959:230).

"Existencia", para Kierkegaard, no es simplemente un estar en el mundo, ni un simple vivir.

Kierkegaard aduce el ejemplo de un campesino beodo que se ha dormido en su carreta y deja que los caballos sigan su camino acostumbrado. Por cuanto él sigue allí, con las riendas en la mano, puede en cierto modo decirse que conduce la carreta. Pero también podemos decir que no la conduce. Así también hay muchos que existen y al mismo tiempo no existen; es decir, van a la deriva, siguiendo las costumbres y las convenciones, sin devenir nunca en individuos más que en un sentido ontológico. Existir significa elegir la personalidad propia de uno; por tanto, "existencia" es algo que se adquiere en virtud de una opción. (Copleston, 1959:237).

Los mismos títulos de las obras de Kierkegaard señalan claramente su filosofía de la existencia o "existencialismo", por ejemplo, el *Concepto de la Angustia* y el *Tratado de la Desesperación* donde se trata de hacer legibles y

comunicables los datos del análisis existencial. Los análisis de la desesperación y de la angustia, del gozo estético y de la vida ética, de las condiciones de la vida religiosa, del empeño y del riesgo, de la libertad y de la elección, son los elementos de su filosofía existencial.

Por las circunstancias de su vida, Kierkegaard ha intentado un método de vida, más que una introducción a la filosofía. Su tema esencial es el Individuo, que trata de llegar a ser, el cual para Kierkegaard no es otra cosa que el devenir cristiano. Todo está centrado tanto dentro de la vida moral, tomada en su más elevada acepción, como dentro de la religión kierkegaard, sobre el perfeccionamiento y la profundización de la personalidad, ya que solamente el individuo existe. "La filosofía", para Kierkegaard, no es una ciencia especulativa sino una ciencia práctica, una ciencia de vida".(Jolivet,1962: 53)

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

Para él la filosofía no es nada, si no es a la vez la expresión y el medio de la vida. Dice, no se existe para filosofar sino que se filosofa para existir.

Existir es elegirse delante de Dios. Y elegirse es arriesgarse, saltar por encima de todas las verosimilitudes racionales. La desesperación acompañará en cualquier caso al hombre. Aun eligiendo lo eterno hay que desesperar de lo que se es y de lo que se tiene según lo finito.(Fernández, 1967:43).

Para Kierkegaard, la vida fue un drama profundo y largo. Su filosofía existencialista es una colección de experiencias ético-religiosas personalísimas.

Comprenderse en existencia, conocer la realidad del yo como individuo, es también el principio cristiano, excepto que este "yo" ha recibido más rica y profunda determinación. El creyente es un

pensador subjetivo y como tal tiene la tarea de entenderse a sí mismo en su existencia. El concepto abstracto de la fe no tiene valor, pero el pensador subjetivo, quien en todo su pensar permanece en el mundo de su existencia, encontrará una fuente inagotable de pensamiento en su fe vivida y experimentada en los múltiples aspectos de la vida. ( Aiken, 1956:241).

La filosofía existencialista de Kierkegaard se puede resumir en seis puntos: 1) Repudió al idealismo hegeliano; 2) Revaloración del destino singular e intransferible del individuo sobre las entidades colectivas y universales; 3) Anticonceptualismo y exaltación de la fe desesperada como único camino para ponerse en contacto con la existencia auténtica; 4) Antiburguesismo y odio a la liviandad en la manera de vivir; 5) Valoración de la angustia (religiosa) que produce la posibilidad de pecar como medio de saber quién soy (un ser esencialmente pecador, caído), que sólo en el pecado acude a Dios; 6) Distinción de estadios en la vida: estético, moral, religioso.

En el estadio estético, la fantasía juega libremente con las posibilidades. Por la repetición se produce el tránsito del estadio estético al ético. La subjetividad es el bien. La religión, el último estadio, deroga la ética:

Kierkegaard recuerda que Abraham está dispuesto a sacrificar por orden de Dios a su hijo Isaac, aunque el precepto ético ordena no matar. La relación con Dios, ser antitético del hombre, es una dolorosa disensión. Lo infinito es cruel porque le pide todo al ser finito. Elevándose de la conciencia de la culpa a la conciencia del pecado, se llega a la fe en donde opera no meramente una resistencia opuesta a lo eterno, sino una voluntaria y radical transformación de la naturaleza. ( Fernández: 1967:46).

En su esfuerzo por explicar la vida existencialmente, Kierkegaard presenta a un Dios antitético que no es presentado en el cristianismo. Un Dios cruel que no es ideal y modelo absoluto no es el verdadero Dios.

Comenzó su obra criticando a la iglesia establecida en su patria y atacó muchos puntos esenciales del idealismo germánico reinante en su época. En su filosofía figuraba el concepto de un divorcio permanente entre la fe y la razón. Era el suyo un existencialismo en que aún tenía cabida Dios, que luego fue expulsado por Sartre, pero que inició el amplio movimiento del péndulo ideológico hacia la idea moderna de lo absurdo. Pasó su vida pensando existencialmente pero hizo pocos conversos. Mas, al terminar la Guerra Mundial de 1914, dos filósofos alemanes, Karl Jaspers y Martín Heidegger, resucitaron las teorías de Kierkegaard, las ampliaron y las sistematizaron.

En la década de 1930-1940, el pensamiento del filósofo danés tuvo de nuevo repercusión en la mentalidad de los intelectuales franceses que, como Sartre, estaban asqueados por la estática hipocresía de la clase media europea en la época que condujo a la cobardía de Munich. A raíz de la Segunda Guerra Mundial, cuando la condición humana era más precaria que nunca y nuestra especie se encontró frente al colmo del absurdo en forma de un hongo gigantesco que amenazaba destruir al mundo entero, el existencialismo y la hora actual se unieron en Jean Paul Sartre. (Kappler, 1964:62).

### **2.1.2 Miguel de Unamuno**

Siguiendo un orden más cronológico que lógico en la presentación de los principales existencialistas teístas, es necesario mencionar el nombre de Miguel de Unamuno.

De familia burguesa y católica, nació en Bilbao el 29 de septiembre de 1864. Su infancia transcurrió entre reglas de urbanidad y religión; lecturas de novelas y de libros morales educativos. Su adolescencia la pasó en Madrid.

Profesores krausistas ramplones, textos vacuos y estudiantes que no estudian.

Llega a Madrid un muchacho llevando en su alma una honda educación religiosa, recuerda el propio don Miguel, y sentimientos de delicada religiosidad; bajo esa capa protectora que le aísla de cierto ambiente se robustecen sus sentimientos morales de profunda seriedad de la vida, y llega un día en que, no necesitando de la cubierta y resultando pequeña ésta se rompe. En puro querer racionalizar su fe, la pierde; como lleva a Dios en la médula de su alma, no necesita creer en él, es acto reflejo; todo ello ha sido labor interna; hondamente religioso, no necesita ser creyente.( Fernández:1967 : 127).

Al enfrentarse con el mundo y la vida y luchar ,sus energías y sentimientos morales desaparecen poco a poco y siente un cansancio que le consume. Su fe católica, aparentemente incuestionable, cede su puesto a la sed de gloria.

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

Unamuno era un trágico y para él la vida tenía un sentido trágico por la temporalidad. Es por eso que quería, con todas sus fuerzas descubrir las profundidades vitales de ese extraño ente: el hombre, y quería salvarle y salvarse de los límites de la temporalidad. Reconocía que él tenía su propia lucha y que cada uno de los demás tenía la suya también. No creía que valía la pena luchar por la humanidad porque después de diez, cien o mil siglos la humanidad habría desaparecido. Tenía que luchar por su propia existencia, por lo que en realidad "era" y lo sabía.

El hombre concreto y existente es el objeto central de su filosofía. Este hombre concreto es a la vez realidad-valor. Vivir es lo que más importa. Se filosofa para vivir, para perpetuar este ser concreto y para investigar si es o no posible la inmortalidad.

La esencia del hombre es, por lo tanto, su misma existencia y todo gira alrededor de ella, o mejor dicho, depende de ella. La fe, por ejemplo, es una creación personal y contra esta creación personal lucha la razón que siempre está ligada a la experiencia sensible. Para él, creer en Dios es ante todo querer que Dios exista y conducirse y sentir como si existiera:

La filosofía básica de Unamuno se resume en dos proposiciones: a. El problema fundamental de la vida es la vocación; y b. El verdadero significado de la vida es una lucha agónica. En su juicio, el problema de la actualidad es la distribución de las vocaciones. Un hombre comienza a existir cuando, como el Quijote, puede decir, "sé quién soy y qué puedo ser". Para que un hombre sea verdaderamente hombre debe trabajar, debe identificarse a sí mismo como algo más grande que sí mismo y lanzarse hacia lo desconocido. El mismo se identificó con algo más grande que sí mismo, con su propia patria y dijo con convicción "Yo soy España. ( Michaison, 1956:55).

La vida tiene un significado de lucha agónica porque en el pensamiento de Unamuno el único hombre verdadero es el hombre religioso y ser verdaderamente religioso es luchar con Dios, como Jacob lo hizo desde la puesta del sol hasta el amanecer. A tal punto consideró Unamuno la lucha como la esencia de la vida, que endosó la idea de Lessing que la lucha es más importante que el logro de la victoria. Tan obsesionado estaba con el carácter majestuoso de la lucha que encontró difícil aceptar los verdaderos significados bíblicos de "gracia" y "fe". La paz cristiana es algo que trasciende, es la paz en la guerra; no una cesación de la guerra, sino paz en el guerrear. Todo lo que sucede está en la voluntad de Dios. No hay vida o paz que no sea experimentada en medio de una lucha consciente e incesante.

Nuestra existencia, nuestra actividad vital, está edificada sobre la lucha entre el cerebro y el corazón, entre la razón y la fe, entre la lógica y el corazón.

### **2.1.3 Martin Buber.**

Fue un eminente filósofo y religioso judío. Nació en Viena en el año de 1878. Figura destacada del movimiento sionista, llegó a ser profesor de filosofía social en la Universidad Hebrea de Jerusalén en 1938:

Su figura ya tenía significación para las culturas alemana y judía durante la Primera Guerra Mundial. Surgió como un pensador con la aparición de su libro clásico Yo y Tú en 1922. Ningún pensador religioso judío ha influenciado tanto desde los tiempos bíblicos, en su cultura contemporánea, como Martin Buber. Paradójicamente no es un rabí sino un laico y su influencia ha llegado no solamente a la comunidad judía sino también a los círculos ( Borowitz, 1965:163).

El existencialismo único de Buber no viene como resultado de un trauma social o personal ni por un sentido de fracaso y frustración. Sus primeros escritos no analizan existencialmente a la razón humana como limitada, para por esta razón partir en busca de la fe. No está tan interesado en señalar el conflicto que surge cuando el hombre quiere buscar a Dios por su razón, como en señalar la capacidad que él tiene de aprender a mantenerse abierto a Dios y confiar que lo encontrará.

Buber llegó al existencialismo partiendo de un misticismo religioso. A medida que pasaron los años rechazó su seguridad mística por una preocupación más grande por los hombres reales enfrentando situaciones reales. Llegó a la conclusión que el misticismo era inadecuado para la

situación que confrontan los hombres. Los hombres, las mujeres y los niños, ante el hombre, son más reales y significantes que cualquier experiencia subjetiva. Y el mandamiento que se levanta de tal confrontación es más importante que cualquier bienaventuranza personal. La vida debe ser vivida en comunidad, no en una personal y privada autocomplacencia; en la realidad que surge entre hombre y hombre y no en aquella dada por la teoría y las sensaciones.

El renombre de Buber se debe más que nada a su doble entendimiento o comprensión de la relación. La fuente del conocimiento de los hombres es la relación "Yo-Ello". En esta relación el sujeto hace un esfuerzo para fijar distancia entre sí mismo y la cosa que él busca conocer. Esta es la manera cómo los hombres generalmente se relacionan con las cosas o las personas con quienes viven. Esto lleva al hombre al conocimiento, pero la dificultad surge cuando la relación "Yo-Ello" llega a ser imperialista y reclama la pretensión de ser la única forma de conocimiento. Buber se resiste a aceptar la soberanía de esta relación. Él cree que la relación ideal con el mundo y las personas es la relación "Yo-Tú". Mucho de lo que los hombres valoran en el conocimiento objetivo se pierde en esta relación, porque no es una relación de precisión ni tampoco puede ser descrita. Es, según sus propias palabras, simplemente inefable. Lo que los hombres aprenden en sus relaciones "Yo-Tú" es más significativo que lo que aprenden en sus relaciones "Yo-Ello". Conocer a las personas da a los hombres un sentido de lo que es más real en el universo. Cuando ellos se mantienen en la relación usual "Yo-Ello", se dan cuenta que la condición no es última. Lo que se llega a conocer en su nivel analítico, objetivo y desapasionado, tiene su meta; pero es más valioso lo que se revela a los hombres cuando ellos entablan un verdadero diálogo entre sí.

Esto es importante en la religión porque Buber ha demostrado cómo deben los hombres conocer verdaderamente a Dios, y conociendo a Dios, cómo deben vivir sus vidas en asociación con él. Los hombres quieren pruebas de Dios; y ¿alguien puede probar la existencia y realidad de una persona sin correr el riesgo de vivir con ella? ¿Puede alguien dar el concepto de un individuo tal como la madre, la suegra, la novia, el camarada, el esposo, sin vivir con ellos?

Dios puede ser encontrado sólo existencialmente, y puede ser encontrado en todas partes; Dios vive en donde el hombre lo permita. Dios es hallado en un lugar común, en lo cotidiano, en lo ordinario, como común, cotidiana, y ordinaria la gente es. Buscar a Dios en momentos extraordinarios, con efectos teatrales, orquestas tocando, la luz del sol brillando hermosamente entre las nubes del atardecer, y en un rapto celestial que envuelve el alma, es echarle de menos a él que está junto a nosotros, que está siempre, aquí y ahora mismo:

El existencialismo de Buber no puede explicar lo que debe ser el contenido de la fe en Dios, pero ha señalado en qué dirección ésta puede ser hallada y ha dado las señales que el individuo podría seguir a lo largo de su inevitable único camino. Puesto que Buber ha encontrado a Dios al encontrar al hombre, él no ha rechazado ni la sociedad ni la historia sino que ha encontrado significado en el pasado que dirige las acciones presentes de los hombres hacia el futuro. (Borowitz, 1965:175).

#### **2.1.4 Karl Jaspers.**

Nació en Oldenburg, Alemania en el año 1883. Estudió un año de jurisprudencia y después decidió seguir los estudios de medicina. En 1907 ya

era médico y, como tal, se dedicó a la psiquiatría. En 1916 era profesor de psicología. Pero siendo su vocación la filosofía, dejó su profesión para abrazar la filosofía. Y así lo vemos en 1921 como profesor de filosofía en Heidelberg. Entre su extensa producción se destacan las siguientes obras: Filosofía, Ambiente Espiritual de nuestro Tiempo, La Filosofía de la Existencia en mi Desarrollo Espiritual, Psicología de las Concepciones del Mundo, Nietzsche, Descartes y la Filosofía, Razón y Existencia, Introducción a la Filosofía:

Jaspers sufrió un profundo choque al meditar sobre las vidas e ideas de Kierkegaard y Nietzsche, hombres que él considera como excepcionales al revelar en sí mismos las diversas posibilidades de la existencia humana. Según él, el ser que se destaca del mundo de los objetos en el sentido de que no puede decirse de él propiamente que es, es aquel ser que esencialmente consiste en la posibilidad de su propio ser, en el sentido de que nunca soy algo ya hecho, acabado y clasificado, pues me estoy creando continuamente a mí mismo, o actualizando libremente mi ser a través de mis propias opciones. Existencia es siempre existencia posible. Existencia es algo personal e individual. (Compleston, 1959: 241).

El existencialismo jasperiano recoge de Kierkegaard el término "existencial" e intenta penetrar lo concreto de la eternidad y el tiempo. Distingue entre lo "existente" y la "existencia". El "existente", una persona empírica, es un ser absolutamente temporal que vive y muere. La "existencia", en cambio, es una posibilidad siempre abierta que se ordena a otra existencia que para ella es "lo otro". El mundo es también "lo otro", lo desesperante, lo que me hace sentir extranjero. El origen de la búsqueda filosófica se encuentra en esta extrañeza, en esta duda, en la conciencia de estar perdido. Comienza por un trastorno que toma al hombre y hace nacer en él la necesidad de darse un fin. El ser es equivoco, no existe ningún ser en común, "cada ser es un ser en ser" sin preeminencia de ninguna especie.

El yo siempre está más allá. La perfecta identidad conmigo no se realiza en ningún esquema de mí mismo. Mis posibilidades son ilimitadas. Inquietándome por mi ser voy diciendo lo que soy. Sólo con otro puedo llegar a ser lo que soy, pero los otros no son nada sin mí. A cada paso, el ser humano certifica su insaciable aspiración a la trascendencia. Algo le dice que lo infinito es, que Dios es. En lo finito hay indicaciones de lo infinito.

La trascendencia es objeto de fe. Más allá de todo el razonamiento y de las evidencias objetivas está la trascendencia immanente que no cesa de desvanecerse. Dios es una proximidad que, por cercana que esté, siempre está en una lejanía inaccesible. Ante ese Dios oculto vivo en la angustia de la duda. Dios no es un Dios de todos, Dios es solamente tu Dios. (Fernández"1976:78).

La filosofía de Jaspers no es una filosofía cristiana, sino una filosofía de la y hacia la trascendencia a través de el Dios salvador. Su fe filosófica en la trascendencia es un sustituto importante para la fe cristiana en el Dios de salvación. Su noción de la trascendencia invita inevitablemente a compararla con el Dios de la teología y parece que su interpretación de la experiencia está demasiado profundamente enterada de las concepciones cristianas para que pretenda inspirar un humanismo positivo.

Quizá no se debería clasificar a Jaspers entre los existencialistas teístas, pero, de todas maneras, su existencialismo se considera religioso. Reconoce a su Dios completamente subjetivo y habla de la fe, aunque esta fe sea en la trascendencia y no en un Dios universal.

Cuando él toma como la cifra de la existencia personal, un microcosmo, trascendiendo el mundo empírico y requiriendo y señalando hacia la Trascendencia, sea que se justifique o no, está de todas maneras hablando de una experiencia completa en mí

mundo que está vivo, con trascendencia, y en el cual ese hecho es una manera de vida y una fuente de esperanza para muchos que no pueden responder al testimonio de su fe. (Blackham, 1961:65).

Vemos que su filosofía existencial se cierra a toda posibilidad de construir una ontología. Entre la realidad existencial y el pensamiento hay una distancia imposible de salvar. La verdad no es para todos sino que hay verdades para cada uno. La verdad es sólo para mí. Es verdad porque yo la conozco. Será verdad para otro cuando éste la conozca subjetivamente.

Hay contradicción en su filosofía de la existencia. Entendida la existencia como pura posibilidad, ha disuelto su esencia. Por otra parte, él habla de una trascendencia que no es vertical, hacia Dios, sino es apenas una trascendencia horizontal tendida al mismo nivel óntico de la existencia, planteada por el mismo hombre y ultrapasada por él. No habla, pues, de una trascendencia que sobrepasa ontológicamente a todo lo existente.

En efecto, supuesta la pura existencia y negada la esencia ya nada se entiende, por faltar un elemento esencial de inteligibilidad. No es extraño, pues, ver concluir al existencialismo que la existencia es absurda e incomprensible.

Sin embargo, Jaspers tiene el mérito Innegable de haber retrotraído la especulación filosófica al plano de lo singular y de lo concreto. Además, el planteamiento de su binomio Existencia-Trascendencia es una magnífica incitación para filosofar.

### 2.1.5 Antonio Caso.

Nació en México el 19 de diciembre de 1883. Murió en esa misma capital el 6 de marzo de 1946. Se licenció en derecho aunque nunca ejerció su profesión de abogado, más bien se dedicó a la profesión de enseñar filosofía y sociología. Entre las numerosas obras que escribió se destacan, *La Filosofía de la Intuición*, *Problemas Filosóficos*, *La Existencia como Economía y como Caridad*, *La Existencia como Economía, como Desinterés y como Caridad*.

Su método filosófico por excelencia es la intuición. El suyo es un existencialismo de la intuición. Según él, la filosofía es la visión integral de lo existente y la valoración de esa realidad. La actividad egoísta o económica es tan verdadera, que explica aun aquellas actividades en apariencia inconexas con ella... La industria humana es la definición misma de la inteligencia... El "surplus" de energía humana hace del hombre un instrumento posible de la acción desinteresada y del heroísmo. La existencia como caridad es la inversión de la tabla de valores de la existencia como economía. La existencia no es sólo voluntad de vivir, no es instinto únicamente: es también espíritu de sacrificio, negación del egoísmo, buena voluntad... La fe es la comprobación de que al lado del mundo regido por la ley natural de la vida, está el mundo regido por la ley sobrenatural del amor... Estos son sus puntos de vista en su obra, *La Existencia como Economía, como Desinterés y como Caridad*.

En un escrito publicado en 1922 y titulado *Mi Convicción Filosófica*, afirmó su credo en nueve proposiciones. He aquí las ideas:

- 1.- En el mundo estamos para obrar.

2.- Las ciencias positivas y la historia hacen más inteligible nuestro esfuerzo sobre el mundo y sobre nosotros mismos.

3.- No hay mucho progreso metafísico. Las grandes hipótesis cosmológicas de los griegos no han sido excluidas.

4.- La filosofía de los valores, la de las reglas de la vida humana, ha progresado evidentemente.

5.- La estética la fundó Kant: "... lo bello es un placer desinteresado..."

6.- La ética la fundó Cristo. Mientras un hombre no murió por el Ideal del sacrificio, la ética fue una teoría. Al prenderse Cristo de la cruz nos comprometió a todos. Si no nos sacrificamos no nos salvamos.

7.- Por la educación resolvemos la educación de un hombre pleno. Es decir, constituimos un ente ideal que no se ha efectuado plenamente en la historia.

8.- En el fondo de todas las cosas hay algo noble, leal y humano que hace posible el heroísmo y el sacrificio.

9.- Padre nuestro que estás en los cielos, santificado sea tu nombre, hágase tu voluntad, así en la tierra como en los cielos. (Blackham, 1961).

### **2.1.6 Gabriel Marcel.**

Nació en Francia en el año de 1889. Se cuenta entre los más distinguidos pensadores y escritores laicos del catolicismo francés contemporáneo.

Marcel es católico, y la lectura de sus libros puede despertar la impresión de que presupone la doctrina cristiana. En realidad no la presupone en el sentido de dar explícitamente por sentada su verdad; las direcciones esenciales de su pensamiento estaban ya marcadas antes de convertirse al cristianismo. Insiste en que el cristianismo es un dato histórico

que favorece el desarrollo de ciertas ideas que sin él tal vez no hubiéramos concebido.

En Marcel, la idea de persona ocupa un lugar mucho más destacado que la existencia. Pero, aunque Marcel no pretende ser un existencialista, se resigna a que lo llamen así.

Desde luego, la declaración de Marcel de que él no es un existencialista no cambia nada. El pensamiento de Marcel es de un carácter difuso y no sistemático, que refleja sus intereses y la variedad de su experiencia intelectual. Así, es un distinguido dramaturgo, un músico brillante y también un filósofo:

La principal fuente del pensamiento de Marcel, como todo existencialismo, brota de la conclusión que el tipo de pensamiento que domina o circunda o ve por o a través de su objeto es necesariamente inaplicable a la situación total en la cual el pensador mismo está encerrado como individuo existente, y por eso todo sistema es una simple invención y la más extraviada de las falsas analogías. El pensador concierne con su propia realidad interna más que con las relaciones externas por las cuales su posición está comprometida; y con su propia participación en la situación, más que con la inaccesible apreciación de su externalidad. (Blackham, 1961: 83).

La existencia personal es una realidad experimentada que puede ser clarificada y confirmada por reflejo y manifestada a otros: debe ser probada y atestiguada. La experiencia de la existencia personal con su encarnación y su trascendencia, sugiere un trascendental Yo Soy Lo Que Soy, que permanece ante el universo creado, no precisamente como yo permanezco ante mi cuerpo y mi vida, pero similarmente: Un Yo absoluto que es para cada creyente un absoluto Tú.

Un orden divino en el mundo no puede ser inferido ni de la naturaleza ni de la historia, y las pruebas racionales de la existencia de Dios no tienen eficacia con uno que no está dispuesto a creer; las apariencias están fuertemente contra la creencia. Por otra parte, están las experiencias que promueven poderosamente la esperanza y la fe. El mundo es ambiguo e incalculable, en todo caso tenemos que vivir y no podemos posponer una decisión indefinidamente mientras balanceamos las posibilidades que nunca pueden conducirnos al final que nos imaginamos.

Marcel pretende elaborar una filosofía del "existir" más que una existencia. Rechaza cualquier sistema y se queda con su experiencia existencial ilimitada, en extensión y profundidad. El punto de partida suyo es el Yo Existo. Tengo conciencia de mi existir ligado a un cuerpo. Sólo abierto a una trascendencia puede el hombre comprenderse a sí mismo. Para una filosofía de acción, la Esperanza es la estructura normal del destino humano. La esperanza la presenta como un misterio y no como un problema. No se puede hablar de la esperanza sino donde surge la tentación de desesperar. ¿Y cuándo surge la tentación de desesperar? Cuando la experiencia más inmediata y clara nos impone la evidencia del existir, de Mi Existir.

Esta, su filosofía del "existir", en realidad es una colección de subjetividades que requieren una ulterior traducción filosófica. El corazón de su pensamiento es más religioso que filosófico.

## 2.2 El Existencialismo Ateo

### 2.2.1 Federico Nietzsche.

Nació en Alemania en 1844. Fue el hombre que se hizo tristemente célebre por sus palabras: "Dios ha muerto." De esta posición suya parte el existencialismo ateo. Para esta clase de pensador, la idea de Dios ha perdido su valor. Creer en Dios es poco más o menos como creer en duendes. Jamás se ha demostrado que no existan duendes o hadas. Análogamente, no es posible demostrar que Dios no existe, pero tampoco hay pruebas de que exista:

Todo lo que antecede es el patrón de pensamiento de Nietzsche. El dedujo que puesto que ha muerto la creencia en el Dios cristiano, la fe en el código moral cristiano, como código moral universalmente válido, debe acabar también por desvanecerse. Si no hay Dios no habrá una ley moral universalmente obligatoria, ni valores objetivos absolutos. ( Copleston, 1959:270).

Se dice que sus ideas influyeron mucho en los motivos de la Segunda Guerra Mundial y que sus seguidores degeneraron en lo que se llamó el fascismo y nazismo. Mussolini admiraba a Nietzsche. Sin embargo, hay muchos aspectos de la filosofía de Nietzsche que son incompatibles con el nazismo y él no puede ser responsable por los crímenes cometidos en su nombre. El no era un admirador del alma germana o del nacionalismo germano y se oponía al culto al estado. El superhombre que él concibió tiene más que ver con el artista creativo o el profeta religioso que con el constructor de imperios.

Las complejas actividades de Nietzsche hacia el cristianismo y Cristo están llenas de ambigüedades. El creyó firmemente que Dios está muerto.

Su ateísmo es tanto intelectual como emocional. Dios no solamente no existe sino que está muerto:

Se ha dicho que Nietzsche no se considera a sí mismo como un AntiCristo sino como un anticristiano, y que lo demoníaco para él es Pablo, que hizo un Dios de su Maestro y una teología institucionalizada de sus hermosos mitos. A lo que Nietzsche verdaderamente se opone es a la ética de hacer el bien, a la falsa humildad y a la claridad que pretenden ser las virtudes cristianas. Pero Nietzsche mismo, cubiertamente, predica un evangelio sin Cristo, lleno de paradojas, que anuncia que la salvación humana es posible solamente a través de la renunciación, del sacrificio y del sufrimiento. En esta apariencia, a veces se pinta como alguien que es duro solamente para ser bondadoso, cuyo único deseo es retirar del templo a los cambiadores de monedas y, como Cristo mismo, matar a los dragones de la pereza espiritual, de la complacencia y de la búsqueda del placer. Y en verdad, se puede ir aun más atrás de esto y señalar que su doctrina mística de recurrencia eterna, no es otra cosa que una versión torcida de las doctrinas cristianas de la encarnación y resurrección. (Aiken, 1956: 206)

Nietzsche, odia lo que él llama la "moral esclava" del cristianismo. Como Nietzsche mismo las describe, la moral cristiana y las instituciones democráticas son recursos por medio de los cuales las voluntades individualmente débiles de muchos se organizan, en efecto, en una gran voluntad colectiva que mantiene en expectativa a las de otro modo más fuertes voluntades de sus superiores. De esta manera, Nietzsche, parece conocer inadvertidamente la amarga verdad del principio que "en la unión hay fuerza". Nietzsche, cuyo padre fue un ministro protestante, predica el evangelio de que el individuo puede ser salvo sin un salvador. Cuando dejó de ser un cristiano no pudo desechar por completo el hecho de que el hombre necesitaba creer que esta vida terrenal no es todo, sino que hay algo más allá de la tumba. Esta necesidad había dado eficacia al "mito" de la resurrección, la misma que era aceptada como una realidad en las vidas de

incontables hombres. El creyó satisfacerla dentro del marco de un mundo natural, sin el mito cristiano, ni como predicción ni como profecía simbólica. Pensó que había hallado la respuesta en la antigua doctrina de la recurrencia eterna. Tenía una concepción religiosa de la inmortalidad individual. Cada individuo vive en un ciclo eternamente recurrente de actividad. En todo lo que el individuo hace o representa, él mismo está eternamente presente. Lo que sucede a la persona individual desde el punto de vista de Nietzsche no es la inmortalidad personal de la fama o influencia sobre las vidas de los hombres que no han nacido todavía, sino su propia inmortalidad personal. No está contento con que otros vivan como su propia vida será vivida o que otros vengan para compartir, a través de su esfuerzo, los valores que él más aprecia; lo que él demanda es que su propia conciencia misma, de alguna manera, siempre sea.

Esta demanda podría únicamente ser satisfecha por una doctrina de recurrencia eterna según la cual el mismo ciclo de vida es interminablemente vuelto a vivir.

El único mérito de su filosofía radica en el hecho de que se podría hacer de cada momento de la vida humana, no una experiencia simplemente pasajera, sino una ocasión absoluta y eternamente importante.

### **2.2.2 Martin Heidegger.**

Nació en Messkich, Alemania, el 2 de septiembre de 1889, hijo de padres pobres y católicos. De él se dice que es el más genuino representante de esa angustia de nuestros tiempos de crisis. Se doctoró en filosofía y fue profesor privado y universitario.

Sus principales obras son: *Ser y Tiempo*, *¿Qué es la Metafísica?*, *Sobre la Esencia del Fundamento*, *de la Esencia de la Verdad*, *Carta Sobre el Humanismo*, y otras menores:

Su filosofía se centra en el sentido del ser. Si el hombre se interroga sobre el sentido del ser es porque ya sabe algo del ser, de lo contrario no sería posible la interrogación. Solo "yo soy capaz de interrogarme sobre el ser. La esencia del ser es su existencia. El ser no puede ser separado de sus modos de ser. La existencia tiene prioridad sobre la esencia. En el mundo se puede tener una vida inauténtica o auténtica; si ahogamos la voz de la conciencia y nos regimos por el yo impersonal, nos sumergimos en esa vida inauténtica de intrigas, placeres y vanidades. En la vida auténtica el hombre se encuentra a sí mismo por medio de la angustia que produce el sentirnos en el mundo sin haberlo querido. "Existir" (ex-sistir) significa estar sosteniéndose fuera de la nada." Más que ser soy una posibilidad de ser, una proyección continua. La muerte no es exterior a nuestro ser sino a una parte esencial de su estructura que nos revela la total nada de nuestro ser. La totalidad de mi existencia solamente se logra por mi muerte. El existir auténtico es la aceptación cabal de la muerte. Soy una fuga perpetua hacia un imposible. Soy un ser inacabado que jamás puede lograrse. Por eso toda realización es vana. ( Fernández, s/f :64).

Ser en el mundo es lo mismo que ser en el tiempo. El presente es presencia a un objeto de actual experiencia; la acción de dirigirse hacia algo no realizado para hacerlo presente es lo futuro; el recordar, trayendo a la presencia objetos y situaciones anteriores es lo pasado. La idea de tiempo se forma en la conciencia por la unión de estas tres presencias:

La historicidad de lo existente, se finca en un despliegue y temporalización continuos. El acto de dirigirse a sus posibilidades es el origen de la historicidad, cuando estas posibilidades son anticipadas. La ciencia histórica sólo puede tener por objeto lo que es susceptible de repetición. ( Michalson, 1956: 111).

La estructura fundamental del hombre es cuidado. Y cuidado comprende tres momentos. Primeramente, la solicitud del hombre por lo que ha de llegar a ser. Existir significa estar frente a uno mismo, o sea, proyección de sí mismo, por lo tanto lo futuro es una de sus características. En segundo lugar, el hombre se encuentra en el mundo en un estado de abandono. Y el cuidado para consigo mismo fundamenta el pasado. En tercer lugar, el ser-con del hombre y las preocupaciones particulares del mundo fundamenta el presente.

El individuo llega a descubrirse a sí mismo como sujeto individual sólo en tanto que ser en el mundo y ser en relación con otras personas constituyen su presente. El hombre está en el mundo como un miembro del "uno", del impersonal. El hombre es un ser que se dirige a la realización de sus posibilidades, no como un yo aislado, sino como un ser necesariamente relacionado con el mundo de cosas y el mundo de personas.

Debemos decir que Heidegger no es del todo ateo. Es un pensador religioso en cierto sentido, aunque el Dios en que cree la fe cristiana, es un Dios conceptualizado como persona y no un concepto neutral de Ser como el dios de Heidegger. (Michalson, 1956:97).

Heidegger, no afirma, ni niega, a Dios concretamente, pero su más grande influencia se debe a su descripción del hombre como arrojado en el mundo, abandonado a sus fuerzas y enfrentado con la necesidad de elegir entre una existencia auténtica o una existencia inauténtica.

La concepción de un mundo impersonal y hostil implica la idea de que Dios ha sido declarado "ausente" de él.

### 2.2.3. Jean Paul Sartre.

Nació en París en 1905. Estudió en el liceo de La Rochelle, en donde logró, en forma descolorida, obtener el bachillerato en filosofía. Tras de haber fracasado en el primer intento obtuvo la licenciatura. Nunca llegó al doctorado. En Alemania fue discípulo de Husserl y de Heidegger. Fue profesor en el Liceo de París y de El Havre. Siendo lector asiduo de Julio Verne, sintió desde temprano la vocación de escritor. Sus primeras obras fueron rechazadas pero al fin se abrió paso. Algunas de sus obras son: *La Imaginación, Esbozo a una teoría de las Emociones, La Nausea, La Pared, Las Moscas, El Ser y La Nada, El Existencialismo es un Humanismo*. Últimamente escribió *Las Palabras*.

Sartre se llama a sí mismo un existencialista ateo. No hay Dios, dice, y por eso los seres humanos no son ni creados ni difundidos por nadie o nada que pueda tener un plan o idea de lo que ellos serán antes de que entren en existencia o antes de que desarrollen su propia acción libre. No hay un plan o idea antes de que nuestra personalidad aparezca, y forjamos nuestra propia esencia por nuestro propio escogimiento. Las personalidades humanas no son hechas por nadie más. En el principio solamente son; primero existen, y luego se hacen a sí mismas.

Sartre ha afirmado que el principal dogma del existencialismo es que "la existencia precede a la esencia". Conecta ese principio con el ateísmo, declarando que no existen esencias eternas que estén presentes como ideas en la mente de Dios y sean anteriores a la existencia de las cosas. Cree, además, que no existen en absoluto esencias objetivas, pues las esencias están determinadas en función de los intereses y elecciones de los hombres.

El mensaje de Jean Paul Sartre es desolador. Nada queda: ni Dios, ni esencias, ni valores. Todo es absurdo. El hombre condenado a ser libre y angustiado ante su irrenunciable responsabilidad. La única realidad es la existencia humana y es absurda.

Sartre es un fruto de la época. Después de la Segunda Guerra Mundial, la condición humana llegó a ser más precaria que nunca, y nuestra especie se encontró frente al colmo del absurdo en forma de un hongo gigantesco que amenazaba destruir al mundo entero.

De este absurdo salió el existencialismo de Jean Paul Sartre

Comprender a Sartre, ha dicho la novelista y crítica Iris Murdoch, es comprender algo muy importante sobre la hora actual. Como filósofo, como político y como novelista, Sartre es profunda y conscientemente contemporáneo; posee el estilo de la época. Una época que es la encarnación de lo absurdo en los campos del pensamiento, de las artes, de la ciencia misma.

Sartre parte de una experiencia fundamental: la náusea. Para llegar a esta experiencia, el hombre tiene que despersonalizarse, eliminando del pensamiento todo lo que en él haya de construcción social, de imperativos extraños, formas congeladas de la tradición e influencia familiar y profesional. Entonces se experimenta un desvelamiento de la existencia que muestra que "las cosas pueden ser cualquier cosa". Ya no hay identidad ni consistencia, todo es inestable, absurdo, no hay reglas ni normas, ni marcos fijos e invariables; el espacio y el tiempo son elásticos y vagos; las palabras no ocultan ya las cosas que, liberadas de sus nombres se nos presentan gigantescas. El mundo cotidiano se desvanece y hemos caído en la náusea. Ese mundo geométrico y de confección se ha volatilizado, queda en su lugar

la existencia, absolutamente gratuita, contingente, inexplicablemente existiendo sin poder evitar el existir. Ante la ausencia total de necesidad y la proliferación indefinida de la existencia, el asco se convierte en miedo. ¿Qué es lo real? Lo real es lo que aparece. Y en lo que aparece está el ser-para-sí y el ser-para-otro. Y allí está también la libertad, en medio de estos "ser". La libertad, esencia misma del ser humano, hace brotar la nada en el mundo. El hombre es un proyecto incondicionado de ser y está condenado a ser libre; en la angustia adquiere el hombre conciencia de esta libertad:

No hay valores absolutos. La libertad es el valor supremo, todo lo permite. La libertad es el ser mismo del hombre. La libertad no es un "ser": es el "ser" del hombre, es decir, su "no-ser". Lo que le separa a uno de sí mismo es nada, y el hombre segrega perpetuamente su propia nada; en virtud de su propia estructura está perpetuamente arrancado de lo que fue y de lo que es. Es un perpetuo movimiento hacia lo que será, alejándose de lo que ha sido. Nunca podemos decir de él, sin reservas, que "es"; cada momento se ve obligado a hacerse a sí mismo: es un proyecto. La libertad es precisamente la nada que está en el centro del hombre y que obliga a la realidad humana a hacerse a sí misma, en lugar de "ser". El hombre no reconoce los valores sino que los determina; es el ser gracias al cual existen los valores. De esta manera, la libertad está desorientada en el sentido de que no existe un valor objetivo correlativo a la voluntad humana. (Compeston, 1959: 183).

Sartre ha tenido la obsesión de buscar en la naturaleza humana, en la naturaleza del ser y la realidad, e investigar los misterios de la percepción: "¿el color que 'yo' veo cuando decimos 'rojo', es el mismo color que 'tú' ves?"

Su filosofía puede resumirse así: El hombre llega a un universo totalmente opaco, indiferenciado, carente de sentido. Mediante el poder de su misterioso consciente, que Sartre llama "la nada", logra hacer de ese universo un mundo habitable. Todo el significado y el valor que pueda tener

el mundo proviene de la potestad de la elección existencial que el hombre haga.

En otras palabras, todo es un absurdo, pero puede tener algún sentido, dependiendo esto de la concepción que el hombre tenga del mundo y del universo. La vida y el mundo valdrán lo que el hombre quiera que valgan por la elección existencial que él haya hecho. Lo que se elija podrá ser distinto de un hombre a otro. Cada uno vive en su propio mundo, como dice Sartre, crea su propia situación.

A menudo esta elección existencial queda sepultada en un sub-estrato de la conciencia. Pero para estar realmente vivo, el hombre debe llegar a percibirse a sí mismo como un "yo", esto es, como un verdadero sujeto existencial, que debe llevar por sí solo la responsabilidad de su propia situación. Esta tremenda libertad de elección asusta al sujeto existencial, pues el hombre que tiene clara noción de la necesidad de elegir su propio mundo tiene que sufrir el desconcierto y a veces la desesperación de hallarse frente a algo absurdo. ¿Qué normas elegiré? Los sistemas filosóficos, la fe religiosa, la moral burguesa, son a veces simples excusas para eludir la libertad o el deber de determinar por sí mismo los valores normativos. Unos caminos pueden ser caminos hacia el pecado máximo: la "mala". El que vive con mala fe lleva una existencia inauténtica, y no hay nada peor que eso. Se puede salir de este estado de indeterminación por un "ensimismamiento", es decir, comprometiéndose resueltamente, mediante un acto de libre elección, a participar en forma positiva en los asuntos humanos. Esto lleva a la percepción de la libertad de los demás, y el acto de comprometerse da a la vez forma a la existencia propia y un objetivo común a la especie humana. ¿Con qué finalidad? Sartre no lo sabe, o tal vez, no lo ha decidido.

Cuando en 1946 sugirió la idea de la salvación por el

“ensimismamiento”, en su obra *El Existencialismo es un Humanismo*, muchos la tomaron por un sesgo optimista en su filosofía pesimista; y los humanistas, que ponen su fe en hombre y no en Dios, comenzaron a considerarlo uno de los suyos. Sartre, alejándolos, declaró que Dios estaba muerto, pero se negó a reemplazarlo por el hombre. Rehusó ir más allá de lo que ya había dicho, que el hombre es el ser “que aspira a ser Dios”. Sólo en este último sentido podía aceptar el rótulo de humanista.

### 2.2.3 .-Alberto Camus.

Albert Camus nace en Argel en el año 1913, en una paupérrima familia de emigrantes. Con gran dificultad realizó sus estudios primarios y de magisterio. Tras trabajar un tiempo como redactor en un diario argelino, se traslada a París. Muy pronto se sintió comprometido con los acontecimientos históricos que conmovieron Europa antes y después de la Segunda Guerra Mundial. Periodista combativo, disidente de todas las ortodoxias de su tiempo, polemista incansable, escribió libros tan fundamentales como *La Peste*, *El Extranjero*, *El Mito de Sísifo* o *Calígula*, (de 1942) por lo que recibió en 1957 el Premio Nóbel de Literatura. Falleció prematuramente en 1.960, en un accidente de tránsito o mejor, de circulación, poco después de declarar a un periodista “ Mi Obra Aún no ha Empezado”. Esa obra es la póstuma *El Primer Hombre*, como apocalíptico, el manuscrito fue encontrado en una bolsa entre los restos del vehículo, pero su creación va más allá de novelas, piezas teatrales, pensamientos dispersos, cartas, artículos y ensayos; entrando en el plano filosófico y es allí, donde su obra cambia ante los ojos de los lectores que para ese momento eran jóvenes comprometidos con la patria argelina y con la reconstrucción moral e intelectual de la realidad en la post-guerra.

Es el filósofo de lo absurdo. Al igual que Sartre es un notable novelista y dramaturgo. No acepta la etiqueta de existencialista pero se le puede encuadrar dentro del mismo movimiento general de pensamiento al que Sartre pertenece.

En uno de sus dramas, *El Malentendido*, Camus pone en boca de la madre las siguientes palabras: "Pero el mundo mismo no es racional, y tengo derecho a decirlo, yo que lo conozco bien, desde la creación a la destrucción." El mundo es irracional y es imposible distinguir en él significado alguno. La razón humana está por naturaleza impelida a buscar claridad acerca del significado del mundo en general y de la vida en la historia del hombre en particular, pero es incapaz de descubrir sentido alguno en el mundo considerado aparte del hombre, ni en la propia vida humana. A través de la percepción de este hecho surge el sentimiento de lo absurdo. El mundo, de suyo, no es racional, pero lo absurdo es la confrontación de este mundo irracional con el desesperado deseo de claridad, cuyo grito resuena en las honduras del hombre ... La absurdidad surge de esta confrontación de la llamada del hombre con el silencio irracional del mundo ... El sentimiento de lo absurdo puede surgir de muchas maneras: de la percepción de la "inhumanidad" o indiferencia de la naturaleza, del darse cuenta de la temporalidad del hombre o de la muerte, que revela la inutilidad de la vida humana, o del choque recibido al percibir que, en último término, la vida diaria y su rutina carecen de objeto. Levantarse, tranvía, cuatro horas de trabajo, cena, acostarse, y así lunes, martes, miércoles, jueves, viernes y sábado con el mismo ritmo... Las más de las veces este camino se recorre sin tropiezos. Pero un buen día surge la pregunta: ¿Por qué?

Lo absurdo, como todas las cosas, cesa con la muerte. Debe su

origen únicamente al hombre y, aparte de éste, no puede existir: el mundo, de suyo, no es absurdo sino simplemente irracional.

Este mundo irracional, pero al fin y al cabo, mundo de lo absurdo o de los absurdos, es un mundo sin Dios en el que no existen valores absolutos objetivos. Pero lo absurdo no tiene sentido a menos que el hombre se mantenga distanciado de él y se rebele contra él. Es decir, que mientras el hombre se mantenga a distancia y reconociéndolo como tal, el absurdo ser. Pero si se le da pleno consentimiento, como en el caso del suicidio, deja de ser absurdo.

La conducta apropiada para un hombre consciente de lo absurdo es hacerlo vivo viviendo en la conciencia de lo absurdo, en rebelión contra él, sin suicidarse, ni escaparse, por medio de un salto irracional. Esta rebeldía, contra lo absurdo, es lo que da valor a la vida. ¿Qué clase de vida vivirá el hombre de lo absurdo? No podemos dictarle lo que debe hacer ni fijarle obligaciones generales, pues en un mundo sin sentido todo está permitido. Ahora bien, que todo sea permitido no quiere decir que nada esté prohibido. Esto hace no honestos los actos delictivos.

El hombre de lo absurdo posee su propia ética, una ética cuantitativa más que cualitativa; lo que interesa es vivir con la mayor plenitud posible. El Don Juan que cumple con todas sus experiencias aunque ninguna tenga significado último; el combatiente que aunque no tiene sentido de la historia acepta comprometerse con ella luchando en las filas de la resistencia, por ejemplo: el artista que ve que sus obras de arte y él como artista están condenados inevitablemente a desaparecer, y a pesar de esto sigue expresando sus intuiciones, todos son tipos distintos del hombre de lo absurdo.

La mejor manera de dar vida a lo absurdo consiste en comprometerse en la propia situación histórica, con tal que se reconozca que todas las acciones son equivalentes, en lugar de retraerse ante todo compromiso.

Tanto Sartre, como Camus, se dirigen al hombre que ha perdido, o que nunca ha conocido, la fe en Dios; y que al propio tiempo, es incapaz de contentarse con la cómoda idea de que el ateísmo no alcanza a afectar prácticamente la existencia humana. ¿Cómo debe un hombre vivir en un mundo desprovisto de todo sentido? ¿Qué hará para dar significado a su vida? Sartre y Camus dicen: "comprometerse".

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

### CAPÍTULO III

#### APUNTES SOBRE EL FUNDAMENTALISMO ONTOLOGICO EN ALBERT CAMUS

A pesar de su fructífera pluma, Camus igual que otros de su tiempo, proporcionan toda una plataforma filosófica donde el hombre y su posición con su existencia, su relación con Dios y con el mundo estaba en plena controversia. Es sabido que el propio Camus no se consideró nunca filósofo, o quizás el más lejano de los filósofos existenciales, a decir de Todd (2001), pero sus tratados, por su misma condición y simbolismo, cuyo lenguaje de las obras, permite encontrar una postura radical sobre la existencia humana, su esencia y su moral.

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

Pero antes de entrar a lo que sería una visión ontológica de Camus, es menester profundizar en sus obras más representativas, sin hacer selección a priori, sino simplemente acotando lo que apunte a los objetivos de esta investigación:

Como Malraux y Sartre, Camus ha dejado oír, desde antes de la Segunda Guerra Mundial, el grito de la angustia existencial. Un grito que se perdió inicialmente, pues venía de un horizonte lejano, de la costa argelina, en donde había nacido el autor de *Bodas*, en 1913; el libro apareció en Argel en 1938 y fue reimpresso por un editor parisiense, en 1.939. (Todd, 2001: 3).

### 3.1 Bodas (1936)

Se compone de cuatro ensayos, escritos en 1936 y 1937. Estudiante de Filosofía, Camus debió interrumpir sus estudios; mal de salud; pobre, trabajaba penosamente dentro del periodismo y buscaba su camino. A este comienzo difícil corresponde sin duda un matiz de su pesimismo: su amargura es refractaria, su repulsión por las estructuras sociales; pero la raíz alimenticia se hundía más profundamente, en una desesperación razonada de la condición humana. Bodas es, de parte de un joven intelectual hastiado de pensar, el recurso patético a la alegría animal, la inmersión dentro de lo elemental, la comunión con las fuerzas de la naturaleza, arena rojas y olas plateadas de las playas africanas, viento exaltante de la montaña y del desierto, pasiones instintivas y gastadas de la multitud de Argel, secos y claros entusiasmos del cielo italiano. Y, desde entonces, la loa al panteísmo sensual se acompaña de una lección de estoicismo elemental:

No hay Dios, ni vida eterna; la muerte es segura, y constituye el mal absoluto, pues la vida corporal es el único bien mortal lo que conduce al hombre a la única alegría que le está permitida: el disfrute inmediato de su ser. No tanto resignación a la muerte y a la infelicidad, como agotamiento sistemático de la vida; no tanto adhesión al espíritu, como adherencia al cuerpo y al universo; y la esperanza excluida, por ser hermana del temor. ( Camus, 1975:32).

En torno a estos temas, Camus multiplica, en sus comienzos, las fórmulas deslumbrantes:

Amo esta vida con abandono, y quiero hablar de ella con libertad: me procura el orgullo de mi condición de hombre. No obstante ,me lo han dicho a menudo, no hay allí motivo para sentirse orgulloso. Sí, hay motivo para ello: este sol, este más, y

mi corazón rebosante de juventud, mi cuerpo que tiene el sabor de sal y el inmenso decorado en donde la ternura y el genio se encuentran en lo amarillo y lo azul ( Camus,1995:85).

Mientras Barrés subía a la colina de Sión para frecuentar los " lugares en donde sopla el espíritu", Camus, por el contrario, se recrea, en lo alto de la colina de Djemilla, en un sitio:

En donde muere el espíritu para que nazca una verdad que es su propia negación. Pronto, escribe, extendido por los cuatro costados del mundo, olvidadizo, olvidado yo mismo, soy este viento y, en el viento, estas columnas y este arco, estas losas recalentadas, y estas pálidas montañas en derredor de la ciudad desierta. Y nunca ha sentido tan hondo, a la vez que mi separación de mi mismo, mi presencia en el mundo ( Camus, 1985:227).

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

Esta dispersión del ser en el universo, que entonces veía Camus como el estado de inocencia, la confirma todavía y la aprueba en la ética del pueblo Argelino, entregado al placer de los sentidos e indiferente al espíritu. Pues, ser puro "es encontrar esta patria del alma en donde se hace sensible la proximidad del mundo"; es, sobre todo, "no hacer trampa", no colocar ninguna promesa de eternidad "en este cielo de verano carente de ternura" sobre el cual "ninguna engañosa divinidad ha trazado los signos de la esperanza y de la redención". Frente al paisaje italiano, Camus descubre que " el mundo es bello y que fuera de él no existe salvación". Y la verdad que le enseña este paisaje, es que el espíritu no es nada, ni el propio corazón. Y que la piedra calentada por el sol o el ciprés que el cielo descubierta hace más grande, limitan el único universo en donde tener razón toma un sentido: la naturaleza sin hombre. La "naturaleza sin hombres" como supremo

recurso del hombre, ¿ es posible tener un punto de partida más alejado del humanismo.? Y aquí la culminación de la soberana sabiduría, según el autor de Bodas: Ese singular instante en que la espiritualidad repudia la moral, en la que la felicidad nace de la ausencia de esperanza, en que el espíritu encuentra su razón en el cuerpo.

Pero el misticismo sensual de Camus presenta la singularidad de ser al mismo tiempo más complejo en sus motivos y más simple en sus manifestaciones. No es, en efecto, un estado primario, una explosión espontánea de la alegría de respirar y mezclarse con las cosas; es, por el contrario, una reacción dirigida, un recurso elegido contra la desesperación de la conciencia. Pero, por otra parte, no trata en modo alguno de intelectualizarse, de sublimarse en elevación metafísica o en éxtasis religioso. ¿ Puedo permitirme, escribe Camus, el ridículo de decir que no me gusta la manera cómo Gide exalta el cuerpo? Le pide retener su deseo para hacerlo más agudo”; en lo que el esteta gidiano le parece aproximarse al asceta cristiano:

Mi camarada Vincent ,continúa, que es tonelero y campeón junior de natación, tiene una idea más clara de las cosas. Bebe cuando tiene sed, si desea a una mujer trata de acostarse con ella, y la desposaría si la amara (eso todavía no le ha sucedido). Luego, él siempre dice: esto marcha mejor, lo que resume vigorosamente la apología que se podría hacer de santidad. ( Camus, 1995:79).

Lo que resume también una tentativa de retorno a la buena salud y a la inocencia de la bestia, la renuncia metódica a la actitud humanista, si es cierto que ésta tiende, por el contrario, al refinamiento de la sensibilidad mediante la cultura y al gobierno de la conducta mediante el espíritu.

Después de *Bodas*, su nihilismo original se vierte en la forma dramática del *Calígula*, pieza no representada hasta 1945, pero escrita desde 1938. *Calígula*, cuando ve morir a su hermana Drusilla, que quizás es también su amante, descubre el escándalo de la muerte y lo absurdo del destino, ya que si la razón es mentira e hipocresía, ¿por qué no habría de ser la locura verdad y pureza? El Emperador, omnipotente, lleva voluntariamente la locura al trono y, “puro en el mal”, como otros buscan serlo en el bien, se entrega, por desesperación idealista, a un furor de destrucción y de crimen. “Este mundo, tal cual está hecho, no se puede soportar. Tengo necesidad, entonces, de la luna, o de la felicidad, o de la inmortalidad, de algo que quizás sea demente, pero que no sea de este mundo” (1989:18).

Aquí, el pesimismo no se conformará sólo con destruir lo espiritual en provecho de lo animal, es rebelión contra la vida misma, delirio sanguinario. Actitud extrema, insostenible.

### **3.2 El Extranjero (1942)**

Camus volverá atrás, pero dando todavía una definición de la posición metafísica y moral de un rechazo violento del mundo humano. Cuando esta novela apareció, en 1942, una cosa cuando menos fue evidente para todos: un gran escritor había nacido. Estilo sobrio y denso, composición estricta, y, detrás de una narración nítida, presencia discreta pero siempre presentida de un filósofo de mirada dura, que juzga y a veces se burla: no era difícil clasificar a Camus; a la primera tentativa, se situaba dentro de la estirpe de escritores moralistas, de los clínicos perspicaces y amargos, hábiles para encerrar en definiciones la miseria del hombre.

Por otra parte, dado su desprecio por la anécdota y el detalle inútil, así como su tendencia al humor y, orientado más que a manejar la densidad humana, a jugar con marioneta simbólica, se revelaba menos novelista que cuentista. Sombria historia de un mediocre lanzado en aventuras banales.

El Extranjero no carece de lazos con la tradición del naturalismo francés; pero su forma escapa a éste, y aún más su intención metafísica: más distante del pesimismo afectivo y de la llana narración de *La Educación Sentimental*, que del pesimismo intelectual y el estilo cortado de *El Ingenuo*. Sartre, en un estudio notable, no se equivocaba en señalar el lado volteriano de Camus

Mersault, el narrador de *El Extranjero*, es un semifrustrado, intelectual caído en un empleo de insignificante burócrata. En el primer capítulo entierra a su madre y se asombra de no encontrar lágrimas para llorarla. Luego, toma una amante con la cual se complace en nadar en las aguas del puerto; una costumbre sin amor. Circunstancias, que en modo alguno él ha elegido, que hacen que se mezcle con un tal Raymond, honesto rufián de oficio; Así es llevado, siempre por azar, a defender a Raymond en un asunto de mujeres y, en el curso de una riña, atolondrado por el sol de mediodía y por una comida copiosa, mata, sin saber por qué, al adversario de su amigo.

Prisión; tribunal con jurado. Mersault se defiende mal; en el fondo, su asunto no le interesa; las cosas se han sucedido como fuera de él, encadenadas fortuitamente. No tiene conciencia de haber cometido un crimen, del cual el azar, y no su libertad, fue el autor; pero no siente ninguna angustia, más bien un melancólico entorpecimiento.

Sucedo que verdaderamente es un "extranjero" en este mundo en

donde nada le concierne, salvó la alegría de los baños en la playa, la dulzura de Argel y el amor físico. Por el contrario, a los ojos de los hombres, su conducta, cuyos hilos le escapan, se revela perfectamente coherente y criminal: un corazón de piedra que no amaba a su madre, un descarriado que frecuentaba el hampa y que dio muerte a un hombre en un asunto crapuloso; y los jurados lo condenan a muerte.

Con este golpe, Mersault se despierta; en la espera de la guillotina, se rebela, se ata apasionadamente a su único bien, su vida. Cuando el capellán de la prisión viene a proponerle el socorro de la religión, coléricamente le responde que Dios no existe, ni nada que no sea esta existencia terrestre, la cual es absurda, y, a pesar de ello, de un precio infinito, puesto que es lo único, el todo, el privilegio de cada uno.

Mersault tuvo la impresión de abrirse "por la primera vez a la Tierra indiferencia del mundo". Este mundo, absurdo como él, le fue fraternal y le procuró felicidad; y esta última conciencia de la felicidad, aunada a su revuelta, lo apacigua en el umbral de la muerte: "Para que todo sea consumado, para que me sienta menos solo, apenas me queda desear que haya muchos espectadores el día de mi ejecución y que me reciban con gritos de odio." ( Camus, 2000:124).

La doble intención de este relato, de un cinismo calculado, se deja ver cómodamente. Era preciso sugerir, de un lado, que nuestra existencia, en tanto tenemos una historia, o, lo que equivale a lo mismos, en tanto que representamos algún papel en la historia, es radicalmente absurda: caos de acontecimientos fortuitos, de actos inútiles y a menudo gratuitos, de gestos desposeídos de su sentido por el hábito, y todo este fárrago miserablemente prometido a la muerte; y, de otro lado, que nuestra vida, en tanto es

aceptación ingenua y gozosa de cada instante ofrecido, calor de sangre, estremecimiento de nuestra piel en el viento y en la luz, está cargada de alegría y justicia nuestro destino.

Sobre el primer punto, es necesario reconocer que Camus se otorga facilidades. Su procedimiento consiste en yuxtaponer los actos de un individuo o los momentos de una conciencia, suprimiendo los vínculos que los ordenan y, la sugestión de los motivos que les dan un sentido: la intención aparece hasta en la sintaxis, en donde las subordinadas se descomponen en simples proposiciones enumerativas, en donde la fórmula " hay", traída constantemente, introduce la constatación de una existencia surgida estúpidamente del azar; así, ninguna imagen construida del mundo, sino un estallido de lo real en fragmentos psicológicos incoherentes.

Además, el carácter mismo de Mersault es forzado: es verdad que su destino es absurdo, pero de un absurdo construido a voluntad; su vida carece de sentido, pero él aporta una especie de desprendimiento y de indiferencia que lo coloca fuera de lo normal. Psicológicamente, su crimen se explica mal: es un acto gratuito. Comprende, seguramente, que existen actos gratuitos. ¿Pero lo son todos los actos?, ¿Su amante le pide desposarla?:

Dije que me era igual, y que podríamos hacerlo si ella lo quería. Ha querido saber si la amaba. Respondía (...) que eso no significaba nada, pero que, sin duda, yo no la amaba. ¿ Por qué desposarme entonces?, dijo. Le expliqué que eso no tenía ninguna importancia y que si lo deseaba podríamos casarnos (...). Hizo entonces la observación de que el matrimonio era algo grave. Respondí: No ( p.:85).

Es evidente que con la representación de un carácter semejante se

apoya con facilidad la tesis de la vida absurda y del hombre impotente para gobernar su destino; ¿pero posee suficiente generalidad y verosimilitud para probar cualquier cosa? El relato de Camus está casi siempre falseado por una parcialidad.

En *El Extranjero*, parece que el paso de la vitalidad a la moralidad es realizado a través del plano inclinado de lo natural: existen virtudes que son naturales en el hombre, independientemente de toda educación social y de toda cultura.

Estas virtudes son: el coraje viril, el respeto por los débiles, la sinceridad; y luego, naturalmente, el sentimiento de la independencia, el gusto de la libertad.

Camus, fue un escritor resistente; el autor de *El Extranjero* no lo había sido ante las calamidades del tiempo, ni ante los movimientos de la historia. ¿Cómo entonces, si nada tiene sentido y todo es igual, justificar un compromiso político? Y, sobre todo, ¿si la vida es el único bien que vale, en nombre de qué arriesgarla y sacrificarla? No cabe casi la menor duda de que las circunstancias, confrontando la inteligencia de Camus con este problema, han apresurado la evolución de su pensamiento hacia una moral más positiva.

### **3.3 El Mito de Sísifo (1942)**

Publicada casi al mismo tiempo que *El Extranjero*, en 1942, representa el principal esfuerzo de Camus en teorizar su pensamiento y en fundar una ética. El sentimiento del absurdo, sugerido bajo la forma lírica o dramática en las obras precedentes, y presentado como un dato inmediato de la

conciencia, es analizado aquí fríamente, y deja traslucir una metafísica y una moral de lo absurdo. Es claramente planteado el problema de saber si el suicidio es necesario o sí, por el contrario, la vida es posible, si tiene un valor:

Levantarse, tranvía, cuatro horas de oficina o de fabrica, comida, tranvía, cuatro horas de trabajo, comida, sueño, y lunes, martes, miércoles, jueves, viernes y sábado bajo el mismo ritmo, este camino se sigue cómodamente la mayor parte del tiempo. Sólo que un día el 'porqué' surge y todo comienza en este aburrimiento teñido de asombro (1975:22).

He allí lo que Camus llama "el despertar": este acto del espíritu que se coloca repentinamente fuera del destino, rompe la envoltura de lo acostumbrado y de lo maquinal, y se pregunta " ¿por qué? ". ¿Por qué mi vida y por qué mis actos? ¿Por qué el mundo y por qué el tiempo?:

(...) así se realiza verdaderamente quien le da vida. Sólo que esta pregunta carece de respuestas: el destino del hombre se hunde en lo irracional. Nada es explicable; nada es cierto, salvo la muerte; y la muerte es el escándalo de la conciencia: El hombre se despierta para percibir en torno suyo los muros del absurdo ( p.:62)

Un pensamiento serio no se edifica sin referencia a una trascendencia y a un absoluto. ¡Extraña paradoja! Es el absurdo el que va a desempeñar este papel en el pensamiento de Camus. El no dice que la esencia del universo es absurda, pues sobre eso nada sabe. Tampoco dice que la absurdidad está en el espíritu: dice que el pensamiento del hombre, cuando se despierta, descubre el absurdo, y nada más: y que, en consecuencia, es a partir del absurdo como hay que construir una filosofía y una moral.

Sólo cuando ha reconocido los muros del absurdo y el estrecho espacio que contienen, el hombre conoce el dominio que le pertenece y puede organizar válidamente su existencia en él. Mediante una traslación de vocabulario muy significativa, "absurdo", en la pluma de Camus, no significa quien no tiene razón, sino quien ha reconocido que todo carece de razón. Cuando escribe "el hombre absurdo", o "el espíritu absurdo", no significa el hombre o el espíritu que piensa mal, sino, muy por el contrario, el hombre o el espíritu que ha reconocido el absurdo, que está "despierto", y que, en consecuencia, llega al camino de la sabiduría suprema.

Pues existe una sabiduría, incluso una felicidad de lo absurdo: este es el tema que trata. *El Mito de Sísifo*(1942):

Si he reconocido que mi existencia es el mundo carece de sentido, que no existe objetivo alguno fuera de ella, no concluyo por ello en que debo destruirlo, sino por el contrario, que debo atarme a ella con todas mis fuerzas. Vivo en la ausencia de esperanza; pero la ausencia de esperanza no es la desesperación: es la aceptación de lo inmediato. Soy el hombre que no hace nada para la eternidad. Digo, como Píndaro "Oh mi alma, no aspiras a la vida inmortal, pero agota el campo de lo posible". Pienso, como Goethe, que "mi dominio es el tiempo", y como aquello que me importa no es "la vida eterna sino la eterna vivacidad". Soy lúcido; no siento, como Kierkegaard o Chestov, la necesidad de encontrar la trascendencia divina al final de lo absurdo, de fundar una fe en el más allá sobre la angustia y sobre la paradoja: sé que no destruiré los muros del absurdo, pero no trato de saltarlos; acepto la estrechez de mi destino y me instalo en ella. Liberado de los dioses, conozco una divina libertad; "vivir lo más" es mi divisa; Don Juan, o el comediante, o el aventurero, o el artista, es decir, los grandes multiplicadores de la existencia aceptada como un juego, pueden ser mis modelos. Como Sísifo, yo echo a rodar mi roca, a sabiendas que ha de regresar; pero sabiendo también que el

desplegar mi fuerza en la pendiente de la fatalidad representa mi dignidad de hombre. Sísifo enseña la fidelidad superior que niega a los dioses y levanta a las montañas. (p: 46).

También él considera que todo está bien. Este universo, desde ahora sin amo, no le parece ni estéril ni fútil (...). La lucha por las cumbres basta para llenar un corazón de hombre. Es necesario imaginar feliz a Sísifo.

Un ser consciente, entregado a la fatalidad en un universo sin providencia, aceptando su condición y estimando su felicidad en la realización enérgica de su tarea humana, tal es el hombre absurdo. Estaríamos tentados a decir: tal es también el hombre estoico. Sin embargo, el estoico no se apresura a llamar absurdo lo que no comprende: cree más bien en una fría y secreta razón del cosmos. Más lógico que el hombre absurdo, somete decididamente su voluntad al orden universal, y, más prudente que él, desconfía de sus pasiones.

Mientras el hombre absurdo, según Camus, alimenta en el fondo de sí mismo una patética protesta: acepta la vida que le es dada, se deja arrastrar por ella, como por las olas del mar, embriagado por el instante presente, cultiva la "indiferencia por el porvenir"; pero, al mismo tiempo, es un rebelde, "el absurdo sólo tiene sentido en la medida en que no se le cede" y él libera, desencadena sus propias pasiones; el sin-sentido universal le sirve de excusa o de motivo para desenfrenar sus potencias afectivas.

Lo que es suponer que sus pasiones encontrarán siempre su objetivo y su satisfacción; que nunca irán a estrellarse contra el muro de lo fatal, pues, de ser así, aparecería nuevamente el dolor, y la angustia y la desesperación. Es por ello que no se puede hablar sino en un muy vago sentido del

estoicismo de Camus: únicamente en atención a una cierta tonalidad afectiva de su moral, que intenta conciliar el sentido de lo fatal con el placer de la acción, erigir como base del coraje, el pesimismo, y el orgullo como base de la felicidad.

No cabría, por otra parte, asombrarse de que el autor de *El Mito de Sísifo* presente "la absurdidad como una pasión, la más desgarradora de todas", y como el punto de partida de la vida moral auténtica, mientras escribe, al mismo tiempo:

Decía que el mundo es absurdo, e iba demasiado rápido: el mundo en sí mismo no es razonable, es todo cuanto se puede decir de él. Pero, lo que es absurdo es la confrontación de este irracional con este ardiente deseo de claridad cuyo latido se oye en lo más profundo del hombre. El absurdo depende en igual medida del hombre y del mundo. (p.: 54).

En efecto, si el absurdo es la esencia del universo, tanto de las cosas como del espíritu, se admitirá, sin esfuerzo, que la pasión de la absurdidad, embriagada alegría de vivir sin comprender y de actuar sin esperanza, se convierta en inspiración de la vida moral. Pero si el sentimiento del absurdo nace al contacto de una exigencia racional de la conciencia y de un irracional desparramado por el mundo, esto quiere decir que el absurdo, lejos de ser la ley del espíritu, es exactamente el escándalo del espíritu, y ¿cómo construir una moral humana sobre lo que la naturaleza del hombre rechaza con horror? Gabriel Marcel no se equivoca al denunciar en ello una contradicción fundamental.

Pero, en verdad, nada parece más importante, en *El Mito de Sísifo*, que esta contradicción misma: a través de ella se siente cómo Camus se

encamina hacia la concepción de un orden que merece ser llamado humano. A sus ojos, la razón se valoriza.

El absurdo no es tanto lo incoherente como lo inexplicable. Y nada, ciertamente, parece más inexplicable que la presencia, en un mundo sin orden y sin justicia, de un ser que exige el orden y la justicia; pero, si yo soy ese ser, ¿voy a renunciar a esta exigencia por la única razón de ignorar su origen? Mejor aceptarme tal cual soy. Y tal cual soy, constato que no carezco de la posibilidad de comprender ciertas cosas, de trazar en mi derredor un pequeño círculo de luces y certezas. "Nuestro deseo de comprender, nuestra nostalgia de absoluto no es explicables sino en la medida en que podemos comprender y explicar muchas cosas. Es vano negar en forma absoluta la razón".(p. 75)

Tiene su orden, dentro del cual es eficaz. Es justamente el de la experiencia humana. De allí que querramos aclararlo todo. Si no lo podemos, si el absurdo nace con ocasión de ello, es justamente a causa del encuentro entre esta razón eficaz pero limitada y lo irracional siempre renaciente". Desde el instante en que Camus reconoce "esta razón eficaz pero limitada" podemos prever aquello que reclama su pensamiento: ningún misticismo, como tampoco la embriaguez vital, ni la pérdida de sí en el misterio de Dios; ni Kierkegaard ni Nietzsche; pero sí un humanismo positivo y un optimismo relativo; Voltaire o Diderot (más bien Diderot, pues este escritor, seco y a veces de hielo, oculta un corazón sensible).

La intención era construir un humanismo sobre el absurdo. "El cuerpo, la ternura, la creación, la acción, la nobleza humana nuevamente ocuparán su lugar en este mundo insensato. Allí ha de encontrar finalmente el hombre el vino de lo absurdo y el pan de la indiferencia, con los cuales alimenta su

grandeza". No: un poco de paciencia todavía, y será sobre una concepción racional de la vida que Camus edificará su moral.

La flotante y contradictoria filosofía de *El Mito de Sísifo* no bastan todavía para justificar la acción, menos aún el heroísmo. Ahora bien, el ensayo es contemporáneo de la ocupación alemana y del gran episodio de la Resistencia, en la cual, escritor clandestino, Camus participa. Lo que se leía en sus páginas, a propósito de las relaciones de la voluntad con la historia, no podía dejar de ser alusivo, pero era también decepcionante. Consciente de que no puedo separarme de mi tiempo, he decidido incorporarme a él (...). Sabiendo que no existen causas victoriosas, me agradan las causas perdidas.

Para quien se siente solidario del destino de este mundo, el choque de las civilizaciones tiene algo de angustioso. He hecho mía esta angustia, al mismo tiempo que he querido jugar en ella mi partida. "¿No se siente acaso una especie de diletantismo, sobre un fondo de desesperación, en esta manera desenvuelta de participar en una batalla de la cual se ignora tanto el sentido como las posibilidades? Aquí triunfa la moral de lo absurdo, ya que es a través de una decisión arbitraria cómo el individuo elige la incorporación a su tiempo, la representación de su papel en un mundo incoherente.

Es cierto que Camus agrega: "Entre la historia y lo eterno, he escogido la historia porque quiero las cosas ciertas. De ella al menos estoy seguro y ¿cómo negar esta fuerza que me aniquila". Camus rechaza y repele la violencia del conquistador porque lo aniquila y aniquila a otros humildes de los cuales se siente carnalmente solidario; pero esto es todavía una reacción completamente instintiva, nunca del espíritu, pues al elegir la lucha temporal tiene el sentimiento de haber excluido lo eterno.

Camus es aquí, exactamente, el anti-Péguy. Para Péguy la acción sólo está justificada para encarnar en el mundo los objetos de la contemplación; el honor de la espada es servir a la cruz. Camus, por el contrario, plantea la alternativa entre la contemplación, posesión mediante el espíritu de los valores eternos, y una acción que no es nada más que un movimiento animal, una participación arbitraria o instintiva en las “agitaciones” de la historia; y elige la acción porque le parece más fiel a la vida. ‘Los Conquistadores, escribe aún, saben que la acción es de por sí inútil’. Los conquistadores quizás; ¿pero los combatientes de una causa por la cual aceptan arriesgar su preciosa y única existencia?, ¿Es mediante este orgulloso escepticismo como ha de conducirse a los jóvenes a tomar la decisión de morir o, si se es un jefe que uno se arrogará el derecho de enviarlos a la muerte? Camus introducirá ciertamente el tema de la compasión por la humillación del oprimido, así como la apología de la fraternidad viril que nace de la lucha común, incluso carente de sentido: de esta manera giraba todavía en torno a lo esencial. Lo esencial cuando se combate es saber por qué se combate. ¿Pero qué podía decir de ello el filósofo de lo absurdo?

### **3.4 Cartas para un Amigo Alemán. (1943)**

Y, siendo escritas entre 1943 y 1944, sus Cartas para un amigo alemán, ofrecían una respuesta mucho más clara. Quizás sea justamente este texto el que permite notar el giro decisivo de su pensamiento. Como lo había mostrado Rauschingg, en 1938, en *La Revolución del Nihilismo*; como Marx Picard había de profundizar su demostración en *El Hombre de la Nada*. Camus ha comprendido bien, lo que tampoco había escapado a David Rousset, que la psicología del nazi se basa en una metafísica del sin sentido. Por medio de ella, el nazi es, a su manera, un “hombre absurdo” por el cual

Camus siente previamente un movimiento de simpatía, y que Sartre no perdonará ¿pero qué es lo que ha de separarlos?. Exactamente esto: que el nazi, para superar la angustia, decidirá lanzarse a una acción de violencia y de conquista que no tendrá en cuenta ni las lágrimas de los humillados, ni la justicia; aceptará vivir un "heroísmo sin dirección", mediante el cual aumentará el desorden del mundo. Observemos bien que el nazi podría prevalerse de *El Mito de Sísifo* para encontrar en él una justificación a su decisión; podría decir que ha preferido la historia a lo eterno, la espada a la cruz, y elogiar la acción inútil, la fraternidad guerrera; pero el autor de las Cartas a un amigo alemán se refiere a principios completamente distintos:

Usted me decía: La grandeza de mi país no tiene precio; todo lo que sirva a perfeccionarla es bueno. Y en un mundo donde nada más tiene sentido, aquellos que, como nosotros, jóvenes alemanes, han tenido la suerte de encontrar un sentido al destino de su nación, deben sacrificarlo todo (. . .). No, le respondía; yo, no puedo creer que sea necesario someterlo todo al fin que se persigue. Hay medios que carecen de excusa. Y quisiera poder amar a mi país y amar al mismo tiempo la justicia. (p:31).

Amar a mi país y amar al mismo tiempo la justicia, ¿quién no se da cuenta de que aquí la opción entre la historia y lo eterno es rechazado, preparada la transacción entre la lucha y la contemplación, reclamada la reconciliación entre la acción temporal y los valores trascendentes que ella encarna?

Pero he aquí algo más neto:

Durante largo tiempo hemos creído conjuntamente que este mundo no tenía razón superior y que estábamos frustrados. Pero ello

me ha llevado a otras conclusiones (...). Usted no ha creído nunca en el sentido de este mundo y de allí ha deducido que todo era equivalente y que el bien y el mal se podían definir como bien se quisiera (...). Usted ha concluido que el hombre no era nada y que se podía matar su alma (...). ¿Dónde estaba la diferencia? En que usted ligeramente aceptaba desesperar, mientras yo no he consentido jamás. Sucede que usted admitía suficientemente la injusticia de nuestra condición como para resolver aumentarla, mientras yo veía, por el contrario, que el hombre debía afirmar la justicia para luchar contra la injusticia eterna, crear la felicidad para protestar contra el universo de la infelicidad (...). Para decirlo todo, usted ha escogido la injusticia, usted se ha puesto del lado de los dioses (...). Yo, he escogido la justicia, para permanecer fiel a la tierra. Sigo creyendo que este mundo carece de sentido superior. Pero sé que algo en él tiene sentido: el hombre, porque es el único que exige tenerlo. Este mundo tiene cuando menos la verdad del hombre y nuestra tarea es de procurarle sus razones contra el propio destino (...). ¿Qué es salvar al hombre? (...). Es hacer posible la justicia, que él es el único en concebir "(p.p 73-74).

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

Estas magníficas líneas no requieren comentario: muestran a la luz de la evidencia la evolución humana de Camus: evolución tan violenta en lo que concierne este punto, y que lo aleja de tal modo de su posición original, que quizás sería necesario hablar de una conversión. Venido de la desesperación, se niega a fundar en ella una moral de destrucción; como tampoco justifica con su escepticismo la equivalencia del bien y del mal; y el mismo hombre que había comenzado por la apología de la "naturaleza sin el hombre" llega hasta a promover al hombre como la justificación suprema del universo.

Y no cabe duda de que un lógico exigente siempre tendrá el derecho de preguntar a Camus: "¿Sobre qué reposa esta justicia que el hombre ha inventado contra los dioses? Y, ¿cómo establecer su valor si el hombre no es, por otro lado, más que este ser de azar aparecido no se sabe cómo en un

mundo absurdo?. Camus debe realmente confesar que no prueba este recurso a la justicia sino que lo vive como un deseo violento “tan poco razonado como la más repentina de las pasiones”. (p. 7).

Pero, después de todo, el problema no es más embarazoso para él que para la numerosa tropa de humanistas que dan al hombre como el valor absoluto y primero; él se une a la posición de esos “radicales”, de esos “laicos” de los que se burla Sartre, los cuales, habiendo suprimido a Dios, pretenden, sin embargo, conservar o restituir los valores morales a partir de la sola conciencia del hombre. El diálogo no ha concluido y, el malentendido no puede ser disipado entre el humanista laico que pregunta al cristiano: “Qué es Dios” y el cristiano responde: “Si Dios no es, qué es el hombre?”

### 3.5 La Peste (1942)

¿No es acaso esa posición la que confirma e ilustra *La Peste* cuando lleva la idea al plano del símbolo? Desde *El Extranjero*, Camus, por el dominio del estilo y la serenidad del tono, se había revelado como el clásico de la nueva literatura: la desesperación, la obsesión de lo absurdo, el mismo retorno del hombre a sus sentidos y a su sexo no lo inducían al despliegue de lo horrible y de lo obscuro y a las facilidades del género negro; Del tormento de su generación, él daba una fórmula precisa, correcta y clara, que se integraba cómodamente en la elevada tradición de nuestras letras. Con *La Peste*, que se acerca a la novela sin dejar de ser un cuento filosófico, lo clásico no se encuentra sólo en la forma: ha tomado posesión del pensamiento, que se modera, se humaniza, gana en extensión y en profundidad lo que pierde en paradoja y posición de partido.

Muy bien podría leerse *La Peste* sin preocuparse por su significación

moral, sin tratar de encontrar en ella otra cosa que la epopeya unanimita de una ciudad entregada al flagelo. El relato está construido admirablemente, siguiendo un crecimiento de horror y de pánico, luego un decrecimiento, recaída de la grandeza trágica de la desgracia en la sabiduría un tanto endeble de la felicidad cotidiana reencontrada. Considerado literariamente, este relato tiene una perfección, un poder poético y patético que se basta. Pero es necesario romper la cáscara de la alegoría, y no detenerse ni siquiera en el sentido dado por una muy fresca actualidad.

Es posible que *La Peste* sea la guerra o el nazismo, la peste negra, y Orán sea Francia ocupada. Algunos temas provienen visiblemente de la experiencia de los años difíciles: el tema de la separación, el de la solidaridad de los individuos en una desgracia común y la absorción de las conciencias singulares en un estado de alma colectivo. Pero la meditación de Camus no ha quedado inmóvil en tal o cual aspecto cuya particular realidad ha vivido; él ha elevado tal realidad a consideraciones más esenciales.

La peste es el mal; es el peso de la fatalidad sobre el hombre; es la muerte. Tarrou dice: "La peste es la vida", entendamos: la vida en tanto que mala, absurda, roída por el sufrimiento y destinada a la destrucción. Orán aislada del mundo es como la tierra arrojada a la inmensidad del espacio, arrastrando no se sabe hacia dónde la raza de miseria nacida no se sabe cómo para tormento de la conciencia.

En cuanto a la lucha que los ciudadanos emprenden contra el flagelo, cada cual con su coraje y de acuerdo con su estilo, se trata de la moral misma, con la diversidad de maneras y tensiones, pues, ¿qué es la moral sino la elección que hace el hombre de una actitud para sustentar el destino?

Existen los malvados, que se acuerdan con el infortunio por perversidad o mala conciencia, y que se regocijan de ello, y que atizan el fuego infernal: Así, Cottard. No tienen derecho más que a la desdeñosa indulgencia de los que piensan y a la severidad de los que gobiernan.

Existen los que buscan distracciones contra la vida absurda; éstos se defienden mediante actos igualmente absurdos, pero que bastan para ocupar el vacío de su pensamiento o para deleitar sus instintos: tales son los enfermos de las dos cacerolas de guisantes, el viejo que atrae a los gatos para escupirles encima.

Para ellos una alegre indulgencia, pero coloreada de simpatía y estima cuando se trata de Joseph Gard. Pues este hombre generoso, este dulce maníaco del escrúpulo y de la exactitud, que consagra su vida a escribir un libro, sin poder acabar la primera frase, ya que ensaya todas las combinaciones posibles de palabras y de comas, podría muy bien representar, visto en el espejo del humor, un estado de la conciencia superior: la distracción del arte, y, bajo un cierto aspecto, la moral heroica:

Sí, si es verdad que los hombres insisten en proponerse ejemplos y modelos que claman héroes, el narrador propone justamente este héroe insignificante y eclipsado que no guardaba para él sino un poco de bondad en el corazón y un ideal aparentemente ridículo. Esto dará a la verdad el lugar que le corresponde (...) y al heroísmo el lugar secundario que debe ser el suyo, justo después, y nunca antes de la exigencia de felicidad. (1948. 108).

Ahora bien, aquí es Rieux quien habla, y no por que Rieux sea un personaje separado de su creador. Esta última frase es importante pues coloca bien el orden de valores según Camus. En la cúspide se encuentra la sabiduría, que es la "exigencia de felicidad"; el heroísmo, valiente esfuerzo

para evadirse del infortunio hacia un ideal en cierta medida siempre arbitrario, no está colocado sino en segunda fila.

La idea de que la felicidad sea el fin de toda actividad humana corre de un extremo al otro de la obra de Camus, y constituye la unidad de su pensamiento moral. Idea sin embargo que sólo serviría de base a un egoísmo o a un egotismo, a un inmoralismo de diletante o de superhombre, si no se combinara con un instinto, con un llamado espontáneo y violento del corazón: el instinto de piedad y de solidaridad humana, que no sólo la corrige sino que a veces parece invertirla en un valor opuesto." No sólo soy un ser que tiende con todos sus poderes a la felicidad; he nacido tal que no puedo soportar sin repugnancia el espectáculo de la desgracia y de la humillación ajenas. " ( p. 72).

www.bdigital.ula.ve

No se trata de un mandamiento del espíritu, ni de la afirmación de un valor racional, es un movimiento de la sangre, un hecho vital. En el fondo, lo que Camus llama "la pasión de la justicia" no es quizás más que la exigencia de la felicidad de los otros, o, al menos, la idea de un orden humano, en donde nosotros seremos todos felices, puesto que, ni objetivamente, a causa de la solidaridad de los hombres, ni psicológicamente, a causa de la piedad, no puedo ser feliz solo, dentro de la desgracia de los otros, ni siquiera ante la desgracia de uno solo.

Así, Rambert, en *La Peste*, no es censurado por tratar, contando con la beatífica gracia de un gran amor, de escapar de Orán para reunirse con su ser querido: es un sabio que obedece a la gravitación de la felicidad. Y, sin embargo, a la hora en que su escapada se hace posible, renuncia, regresa a la ciudad apestada, toma nuevamente su puesto en la guerra contra el mal.

Es que una voz dentro de él ha hablado más alto que la exigencia de felicidad individual: el instinto de la comunidad de los hombres en el sufrimiento, y el coraje, la voluntad de salvar a los oprimidos, de luchar contra el mal. Y no digo que la generosidad de Rambert carezca de verosimilitud: las épocas de tragedia y de grandeza multiplican los actos de esta especie. Queda por saber, sin embargo, si son absolutamente naturales y, siéndolo, si no son dictados por un sentimiento menos intelectualizado y menos carnal que la piedad o la solidaridad humana: por el sentimiento del honor y del deber, que sí tiene sus raíces fuera y más allá del plan de la pura vitalidad.

En suma, se puede pensar que el acto de Rambert es heroico, y que este heroísmo, irreductible a la exigencia de felicidad, tiene algún derecho a ser colocado por encima de todo.

Lo que es cierto es que, dentro de las perspectivas de una moral de la felicidad, incluso sublimada en moral de la justicia terrestre, el cristiano debe parecer sospechoso. Lo es incluso a un doble título: por remitir al más allá la esperanza de felicidad, y, todavía más, por resignarse ante las miserias de este mundo, bendice la mano de Dios en lugar de orientar su propia fuerza contra el peso de la fatal montaña. "Hermanos míos, estáis en la desgracia. Hermanos míos, la han merecido" (p.103).

Tal es el tema del primer sermón del padre Paneloux, quien predica la penitencia en lugar de la lucha. Si el infortunio castiga el pecado y abre camino para la salvación, es que ya no es más el mal, sino un servidor del bien, y lo trágico de la condición humana se resuelve, se disuelve como vapores de incienso en la ilusión de un orden providencial. Pero, dice Rieux, "Paneloux es un hombre de estudios. No ha visto suficientemente morir y es por ello que habla en nombre de la libertad". (p. 143).

Paneloux ahora ve morir; y ve morir a un niño. "Ah, al menos ese era inocente, usted lo sabe bien", exclama Rieux. El sufrimiento, la agonía del inocente, ¿cómo negar que sean un mal absoluto, una ofensa a la justicia? Entonces es necesario, o negar a Dios, o, si se tiene fe, afirmar al mismo tiempo a Dios y el mal, aceptar la paradoja, vivir su fe trágicamente. Y ese es el tema del segundo sermón del padre Paneloux: "Hermanos míos, es necesario aceptarlo todo o negarlo todo; ¿y quien, a fin de cuentas, entre vosotros, osaría negarlo todo? (...). El amor de Dios es difícil". ( p. 81).

Atacado por la peste mientras cuidaba de los enfermos, Paneloux llega hasta el fin de su nueva lógica: no tratará de cuidarse, se negará a llamar al médico y a escapar a la voluntad de Dios. Así, venido de las facilidades de un humanismo cristiano que todo lo arregla cómodamente, dando una visión falsamente racional del mundo, de donde han sido expelidos el absurdo y lo trágico, las severas intransigencias de un cristianismo absoluto, que afirma la locura de la cruz, se instala dentro del escándalo y se desinteresa por lo de aquí abajo.

Ahora bien, si a Tarrou o a Rieux esta segunda actitud parece más lógica y más noble que la primera, no dejan de juzgarla prácticamente insostenible y nefasta. Creyente ingenuo, engañado por los mitos que le ocultan lo patético de su condición de hombre, o creyente desgarrado, que de su fe saca honestamente como consecuencia una adhesión mística a la desgracia, el cristiano.

En *La Peste*, está encerrado entre los dos términos de esta alternativa, y concluye siempre por una secesión de la tierra. ¿ Pero no es esto una visión muy simplificada y arbitraria? En la realidad vivida de la experiencia religiosa parece que el problema sea menos la elección entre el

optimismo y la desesperación que el equilibrio por mantener entre dos llamados: el de la confianza en la bondad del Padre y el de la asociación a la pasión del Hijo.

Lo que en todo caso revela en Camus una incomprensión profunda del cristianismo y, si cabe atreverse a decirlo de un moralista tan grave y leal, un desfallecimiento un poco humillante del pensamiento; es una cierta manera de reducir siempre el mal al infortunio, como sino existiera una malignidad propia del hombre, como si todo el desorden de la historia proviniera de la fatalidad. Una cosa, por el contrario, justifica al filósofo cristiano. y le concede la atención de todos los espíritus que, positivos o religiosos, se preocupan por la psicología concreta: Que no es ciego a las perversiones de la voluntad humana, y no tiene la ingenuidad de creerla bastante fuerte ni bastante pura como para permanecer siempre y de por sí orientada hacia el amor y el orden.

En verdad, la interpretación del cristianismo en *La Peste*, libro que Camus ha tenido alguna razón en declararlo el más anticristiano entre los suyos, se explica fácilmente si se piensa que la reflexión se realiza allí desde el punto de vista del humanismo puro. Tarrou y Rieux, los dos personajes que ocupan el primer plano de la escena, que desempeñan los papeles principales en el drama y que finalmente lo juzgan, son precisamente dos espíritus persuadidos del valor del hombre.

Para ellos, el hombre es el único que puede, mediante su conciencia inteligente, dar una cierta significación al universo y, con su razonable actividad, poner un poco de orden en el caos. Más sentimental y místico, Tarrou se ha consagrado a reducir la zona de desgracias que se abaten sobre los individuos y sobre los pueblos a causa de las leyes de la sociedad

y del orgullo de las ideologías. Ha visto a su padre, fiscal general, pedir la cabeza de un acusado; ha visto, en un pueblo en revolución, personas que se fusilaban en nombre de las ideas.

Es un hijo de Tolstoi, un apóstol de la no-violencia, un adversario del Estado y del Terror. Es también un hermano de Salavin: ha resuelto, como el primer héroe de Duhamel, ser un santo sin Dios. En cuanto a Rieux, más escéptico y activo, capaz, porque no pierde de vista sus resultados, de envolver con dureza su ternura, es esencialmente un médico: aquel que, poseyendo ciertos instrumentos suministrados por la inteligencia, una ciencia y una técnica, puede luchar eficazmente contra el mal, aun a sabiendas de que no obtendrá sobre él una victoria definitiva.

Decididamente instalado en lo relativo y lo práctico, no aspira a ser ni un héroe ni un santo, sino simplemente alguien que hace bien su oficio y que, al hacerlo, ayuda a los hombres a ser relativamente felices algunas veces. Rieux hace pensar en la encarnación del humanismo de Duhamel en Laurent Pasquier: Biólogo, como es médico Rieux, Laurent Pasquier se encuentra persuadido, al igual que aquél, de que el mundo es desorden, que la vida es una posibilidad milagrosa y frágil, y que la sabiduría, en este imperio del azar y del infortunio consiste en realizar en nuestro alrededor cuanto orden y bien se puede.

Salvar al hombre a través del amor y la razón; Protegerlo contra el mal natural y la opresión social; Confiar en su naturaleza, que es buena, luchando contra su destino, que es malo; y no recurrir jamás sino a sus solas fuerzas humanas: Tal es, aclarado por la conciencia de un absurdo que ha estrechado singularmente su campo, el humanismo de Camus.

Se trata, con toda evidencia, de un humanismo laico y positivo: la idea de una mediación divina, el clima de la gracia, nada tienen que ver con él. En un coloquio celebrado en el convento dominico de Latour Maubourg, en febrero de 1946, Camus ha reconocido lealmente que la verdad cristiana le era extraña, que jamás ha entrado en ella, que el problema suyo es saber si el hombre. "sin el socorro de lo Eterno o del pensamiento racionalista, puede crear, por sí solo, sus propios valores". Lo que lo conduce a anhelar la concepción de un "universalismo medio" y la definición de "valores provisionales", sobre los que podrían entenderse cristianos y no cristianos para combatir vigorosamente el reino de la violencia, de las abstracciones homicidas y de las tiranías totalitarias.

¿Se debe aprobar ese sincretismo prudente? ¿Es oportuno y eficaz en las circunstancias actuales? Algunos lo considerarán irrisorio y preferirán, contra la desesperación de una civilización que se descompone, o la intransigencia dogmática de los marxistas, o la insurrección metafísica del hombre sartriano, o el áspero absolutismo cristiano de Kierkegaard. Dejemos el debate y constatemos tan sólo dos puntos. Uno de hecho: el retorno al humanismo de un pensamiento que no ha podido aclimatarse en el nihilismo y la desesperación. Uno de derecho: el valor concreto, especialmente a los ojos del cristiano, de una doctrina moral que implica la referencia constante a valores de orden espiritual, de justicia y de caridad.

### **3.6 El Primer Hombre (1998)**

En *El Primer Hombre*, Camus proyecta un sentido biográfico que va más allá de sus vivencias familiares y se convierte en un ajustado tratado moral de la fidelidad más allá de la infidelidad. En *El Primer Hombre*, el huérfano se hace a sí mismo, encuentra a su padre y se deshace de él.

Jacques Corney, protagonista de esta historia. Pero de ese padre emigrante, que murió en el frente durante la Primera Guerra Mundial y que se había casado con una menorquina analfabeta y casi muda con la que apenas dispuso del tiempo necesario para tener dos hijos, poco se sabrá, pues " los pobres no tienen historia", o tan sólo aquella que les otorgan las guerras y las revoluciones.

El verdadero primer hombre es el hijo: sin padre, educado en un miserable barrio periférico de Argel por una Abuela autoritaria, que le inflige castigos corporales ante una madre impotente, exhausta por su trabajo "en casas ajenas", de donde va surgiendo de ese niño el hombre triunfador, firme a sus creencias y reto ante sus propia mirada. Pero metafóricamente la obra es un pujante tratado moral y se puede asumir como un cambio radical que se había iniciado en *Carta a un Amigo Alemán*.

www.bdigital.ula.ve

Camus propone un hombre primero con una triple posición ante el mundo. Primero el hombre que subsiste a partir de sí mismo a causas de la falta de un dios supremo. Es de notar que en "*El Mito de Sísifo*", Sísifo aún sabiendo que la roca estará al día siguiente en la base de la montaña, se encomienda a si mismo y desafía a los dioses, empujándola nuevamente, con lo que se hace un hombre supremo. Esa moral de Sísifo esta presente y determinada en *El Primer Hombre*, la vida miserable es esa roca, la colina es la juventud que debe escalar buscando la cima y su desafío divino, el triunfo de un hombre que ha negado a su padre ( Dios Simbolizado).

Es pues, su primer hombre verdaderamente moral. La Segunda posición del primer hombre en el mundo es de la justicia. Según Camus la justicia es la lucha por encontrar la felicidad y no esperar que venga de Dios, pues ya no tendría la esencia de la justicia pura, sino una justicia

injustamente asignada al hombre y que debe aceptar sin regateo.

Ese primer hombre busca su justicia en el mundo que enfrenta, se , separa de Dios y crea su propia norma moral que le es justa a él y sólo a él, pero no por ello habrán justicias individuales, sino una sola, la justicia humana emanada del hombre, que tendrá mayor valor que la venida de Dios por añadidura:

Siendo como somos, valientes y orgullosos y fuertes... si hubiéramos tenido una fe, un Dios, nada habría podido hacernos mella. Pero no teníamos nada, hubo que aprenderlo todo y vivir solo en función del honor que tiene sus flaquezas ( Camus, 1998: 258).

En tercera posición, completando y al primer hombre está el hombre moral absurdo que ha encontrado en lo terrenal lo único que carece de " sentido". En el primer hombre, el individuo elige su momento y se une a él, a pesar de la falta de sentido. Se nota un cambio, como se observó anteriormente, en Camus; ya no encuentra la vida como una peste, y tampoco la ve absurda, pues se vive esperando la muerte y sería más lógico apresurarla pues es el fin que persigue la vida, el morir y que Camus justifica en el suicidio.

Ese sentido de absurdo que vencido por la moral absurda que ahora se plantea desde una incorporación del hombre al mundo que es lo único cierto, todo lo demás ya no es más. Claramente es un Camus cambiado, moral y justo, prepara al hombre para que enfrente la vida con valor, para que conquiste al mundo, ya no es El Extranjero quien reina, un desconocido en el mundo que se desentiende de la vida, ahora esta comprometido,

consigo y con la patria:

Habría amado a su madre y a su hijo, todo aquello cuya elección no dependía de él, y por último, él, que había impugnado todo, puesto todo en tela de juicio, solo había amado la necesidad. Los seres que el destino le había impuesto, el mundo tal como se le presentaba, todo lo que en su vida no había podido evitar, la enfermedad, la vocación, la gloria o la pobreza, en fin su estrella. En cuanto a lo demás, a todo lo que había tenido que elegir, se había esforzado por amarlo, lo que no es lo mismo. Había conocido sin duda la admiración, la pasión e incluso momentos de ternura. Pero cada instante lo había lanzado hacia otros instantes, cada ser hacia otro seres, a fin de cuenta no había amado nada de lo que eligiera, salvo lo que poco a poco se le había impuesto a través de las circunstancias, había durado por azar tanto como por voluntad, para convertirse finalmente en necesidad ( Camus, 1998:281)

Plantea un hombre nuevo, un hombre del futuro, desprendido de Dios pero arraigado a si mismo, fiel y junto a su condición humana en el mundo.

### **3.7 Inquietud Ontológica**

Se ha observado en primer lugar, cómo Camus va planteando sus conceptos filosóficos y sus principios ontológicos del ser, el existir y el compromiso de la esencia con la existencia; sin embargo, hay que dibujar esa ontología resaltando la postura camusiana sobre el hombre en el mundo, de quien se sabe que la existencia preside su esencia.

Se debe partir de un aspecto que plantea Camus, y que se entiende como "Inquietud", a saber, unida a quietud, pasión, exaltación, mundo,

cuerpo, hombre y soledad, pero que va a conformar su leit motiv filosófico.

La inquietud del hombre es aún plácida, puede retroceder y refugiarse de nuevo en sí misma, en su casa del Mundo, pero la vida le deslumbra ofreciéndole una multiplicidad de sendas y perspectivas de variedad infinita. La atracción que siente es tan fuerte como el miedo que sufre y permanece en la incertidumbre, seducido por la vida y repelido por ella.

Esta inquietud cautiva su decisión y la encadena. Kierkegaard habla de ese estado de alma ambivalente del que comienza a inquietarse, sufriendo de una dulce angustia que le tienta, hasta caer en la pecaminosidad o decisión voluntaria de querer. La tentación que arranca a existir, a determinar como individualidades, no es una inquietud ante la existencia o la presencia del Mundo, sino que surge de una prohibición o negatividad íntima.

La existencia, pues, no desazona al hombre y su inquietud es un monólogo, un aislamiento, una clausura que le enclaustra. Por el contrario, la angustia de Heidegger, aparece ligada a un hecho cósmico, a la revelación o manifestación de la Nada, de la cual se desprende y aflora la existencia.

Se inquieta el hombre ante el temor de que la totalidad del Mundo pueda desaparecer, de que la Nada sea. Sartre individualiza la inquietud cuando afirma que el "yo no puedo existir sin inquietarse, sin separarse continuamente de sí mismo, sin negarse." La inquietud no la crea ni suscita la relación o vinculación dramática con el Mundo, es ella misma una existencia perpetuamente rehecha, incesantemente reconstruida, que expresa una vida reclusa de la conciencia y no la explicación de un ser realmente inquieto. Analicemos los primeros pasos del inquieto positivo.

Una inquietud sosegada, tímida, sin audacia se manifiesta como un temor frente al Mundo y los seres. La existencia aparece como un abismo donde el hombre teme sumergirse y, a la vez, le revela la multiplicidad de caminos que se le ofrecen y cuyas posibilidades son, en realidad, dádivas de la vida. Por consiguiente, se puede vivir, gozar, sufrir. ¿Por qué se siente, entonces, perplejo? Porque se le plantea un dilema directo y personal: vivir o permanecer al margen de la existencia, momento verdaderamente inquietante ya que es decisivo. Así, el yo que quiero ser depende del yo que no soy todavía, pero esta posibilidad de ser no debe interpretarse como si mi yo no fuese real o mi existencia dependiese meramente de un proyecto.

Por el contrario; plantea Camus (1998):

Mi posibilidad es mi realidad. Existo realmente fuera de mí, luchando por vivir, lleno de necesidades y me exteriorizo para subsistir. Este ser que soy, en forma de no ser, es el fundamento de mi devenir, de mi proceso inquieto.(p. 43).

La inquietud es, efectivamente, una manifestación de la indeterminación del yo y, por ella, llegaré a definirme, a existir. Solamente queriendo lo que soy, aceptando mi estado inquieto, reconozco mi ser y me encuentro volcado a la existencia, torbellino de un movimiento sin fin. Para un inquieto vivir es esperar siempre ser sin lograrlo nunca, es decir, a medida que la vida aumenta en su complejidad y riqueza, confirma la inquietud originaria.

En este sentido, se le aparece al hombre, más firme que nunca, la certidumbre de su presencia real, de su existencia viva. Esperar, esperar siempre lo que ya se es, acrecienta la inquietud.

Al mismo tiempo que el inquieto asoma al futuro descubre, también, la sucesividad temporal en que vive. Como no puede permanecer inmóvil y pasivo, porque la espera le desespera, su inquietud se intensifica y el afán de llegar a ser es más acuciante y doloroso.

El inquieto se ignora, no sabe quién es y, aunque se palpa reconociéndose como una realidad deseosa, se dirige a sí mismo, se busca y tiene siempre en la boca la pregunta esencial, definitiva: ¿quién soy yo? Esta vuelta sobre sí no indica un hundimiento en el silencio de su interioridad, por el contrario, saldrá a interrogar a los otros, esperando la respuesta en las miradas ajenas que no oye ni escucha, pues, es tan sólo a sí mismo a quien pregunta. Se enzarza en disputas, buscando la solución final, inquiriendo a los otros lo que él es o será. Lee furiosa y desordenadamente y se encuentra dividido, representado, distinto en cada página, en cada línea.

Esta división de su alma se le multiplica al imaginarse todas las posibilidades de su ser y extrema su inquietud, confiando vislumbrar una señal en el horizonte, para iniciar un camino.

Esta búsqueda del inquieto es un esfuerzo para sostenerse y afirmarse, una tentativa para mantenerse en su ser, pues, por el mero hecho de inquietarse, se determinó a existir. La voluntad de querer individualizarse, de afirmarse, es el pecado por antonomasia para Kierkegaard.

En este sentido el inquieto se obstina en inquietarse, en reconocerse culpable de afirmar su ser, su no ser, en perpetuar su realidad como si quisiera demostrarse que puede existir exclusivamente por sí mismo, por su propia voluntad. Sin embargo, la inquietud; sin darse cuenta, le revela quién es: un inquieto. Esta inquietud o inmanencia de la trascendencia es una realidad permanente, no provisional, del ser.

Vivir para sí es estarse siempre inquieto, no poder dejar de inquietarse porque, obligado a vivir fuera de sí, se percata de su propia carencia y lucha por conservarse, consolidarse. Esta negatividad, cuando falta, lo llama Kierkegaard, falsamente, culpa original de la sensualidad, ya que la pecaminosidad proviene del cuerpo mismo, porque éste es nuestra limitación y determinación individualizante.

No obstante, debemos reconocer que subsiste siempre un fondo de abismo, de pobreza, en toda existencia que lucha por sobrevivir, pese al fondo de nada de su propio ser y, cuanto le falta, le incita a afanarse, a inquietarse, a procurar su subsistencia.

Pero este no ser o escasez real aparece como un acicate del ser, ya que el individuo es una totalidad que lucha por sobrevivir, por perpetuar el ser y, para seguir viviendo, debe continuar inquietándose. Sólo se mantiene el hombre por la voluntad de querer, amenazado continuamente por este vacío. Al ocuparse siempre de sí, para subsistir, la inquietud se vuelve sobre sí misma y le revela su interioridad. Pero este yo, recientemente descubierto, no puede recluirse en sí, a mirarse, porque tropieza con la realidad exterior, la cual se le aparece amenazante, privándole o enriqueciéndole.

El hombre es un yo en cuanto es un deseo. Su interior es una exteriorización continua, una relación recíproca con el Universo.

Su ser está ahí sustentándose. Se produce un choque, un estremecimiento al establecerse el contacto con el Mundo. Vuelve el hombre a interrogarse por el sentido total del Universo y se inquietará aún más si se formula pasivamente la pregunta: ¿qué es el Ser? No puede conocer ni abrazar la totalidad real del mundo que contempla y éste se le antoja

incomprensible, irracional, apareciendo el Ser oculto en sus manifestaciones.

Sin embargo, el hombre no puede distanciarse del Mundo, para contemplarlo objetivamente, porque la lucha existencial le impulsa al saber cierto, a la verdad inmediata y una inquietud presente, activa, manifiesta su correspondencia con él.

El hombre vive tan ocupado que no puede preocuparse. «Le souci», el cuidado, «sorge», es una abstracción mixtificada de esta actividad radical. Lo que entendemos por preocupación, no es más que un reflejo ideal de la praxis concreta.

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

## CRONOLOGÍA

- 1913 7 de noviembre: nacimiento de Albert Camus en Mondovi (Argelia).
- 1914 11 de octubre: muerte de Lucien, padre de Albert Camus. La familia Camus se instala en Argel.
- 1920 Mayo: es considerado pupilo de la nación.
- 1923 Octubre: curso preparatorio, segundo año, en la clase de Louis Germain, a quien Albert Camus dedicará el texto de su discurso de aceptación del premio Nobel.
- 1924 Junio: examen de ingreso para el Grand Lycée de Argel. Octubre: inicia el primer año de bachillerato, sección A (francés, latín).
- 1929 Octubre: sexto curso.
- 1930 Preuniversitario, primera parte. En octubre, Camus entra en clase de filosofía. Su profesor de filosofía es Jean Grenier. Diciembre: primer ataque de tuberculosis.
- 1932 Segunda parte de preuniversitario. Camus publica ensayos en una revista de estudiantes, también compone poemas en prosa, Intuitions.

- 1933 Estudios universitarios con René Poirier y Jean Grenier como profesores.
- 1934 16 de junio. Camus se casa con Simone Hié.
- 1935 Se adhiere al Partido Comunista. Creación del Théâtre du Travail.
- 1936 Enero: representación de *Le temps du mépris*, adaptación de la novela de Malraux por Camus, por el Théâtre du Travail.
- Mayo: Edmond Charlot edita *Révolte dans les Asturies*, drama escrito colectivamente bajo la dirección de Camus que debía ser interpretado por el Théâtre du Travail.
- Verano: Viaje por Europa central e Italia. Camus y su primera esposa se separan.
- 1937 Camus y sus amigos crean una casa de cultura en Argel.
- 10 de mayo: Charlot edita *El revés y el derecho*.
- Agosto: primera visita a París. Elaboración de la primera novela, *La muerte feliz* (publicación póstuma). Viaje por Francia e Italia. Creación del Théâtre de l'Équipe. Exclusión del Partido Comunista.
- Diciembre: trabaja en el Instituto meteorológico de Argel (hasta finales de septiembre de 1938).
- 1938 Colaboración en la revista *Rivages*. Asesor literario de E. Charlot.
- Creación de *Alger républicain*; Camus trabaja junto a Pascal

- Pia.
- 1939 23 de mayo: publicación de Bodas.  
Septiembre: creación de Le soir républicain, donde Camus trabaja como redactor-jefe.
- 1940 Juicio por el divorcio con Simone.  
Marzo: se instala en París para trabajar en Paris-Soir; Camus sigue al equipo del periódico en su exilio a Clermont-Ferrand, posteriormente a Lyon.  
3 de diciembre: matrimonio con Francine Faure.
- 1941 Vive en Orán, donde empieza a escribir La peste. Presentación de El extranjero, El mito de Sísifo y Calígula en la Ed. Gallimard.
- 1942 15 de junio: Publicación de El extranjero.  
16 de octubre: publicación de El Mito de Sísifo.
- 1943 Sartre analiza El extranjero en Les Cahiers du Sud.  
Noviembre: Camus trabaja como lector de la Ed. Gallimard.
- 1944 Junio: Primera representación de El malentendido, con María Casares. Trabaja en el periódico clandestino Combat, después en Combat, diario a partir de la Liberación.
- 1945 Viaje por Argelia en el momento de la sublevación nacionalista (Sétif).  
5 de septiembre: nacimiento de Jean y Catherine Camus.  
Septiembre: primera representación de Calígula.

- 1946 Marzo-junio: viaje a Estados Unidos y a Canadá.
- 1947 3 de junio: Camus y sus amigos dejan Combat a Claude Bourdet. 10 de junio: publicación de La Peste.
- 1948 Octubre: primera representación de El Estado de Sitio.
- 1949 Verano: viaje a Latinoamérica. Nuevo ataque de tuberculosis.  
Diciembre: primera representación de Los Justos.
- 1951 18 de octubre: publicación de El Hombre Rebelde.
- 1952 Polémica con Sartre y Les Temps Modernes.
- 1953 Junio: festival de arte dramático en Angers.
- 1954 Primavera: publicación de El Verano.  
Noviembre-diciembre: viaje por Italia.
- 1955 Escribe en L'Express, semanal y posteriormente diario.
- 1956 22 de enero: llamamiento de Camus para la tregua civil en Argelia.  
Mayo: publicación de La Caída.  
22 de septiembre: primera representación pública de Réquiem por una monja, adaptación de la obra de Faulkner.
- 1957 Publicación de El Exilio y El Reino, seguida de Reflexions sur la peine capitale (en colaboración con A. Koestler).  
Octubre: concesión del premio Nobel de Literatura.

- Diciembre: entrega del premio Nobel en Estocolmo.
- 1958 Reunión con Charles De Gaulle poco antes de su vuelta al poder. Prosigue sus discretas iniciativas a favor de nacionalistas musulmanes. Proyecta asumir la dirección de un teatro. Compra de una casa en Lourmarin.
- 1959 Enero: primera representación de Los Posesos. Trabaja en una novela, Le Premier Homme. Publicada en 1998.
- 1960 4 de enero: muerte de Albert Camus.

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

## CONCLUSIONES

En un tratado de este orden no es posible una conclusión que cierre la propuesta existencialista de Camus, y todo puede señalar las condiciones que se dieron para desarrollar la búsqueda de la libertad del hombre en el mundo que lo inquieta, lo mueve a reaccionar contra si mismo, contra su pasividad y cualquier ser supremo que le es indiferente y ante quien es cautivo. Camus comprende ese estado y lo manifiesta radicalmente. La conclusión la dice el mismo Camus a través de las siguientes máximas existenciales.

- Hemos llegado al momento en que la rebelión, rechazando toda servidumbre, aspira a anexionar a toda la creación.
- La rebelión metafísica supone una visión simplificada de la creación
- El equilibrio de evidencia y lirismo es lo único que puede permitirnos asentir al mismo tiempo a la emoción y a la claridad.
- Morir voluntariamente supone que se ha reconocido, aunque sea costumbre, el carácter irrisorio de esa costumbre, la ausencia de toda razón profunda para vivir, el carácter insensato de esa agitación cotidiana y la inutilidad del sufrimiento.
- Para un hombre, comprender al mundo es reducirlo a lo humano, marcarlo con su sello.
- Para atenerme a las filosofías existenciales, veo que todos, sin excepción, me proponen la evasión. Mediante un razonamiento singular, partiendo de lo absurdo sobre los escombros de la razón.
- Este mundo no se refleja ya en un universo superior; el cielo de las formas se figura en la multitud de las imágenes de esta tierra.
- Seamos justos, también acontecía que mis olvidos tuvieran algún

mérito. Quizás haya Ud. Notado que hay gentes cuya religión consiste en perdonar todas la ofensas y que las perdona en efecto, pero no las olvidan jamás. No era yo lo suficientemente bueno para perdonar las ofensas, pero terminaba siempre por olvidarla.

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

## BIBLIOGRAFÍA

- Blackham, H. (1961). *Ser Existencialista*. Londres: Kegar.
- Bobbio, Norberto.(1958).*El Existencialismo*.(4ta Edición).México: F.C.E.
- Camus, Albert. (1956). *La Caida*. México: Zarco.
- (1975). *El Hombre Rebelde*( 8va Edición). Buenos Aires: Losada.
- (1975). *El Mito de Sísifo*.(8va Edición). Buenos Aires: Losada.
- (1982). *Los Posesos*. Madrid: Alianza.
- (1984). *La Peste*. Colombia. Seix Barral.
- (1985). *Carnets, 1*. Madrid: Alianza.
- (1985). *Carnets, 2*. Madrid: Alianza.
- (1989). *Caligula*. ( 3 era Edición). Buenos Aires: Lozada.
- (1994).*El Estado de Sitio* ( 6ta Edición) Madrid:Alianza.
- (1995). *El Verano. Bodas*. ( 1 era Edición). Barcelona: Edhasa.
- (1998). *El Primer Hombre*. Barcelona: Quets.
- (1999). *Los Justos*. (1ra Edición). Madrid: Alianza.
- ( 2000). *El Extranjero*. ( 6 ta Edición). Madrid: Alianza.
- Cardua, Carla. (1994) *Gerencia del Tiempo*. Mérida: U.I.A.
- Compleston, Frederick. (1959). *Filosofía Contemporanea*. Barcelona: Herder.
- Condillac. (1982). *Extracto Razonado del Tratado de las Sensaciones*. Madrid: Orbis.

- Desiato, Massino. (1998). *Nietzsche, Crítica de la Postmodernidad*. Caracas: Monte Ávila- UNESCO.
- Espinosa, Baruch de. (1984). *Ética Demostrada Según el Orden Geométrico*. Madrid: Orbis.
- Espinoza, Baruch. (1985). *Tratado Teológico-político*. Barcelona: Orbis.
- Fernández, Agustín. (S.A.). *Existencialista y Existencialismo*. Buenos Aires: Atlántica.
- Feverbach, Ludwig. (1984). *Principios de la Filosofía del Futuro*. Barcelona: Orbis.
- Gaos, Jose. (1977). *Introducción a El Ser y El Tiempo de Martin Heidegger*. México. F.C.E.
- Hegel. (1984). *Lógica*. Madrid: Orbis.
- Heidegger, Martín. (1988). *El Ser y El Tiempo*. México: F.D.E.
- Kierkegaard, Soren. (1975) *Temor y Temblor*. Madrid: Nacional.
- Kierkegaard, Soren. (1984). *El Concepto de la Angustia*. Madrid: Orbis.
- Lottman, Herbert. (1994) *Albert Camus*. Madrid: Taurus.
- Nietzsche, Federico. (1946). *El Anticristo*. Buenos Aires: Tor
- Nietzsche, Friedrich. (1983). *Más allá del Bien y del Mal*. Madrid: Orbis.
- Ortega y Gasset, José. (1976). *La Rebelión de las Masas*. Madrid: Espasa – Galpe.
- Platón. (1980). *Obras Completas*. Caracas: U.C.V.
- Ramírez, Tulio. (1999) *Como Hacer un Proyecto de Investigación*. Caracas. Panapo.
- Sartre, Jean- Paul. (1976). *La Suerte Está Echada. El Engranaje*.

Buenos Aires: Losada.

Sartre, Jean- Paul.(1980). *El Existencialismo es un Humanismo*. (8 va Edición). Buenos Aires: Sur.

Smith, John. (1969). *Filosofía Existencial*. Cleveland: Company.

Todd, Olivier. (1997). *Albert Camus. Una Vida*. Barcelona: Quets.

Todo, Olivier ( 2001) *Conferencia Sobre Malraux y Camus*. Cátedra Simón Bolívar. U.L.A: ( Inédito).

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)