



Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Tesis presentada para obtener el grado de licenciatura en Filosofía:

Absurdo y rebeldía: El sentido de la existencia y el valor de lo humano

Presenta: Gyssel Jared Partida Moreno

201848253

Dr. Diego Ulises Alonso Pérez

Director de la investigación

Nan José de la Cueva Hernández

Asesor

Licenciatura en Filosofía

Facultad de Filosofía y Letras

Fecha: 07/06/2024

## Índice

Índice .....	1
Introducción .....	3
1 Orientación existencialista .....	5
1.1 Introducción .....	5
1.2 La pregunta por la existencia .....	6
1.3 El mejor modo de vida .....	7
1.4 Kierkegaard: La angustia existencial .....	16
1.5 Conclusión primer capítulo .....	19
2 Existencialismo moderno .....	20
2.1 Introducción .....	20
2.2 Influencia husserliana .....	21
2.3 La existencia en Heidegger .....	24
2.4 Influencia de la fenomenología y la ontología fundamental en el existencialismo.....	28
2.5 Sartre: fundamentación y defensa de la corriente existencialista .....	29
2.5.1 El existencialismo en general y existencialismo en Sartre .....	29
2.6 Conclusiones segundo capítulo .....	33
3 Filosofía del absurdo .....	35
3.1 Introducción .....	35
3.2 En torno al mito de Sísifo .....	35
3.2.1 Existencialismo en Camus .....	36
3.2.2 El absurdo .....	38
3.2.3 Fenomenología y absurdo .....	47
3.2.4 Absurdo y rebeldía: la actitud absurda .....	49
3.3 Vivir la libertad absurda .....	52
3.3.1 El donjuanismo .....	52
3.3.2 El actor .....	53
3.3.3 La conquista .....	54
3.3.4 La creación .....	55
3.4 Conclusión tercer capítulo .....	58
4 Del concepto del absurdo al concepto de rebeldía .....	60
4.1 Introducción .....	60
4.2 Absurdo y nihilismo .....	60
4.3 Rebeldía y absurdo .....	62
4.4 Rebeldía metafísica .....	64
4.5 Rebeldía y nihilismo .....	65
4.5.1 Rebeldía y nihilismo teórico .....	69
4.5.2 Rebeldía y nihilismo práctico .....	70
4.5.3 Nihilismo nietzscheano .....	71

4.5.4	Nihilismo irracional .....	74
4.5.5	Nihilismo racional .....	75
4.5.6	La rebeldía frente al nihilismo .....	78
4.6	Rebeldía y arte .....	81
4.7	Sobre la felicidad .....	83
4.8	Conclusión cuarto capítulo .....	85
5	Conclusiones .....	88
6	Bibliografía .....	105

## Introducción

Existir es lo que nos acontece a todas las personas, criaturas y cosas que habitamos este mundo. Desde el niño pequeño, hasta el perro, la planta y la piedra. Sin embargo, aunque compartimos existencia en tanto que nos hallamos compartiendo un mismo espacio, lo cierto es que no podemos hablar de un mismo modo de existencia de lo humano a lo otro. He ahí el asunto; tenemos la conciencia de la existencia, pero esta conciencia de existir y existir no es lo mismo. Hasta donde sabemos, los seres humanos somos los únicos seres con esta capacidad, de ahí que surja la posibilidad de preguntarnos por nuestra existencia, por la existencia de los otros seres vivos y cosas en el mundo desarrollando una serie de reflexiones, investigaciones y estudios acerca tanto de nosotros como de aquellos y aquello que nos rodea. Al mismo tiempo, esto ha derivado en la necesidad de cuestionarnos por el papel de nuestra existencia tratando de entender el por qué y el cómo de esta, especialmente porque existir es en el orden de nuestros conocimientos y saberes lo primero que tenemos, de ahí que se descubra la intemperancia por tratar de entenderla.

La presente investigación parte de esta búsqueda de entendimiento, enfocándose en lo que refiere a esta a dos principales cuestiones: el sentido de la existencia y el valor humano haciendo una exposición desde la filosofía sobre cómo se han entendido estos *tropos* a lo largo de la misma, pero, haciendo un énfasis en el estudio de la filosofía de Camus desde sus principales conceptos, a saber, el absurdo y la rebeldía como uno de los análisis existenciales resultado de lo precedente a las diversas reflexiones que se han hecho, pero con la novedad del análisis del sinsentido.

Abordando estos conceptos se busca conversar con los postulados previos como la evolución a la problematización de la existencia que van desde la instauración de un sentido, a la búsqueda del sentido y la negación del mismo, además de las consecuencias que cada uno de estos postulados han tenido sobre el significado de la existencia, por tanto del valor que se le otorga a lo humano. ¿Por qué? Porque la existencia humana desde una óptica proveniente de la filosofía es el problema principal del cual surgen los demás problemas, es decir, sin una existencia consciente de su existencia, no podemos preguntarnos. Sin la más desnuda de nuestras reflexiones no podemos dar un paso más allá, he aquí la importancia del estudio de la existencia, pero no de la existencia en general y en

abstracto como estudio de un objeto, sino de un estudio que refiere a la comprensión de lo humano que se enriquezca a sí misma con la cual nos identifiquemos y nos diversifiquemos de los demás seres y cosas. Para ello, es preciso buscar establecer una línea desde la filosofía y desde la historia para entender por los procesos y reflexiones que han enriquecido a la problematización, cuestionamiento y comprensión de la existencia hasta nuestros días.

Así, el presente trabajo hace un recorrido desde los griegos como el primer intento por entender la existencia en la complejidad que deviene con el desarrollo del pensamiento crítico haciendo un estudio sobre el surgimiento de la problematización de la existencia a partir del giro ético retomado en Sócrates, Platón y Aristóteles, luego se enfoca en Kierkegaard como el primero en referir a la existencia concreta afectada como el que piensa, sufre y vive introduciendo la subjetividad en el pensar existencial y atribuyendo aquí el primer encuentro con lo absurdo.

Posteriormente se estudiará a Husserl en cuanto a la influencia que el existencialismo toma de este desde la fenomenología en cuanto a las vivencias y la experiencia concreta, así también como a Heidegger desde el enfoque de la ontología fundamental en cuanto a la primacía óntico-ontológica y la existencia concreta afectada. En virtud de ambos filósofos retomaremos a Sartre, ya que el filósofo francés con influencia husserliana y heideggeriana, así también como kierkegaardiana impulsa el movimiento existencialista y adopta el término para referirse propiamente a una corriente filosófica. Siendo uno de los principales exponentes del existencialismo.

Por último, nos centraremos en Camus en cuanto al estudio sobre el concepto de lo absurdo como necesidad en el repensar la existencia humana desde los parámetros de lo humano y la importancia del papel de lo absurdo como uno de los conceptos carentes de investigación en cuanto a la función que tiene dentro de la vida humana en sus implicaciones y consecuencias repensando tanto el sentido de la vida humana como el valor de lo humano. Este concepto será manejado desde la postura de un primer Camus que estudia lo absurdo, el sinsentido de la vida para, posteriormente, pasar al segundo concepto de su análisis existencial, a saber, la rebeldía, como la superación de lo absurdo y la reflexión de las consecuencias del nihilismo, esto es, el haber pasado de tener un sentido de la vida o buscar uno, a la carencia de este o a la búsqueda de un sentido extrapolando una

superación de lo que hasta ahora consideramos humano. Así, acudimos ante el enfoque del autor por la necesidad de establecer una idea de lo humano solamente en términos humanos, y convergiendo en la necesidad del repensar la vida humana como el valor más alto y su sentido desde este mismo como fundamento, como posibilidad y fecundidad. Enfrentándose a la deshumanización, el nihilismo y la cosificación del ser humano.

Por último, el presente trabajo busca sembrar la duda en el lector, no teniendo que estar de acuerdo con lo aquí estudiado, pretende en gran parte ser una invitación a reflexionar sobre la importancia de la problematización de la existencia, la nuestra y la de los demás seres humanos en búsqueda del acrecentamiento tanto de la reflexión como del conocimiento para ayudarnos a nosotros mismos y a los demás a clarificarnos cada vez un poco más. Busca, por tanto, parecerle al lector una investigación importante y en auge dentro del quehacer filosófico.

## **1 Orientación Existencialista**

### **1.1 Introducción**

Entre la multiplicidad de interpretaciones sobre el existencialismo ya escritas se obliga al investigador y al lector a mirar en diferentes direcciones para acceder a aquello que en su sentido más próximo se define como existencialismo. Para el propósito de la cuestión resulta inabarcable, exhaustivo, complejo y sin sentido intentar definir a un solo autor como aquel verdaderamente más próximo a resolver lo que es en palabras mayúsculas el existencialismo, pues el cúmulo de autores que se reconocen como existencialistas ofrecen dentro de aquellas similitudes que comparten (sin negar sus diferencias y matices) algo al estudio de la existencia. En el presente capítulo se trata de dar una aproximación de cómo se origina y en qué consiste el sentido de la vida y el valor de lo humano basado en lo expuesto por determinados representantes del tema tratando de seguir una idea de este desde sus aproximaciones históricas con el determinado fin de establecer sus bases. Al entender en su sentido más esencial el origen del cuestionamiento por la existencia podremos vislumbrar con diafanidad la transición de lo expuesto por los autores que direccionan a lo que Camus nombra como absurdo y más tarde rebeldía.

## **1.2 La pregunta por la existencia**

En principio, es preciso preguntarse si es legítima la pregunta por la existencia como un verdadero problema que hay que investigar. La respuesta es sí, en tanto que la existencia es el modo en el que está constituido y se construye el ser humano, pues no hay sujeto sin existencia ni conciencia, ergo, no hay conciencia de la existencia sin la posibilidad de cuestionar la misma.

La única posición posible del problema de la existencia es, pues, el reconocimiento de la posibilidad del problema. Si la existencia es problema, su naturaleza es fundamentalmente posibilidad del problema. De esta simple determinación, por desnuda y pobre que pueda parecer, debe partir el análisis existencial (Abbagnano 68).

Esta conciencia de la existencia es desde donde partimos y nos resulta imposible ignorar; mientras que los animales cumplen con un determinado modo de vida que refiere al cumplimiento efectivo de sus meras necesidades básicas tales como comer, beber y reproducirse, así como un determinado comportamiento colectivo por el bien común y la supervivencia de la especie, los humanos se exigen ir más allá de lo mínimo indispensable, ya que la conciencia por la pregunta de la existencia torna automáticamente más complejo el mero hecho de que existamos, nos pone de frente con la reflexión de que nuestra existencia no es como la existencia de las demás cosas en el mundo ni como la de los demás seres vivientes: el animal humano hace de su existencia un problema. De ahí parte la exigencia de cuestionarnos, en principio, luego de la conciencia de la existencia, por el mejor modo de vida, luego, la auto-imposición por “tirar” más del hilo de la conciencia que nos conduce, por ejemplo, a cuestiones como el sentido de la existencia, la finitud, la libertad, la justicia, la muerte, la responsabilidad, etc.

Ser conscientes nos hace partícipes de un compromiso intelectual y existencial. Empezar por el análisis de la existencia dicta que hemos de terminar abarcando más por la propia naturaleza del problema que supone existir. Esto a su vez, es lo que nos apunta al tratamiento de las preguntas del por qué y del cómo; cuestionar por sí mismo abre camino dando pauta a su vez a otros cuestionamientos al quehacer filosófico sobre la existencia y

en su quehacer busca tratar de fundamentar y dar algún sentido a las formas en las que existimos en los matices de lo que refiere enteramente a la vida humana y sus relaciones, por ejemplo, con Dios o con nuestros iguales. No se trata de la vida por la vida, sino de acudir al razonamiento crítico y reflexivo de lo que hay detrás de la propia vida humana vivida.

### **1.3 El mejor modo de vida**

Desde inicios de la filosofía el quehacer de la misma se ha preocupado por acometer profundamente en la vida del ser humano, por reflexionar respecto a lo que implica; algo que vemos desde el establecimiento de una organización propiamente tanto social como política. Conforme el ser humano evolucionó también comenzó a complejizarse, ello nos condujo a hacer un esfuerzo por tratar de entendernos y entender nuestro entorno. Esta transición es lo que se conoce como el paso del mito al logos, entendido como el implemento de la fundamentación de los argumentos por medio del razonamiento humano; aquí yacen los primeros intentos por explicar la existencia de manera filosófica, pero con el politeísmo como base ya que su relación con la divinidad es directa. Antes de esta transición en la fundamentación de los argumentos si bien hubo un desarrollo considerable del pensamiento crítico y reflexivo, lo cierto es que los temas principales estudiados por los pensadores de la época (presocráticos) eran sobre la naturaleza. Es luego de la transición que empezó a ser tema de estudio el ser humano y la sociedad.

Esta apertura al estudio del ser humano es la que inaugura la cuestión por el mejor modo de vida, para ello los pensadores retoman el término auge de la antigua Grecia: el concepto de *Areté*, cuya traducción más cercana al español es virtud o excelencia. Este término en principio refería a la virtud con respecto a las capacidades de los hombres en la guerra, más tarde la palabra es usada en diversos contextos aludiendo a otros tipos de *Areté*.

Durante esta nueva fase se halla que ya no se habla solo de virtud en la guerra, sino de virtud ética, éste giro se da gracias a la disyuntiva en la que se cuestiona el fundamento de la *areté*: la veracidad de la ley natural de lo que corresponde a cada uno, o un mero convencionalismo. Para remitirnos al estudio del sentido de la existencia en su sentido antiguo desde la filosofía, es preciso estudiar la Grecia antigua desde la ética, no en tanto

que sea importante detallarla, sino porque refiere al modo en que dieron respuesta al problema de la existencia.

De la virtud afirmas que puede enseñarse, y yo te creo más que creería a cualquiera otra persona. Pero hay algo que me ha extrañado en tu discurso; cólmame ese vacío en mi alma. Decías, pues, que Zeus envió a los hombres la justicia y el sentido moral, y luego, repetidamente en tus palabras se aludía a la justicia, la sensatez, la piedad y a todas esas cosas, como si en conjunto formaran una cierta unidad: la virtud. Detállame, por favor, exactamente con un razonamiento si la virtud es una cierta unidad o si son partes de ella la justicia, la sensatez y la piedad, o estas que yo ahora nombraba son, todas nombres de algo idéntico que es único (Platón, “*Protágoras*” 328c-d 261).

Esto inclinó a los sabios a repensar al ser humano; se trata de un esfuerzo por reivindicar existencialmente a los seres humanos con la novedad del análisis por el sentido de la vida, lo que resulta en la pregunta por el buen vivir y por este buen vivir dentro de la sociedad sin perder la individualidad. El tema de la virtud tuvo grandes consecuencias dentro de la sociedad griega ya que cambia el eje central por el que se regían, si ser virtuoso en la guerra implicaba ser valiente, tener coraje, tener fuerza y ser exitoso, con este giro, ¿qué implicaba ser virtuoso más allá de la guerra? ¿cómo se tiene virtud en la vida? ¿si se tiene una virtud se tienen todas? ¿es posible enseñar la virtud? Dentro del debate sobre la virtud se halla el peso de tres importantes pensadores en los que se basa este apartado de la investigación, a saber, Sócrates, Platón y Aristóteles.

Si bien con el cuestionamiento sofístico de Protágoras por la *Areté* se comienza el esbozo propio de la moral, es por el modo de proceder relacionado con la *doxa* (retórica, relativismo y escepticismo) de los Sofistas y su pretensión de la enseñanza de la moral, por lo cual Sócrates se aparta, ya que para él lo propio era buscar la *episteme*, el conocimiento o verdad. Pero con la técnica de la retórica no se podía llegar ni acercarse a la verdad, tampoco con la sentencia relativista que dicta que “¿Acaso no dice algo así como que las cosas son para mí tal como a mí me parece que son y que son para ti tal y como a ti te parece que son? (Platón, “*Teeteto*” 152<sup>a</sup> 194), debido a que no resuelve quién o quiénes son aquellos que dictan la medida: ¿es la humanidad o es el individuo? Lo que se sugiere es que

es el segundo en tanto que el que habla o el que piensa es el que determina qué es cada cosa, entonces estamos sujetos a lo que dice cada uno y no hay ningún tipo de confiabilidad en nada. Si se trataba de un conocimiento por consiguiente podía ser enseñable, al decirse esto es Sócrates en su teoría ética quien tomó la postura contraria, la virtud es un conocimiento pero no puede enseñarse, sino que es un conocimiento de otro tipo o de otra naturaleza que es proveniente de nosotros mismos, y, al tener naturaleza de conocimiento nunca se alcanza a saber del todo en qué consiste, puesto que no podemos aprehenderlo completamente, conocer es un proceso que no se agota. La virtud es un conocimiento inabarcable que se practica, por consiguiente, lo es igualmente el buscar el sentido de la existencia.

Que la virtud haya tomado un giro ético significó entonces (según lo que se nos dice de Sócrates desde Platón) para la pregunta por el sentido de la vida buscar lo bueno, lo mejor, lo excelente. Actuar bajo la motivación del camino del bien que es también buscar el conocimiento, lo cual era motivado a su vez por la búsqueda de la felicidad, lo que “*eudaimonia*” se convirtió en el fin de la vida. Siguiendo el fundamento de la razón para estos fines. Como ayuda a esta fundamentación Sócrates hace uso del *daimon*, la voz que dice no y disuade de hacer algo, este le ayuda a mantener un comportamiento ético. De este modo se acude a un intelectualismo moral en el que aquellos que obran mal lo hacen por ignorancia, solo aquellos que tienen el conocimiento no pueden sino buscar el bien para sí mismos y para los demás. Solo los buenos buscan la medida en su actuar.

El carácter moral de la vida griega es problemático en tiempos de Sócrates porque el uso moral ha dejado de ser claro y consistente. Para descubrir conceptos morales que no sean ambiguos y que sean útiles en la práctica, habrá que emprender una investigación distinta (Camps 35).

En este sentido, aunque para Sócrates era importante la virtud individual, ya que promovía la felicidad y el conocerse a uno mismo, había algo mayormente importante que era la virtud social o cívica, la de la justicia que sobrepasa las convicciones individuales, pues la autoridad está por encima de las creencias de cualquier ciudadano y se tiene que velar por el bien del estado. Las leyes deben de ser defendidas por todos para el bien

común. Para Sócrates hay un deber cívico y un desprecio por aquellos que usan las leyes mal en su contra.

En este sentido Platón retoma la ética Socrática, ocupándose principalmente de la justicia y los principios morales para el bienestar político. Es de destacar que el contexto en el que se desarrolla la ética platónica influye mucho en su teoría ética: la injusta muerte de Sócrates y la decadencia, en general, de la política en Atenas. Dentro de la obra de Platón en su diálogo *Gorgias* es donde en principio se puede rastrear el tema de la justicia, donde sentencia que solo los tiranos (recordando al hombre rebelde de Camus aquí) son desgraciados cuando viven una injusticia y no cuando la cometen. La sociedad griega vivió varios problemas con respecto a la idea del otro ya que la adulación en el contexto social apoyaba una óptica de los buenos (*Kalós Kagathós*), sin embargo, ello no garantizaba nada al igual que con los sofistas y el arte de la retórica. Platón buscó conforme a sus textos defender una ética de la justicia desde el respeto y la aplicación correcta de las leyes en correspondencia con el bien y no por la impresión del bien equivalente al mundo de la *doxa*. Aquí hallamos nuevamente la idea de la moderación, de la templanza en el actuar, que, por el contrario los tiranos desprecian, pues ellos solo buscan el mayor placer y no el mayor bien. La tiranía y el actuar sin escrúpulos genera una felicidad vacua, mientras que ser moral y racional generan un bien tanto mayor como una felicidad verdadera. En este sentido, para Platón las personas más preparadas para gobernar son los filósofos en tanto que son quienes están más cerca de la verdad de las cosas.

Platón pone en boca de Sócrates lo que desarrollará luego largamente en la *República*, a saber, la teoría de que el filósofo es el sabio que precisa la ciudad justa, porque es el que más puede acercarse al verdadero conocimiento de lo que son las cosas y, por lo tanto, el que mejor puede gobernar y educar en ese conocimiento. El objetivo del político no es ser sofista, buen orador, sino tener *diakaiosýne*, ese sentido de la justicia que, según el mito de Prometeo, hay que inculcar en todos los ciudadanos (Camps 43).

Con la idea de los filósofos como sabios Platón continua con la tesis socrática de que la virtud es un conocimiento no enseñable, siendo el sabio o el filósofo quien está más cerca de esta y por tanto puede practicarla de mejor manera que otros. He ahí la idea de la

organización política platónica, que se entrelaza con la moral y la felicidad. Somos felices cuando somos buenos, cuando somos justos. Platón al igual que Sócrates funda la conducta moral desde un intelectualismo, siendo que la conducta moral es plausible cuando se cimenta sobre el conocimiento tanto del bien como de la justicia.

Algo latente dentro del discurso platónico es la demostración de por qué hay que preferir la justicia a la injusticia, para esta justificación el autor nos explica que la justicia se debe lograr desde la estructura del estado, pero el estado debe de dividirse en tres partes, como el alma: inteligencia, carácter y deseo; el deseo debe ser controlado por los dos anteriores. Por otro lado, la ciudad se divide en filósofos, guardianes y artesanos; los primeros son quienes deben gobernar en tanto que son los que están más cerca del conocimiento del bien, son quienes pueden desarrollar la sabiduría; los guardianes son quienes defienden y protegen la ciudad, mientras que los obreros son quienes se ocupan de las demás tareas sosteniendo a los otros dos. Sin embargo, cada uno deberá de tomar el lugar que les corresponde sin opción a poder cambiar su estatus social dentro de la ciudad, se asume el estatus en función de un bien mayor que es la ciudad asegurando la justicia, por tanto el bien *ergo* la felicidad, en tanto que la justicia es el resultado de la armonía entre las partes del estado; todo ello bajo la consideración de que antes que nada Platón era un pensador político.

Aún pese a la desilusión política de Platón y la utopía de una *polis* que velara solo por el bien del estado, el autor creía fielmente en que la exclusiva manera de mantener la *polis* era confiar en las leyes como lo único que actúa como garante de una buena convivencia entre seres humanos. “Las leyes son un segundo bien, no el bien superior, pero quizá el único bien al alcance de una condición humana llena de imperfecciones” (Camps 49). Para que el cumplimiento de las leyes sea efectivo se debe de dar razones del porqué de cada ley, a su vez, teniendo un gobierno que apueste por la educación de sus ciudadanos y sus gobernantes en donde los unos aprendan de los otros, manteniendo la enseñanza de las costumbres por medio de las instituciones. Este tipo de prácticas éticas consiste en una unión entre el ciudadano y la *polis*, pero no en el reconocimiento propio de su separación, por ello, desde la infancia debió educarse a los niños para convertirse en ciudadanos consumados con su papel en el estado y de acuerdo con la justicia. La buena vida

corresponde a la vida según las leyes de la *polis*, que es a un mismo tiempo la vida del individuo.

En consecuencia la teoría Aristotélica dará un vuelco a la teoría ética platónica. Si la teoría platónica se funda sobre el mundo de las ideas donde el bien no es aprehensible por sí mismo para los humanos y donde se busca fundar la ciudad justa, con la teoría aristotélica se plantea una ética basada en lo real, desde la acción humana. Para Aristóteles lo importante es fundar una teoría que se centre en la búsqueda del bien para el ser humano, que al mismo tiempo resultará en el bien para la polis: “(...) es en el contexto social donde, de hecho, se realiza la excelencia del ser humano” (Camps 53). Es por lo anterior que el estagirita acuña el famoso término de animal político (*Zoon Politikon*) por ser el humano un ser sociable y un ser razonable, un ser que vive y convive. No obstante esta ética se realiza bajo la consideración de la condición humana, esto quiere decir, bajo la consideración de su imperfección y finitud: de lo que hay a su posibilidad.

Lo más importante de la ética aristotélica es que luego de las propuestas de sus maestros que acudían a un intento por rebasar la abstracción de la ética, siendo específicamente Platón quien tratase de superar la ambivalencia en los conceptos morales, es por primera vez en Aristóteles que se habla de una ética con un contenido específico. Esto se encuentra plasmado en dos obras del autor: *Ética Nicómaco* y *Ética Eudemo*, principalmente. Lo que resalta a lo largo de estas obras es que dentro de ésta debe hacerse uso no solo de la experiencia, sino también de las opiniones y de las costumbres para poder formar al ser humano y asentar una ética útil en la práctica. Hemos de argumentar la ética desde lo real en tanto que la idea del Bien es imposible de conocer, además de ser abstracto y general, resultando poco eficaz para la práctica. A su vez, Aristóteles no desarrolla una teoría enfocada en el conocimiento, no prepondera un intelectualismo moral.

Anteriormente se precisó que para la teoría tanto platónica como socrática el fin de la vida humana consistió en un enfoque al deber cívico de servir a la polis, a su correcto funcionamiento, hay algo más grande que cualquier individuo: el estado; los seres humanos deben velar por el bien de éste haciendo lo que corresponde a cada uno. Para Aristóteles el *telos* de la vida girará en torno a la felicidad, pues todos los seres humanos no quieren sino ser felices. Ese es el mejor modo de vida aristotélico, pues todas las cosas tienden a un bien.

“Todo arte y toda investigación, e igualmente, toda acción y libre elección parecen tender a algún bien; por esto se ha manifestado, con razón, que el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden” (Aristóteles, “*Ética A Nicómaco*” 1094a I-5). La ética aristotélica plantea buscar la mejor forma en la que podemos actuar para un buen funcionamiento social e individual. Sin embargo, dentro de su dimensión social el ser humano necesita de los otros y para eso tiene que aprender a convivir con ellos, ha de relacionarse con estos para un buen funcionamiento de la ciudad. “Quien no vive en sociedad, no necesita nada para su propia suficiencia, no es miembro de la *polis*, porque la vida plena, la mejor vida para el individuo, está en la ciudad, entre los demás hombres” (Aristóteles, “*Política*” 1253a 28-29). El bien reside en aquello que es accesible a la realidad y a todos, no solamente de los sabios. El bien es accesible a todos, pero no reside en todos. La virtud puede ser desarrollada solo por aquellos que tienen excelencia de carácter, el cual se construye con la praxis. Se trata de vivir en el mero mundo de los seres humanos en el que cada uno desarrolle lo mejor de sí mismo. Esto es, el perseguir estar bien con los demás, pero también con uno mismo.

Para Aristóteles, con todo, no resulta tan sencillo meramente hablar de felicidad como es comúnmente entendida, sino que tiene matices específicos. En principio, la felicidad no consiste ni en los bienes ni en los placeres, no consta de la honra ni del dinero, puesto que esos no son fines en sí mismos, eso representa una reducción de la felicidad a aquello que realmente es, sin embargo, para Aristóteles no se puede saber si uno ha sido feliz sino hasta que vive una vida entera. Aristóteles lo que menciona es que hay que actuar bajo la premisa de ser buenos, de ser excelentes, pero ello no consiste en algo específico, ya que el bien tal y como lo menciona sobre el ser en *Metafísica I*, se dice en muchos sentidos, cada cosa tiene un bien, un fin propio determinado por su naturaleza. Aunque todos somos propensos al bien y por tanto a la felicidad de una u otra forma, hay una especie de seres humano en especial que son llamados por Aristóteles los hombres libres, aquellos que no se dejan conducir por los apetitos, tales como el placer y la cólera. Es la especie de seres humanos cuya forma de ser corresponde al *Zoon Politikon* y se identifica con bienes exteriores, del cuerpo y del alma, pero especialmente con los dos últimos. El ser humano libre es aquel que hace uso de su voluntad para actuar bien y que está por encima de los apetitos. “Decimos que la función del hombre es una cierta vida, y ésta es una actividad del

alma y unas acciones, y la del hombre bueno estas mismas cosas bien y hermosamente, y cada uno se realiza bien según su propia virtud” (Aristóteles, “*Ética a Nicómaco*” 1098<sup>a</sup> 11-16).

Con lo anterior, es que Aristóteles supera el intelectualismo moral de Platón y de Sócrates, pues relaciona la virtud con el acto voluntario y menciona la importancia tanto del cuerpo como del alma, pues el alma es la forma del cuerpo; el alma, por tanto, se divide en tres partes: vegetativa, sensitiva y racional, siendo que de las últimas dos se sustraen dos divisiones de la virtud, a saber, virtudes éticas y virtudes dianoéticas. Las virtudes son la búsqueda de la felicidad y se investiga para saber en la práctica cómo ser buenos. Para el Estagirita el sentido de las virtudes proviene de la medida, de la voluntad y de la práctica. “No, la virtud no es sólo teoría, no basta conocer el bien para ser buena persona” (Camps 63-64). De ahí que se inválide en Aristóteles la disputa por la virtud como conocimiento.

Ahora bien, dentro de la división de las virtudes, las que son éticas se ocupan de la parte sensitiva del alma y se conducen por la praxis. Y sólo se pueden catalogar como parte del ámbito de la virtud ética a aquellas acciones que están dirigidas por medio del término medio o acción moderada deliberada junto a la parte racional, de lo contrario se pueden desviar sus acciones y caer en lo vicioso. El ser humano virtuoso evita caer en el exceso o en la carencia, evita los extremos. Este tipo de virtud tiene por objeto el análisis de las acciones humanas, y aquellas acciones que sean buenas se aprenden por medio del hábito de la acción a través de la experiencia y el error. Por otro lado, se tienen las virtudes dianoéticas, las que se ocupan por la parte intelectual referidas a la sabiduría y a la prudencia. Siendo la segunda más importante en tanto que es la virtud que dirige al justo medio en el actuar moral, en otras palabras, las virtudes dianoéticas son aquellas que conducen al ser humano desde el razonamiento y su origen se da en la enseñanza, así es como elegimos lo más oportuno en cada caso particular, siendo que la indeterminación es lo que nos aventura a la prudencia del acto.

Pese a la idea de que el fin de la vida humana es la felicidad y su inevitable encuentro sólo en la vida vivida de forma absoluta, es por consecuencia para el autor una necesidad humana la amistad por la inabarcable búsqueda por la felicidad (falta de fundamento), esto es, el reconocimiento aristotélico de los otros, de nuestros límites y de

los límites de los otros para con nosotros, es a su vez el reconocimiento de nuestra construcción por medio de los otros, y viceversa. En este sentido el autor habla de tres tipos de amistad: por utilidad, por placer y por virtud, siendo la última la amistad por excelencia ya que es recíproca, es el aprecio honesto y voluntario por otro ser humano en el que podemos reconocernos, conocernos, ser leales, nobles y justos.

Siempre pensando en la realidad social o política del ser humano, se entiende que la amistad y justicia responden a la comunidad de intereses que une a los ciudadanos, si bien los tipos de justicia dependen de los regímenes constitucionales que rijan en cada caso (Camps 74).

Con relación a ello Aristóteles equipara la justicia y la amistad porque ambas se preocupan por un bienestar común, de esta forma propone diferentes tipos de justicia, aquella que es más general (por tener un margen de error por su absolutas) y aquella considerada como la mejor justicia, la que es proporcional o equitativa a las particulares situaciones debido a lo diverso y complejo de determinados casos. Bajo esta expectativa sólo aquellos que son virtuosos pueden hallar amistad en otro ser humano, porque hay virtud moral de por medio, se busca el bien bajo la idea del reconocimiento y la semejanza. Es la amistad perfecta. La tarea de la ética aristotélica es curar al alma de sus vicios.

La ética de una época está condicionada por su contexto y responde a determinadas necesidades, por tanto, no hay posibilidad de aprehensión absoluta sobre la misma. Esto es, que no hay fundamento duradero. Sin embargo, quizá Sócrates tenga razón al decir que es algo que se “labra” a lo largo de la vida. El reconocimiento moral y existencial del individuo constituye uno de los avances más importantes a diferentes niveles, no solamente el filosófico. El estudio del ser humano como individuo y como ser social conlleva a un sinuoso e inabarcable camino.

A lo largo de cada época las mismas preguntas se hacen, y sin embargo, hay que buscar una forma de entablar el diálogo existencial entre los problemas de antes y los de ahora, así también como a las respuestas que se dan de estos. En esta primera parte podemos dar por sentadas históricamente las bases y la validez, en principio, del problema de la existencia. Más adelante podremos analizar el impacto del cuestionamiento a través de

algunas épocas por medio de antecedentes del existencialismo y especialmente cómo influyen en Camus.

#### **1.4 Kierkegaard: la angustia existencial**

El siguiente paso que de la investigación nos conduce a Kierkegaard, esta filosofía de la existencia trae a nueva cuenta el problema de la existencia abarcado desde una óptica diferente en la que el sentido o el *téλος* de la misma ya no tiene respuesta, nuevamente se cae en cierta abstracción, puesto que lo dicho por los filósofos primeros considerados en esta investigación (Sócrates, Platón y Aristóteles) ya no satisface las interrogantes y las problemáticas planteadas en esta otra época. Ni el conocimiento, ni la justicia, ni la felicidad parecen ser la respuesta a la pregunta por la existencia.

¿Por qué llegamos a Kierkegaard para la explicación existencialista luego de la griega y no a otros filósofos anteriores o posteriores? La nueva problematización de la existencia es especialmente adjudicada a Kierkegaard porque ya no existe una especial preocupación por la *polis* ni por la *areté* y nuestro proceder para el buen funcionamiento del estado, sino la fijación por el individuo. El ser humano no es sólo uno más del sistema. Ahora lo que vale por sobre la *polis* y la *areté* son las preguntas sobre la existencia individual que nos aquejan como sujetos y que hay que discutir. Esto es lo que da al paso de la existencia expresada en su sentido actual.

La filosofía de Kierkegaard surge en un contexto donde prevalece principalmente el idealismo alemán y se halla en auge el pensamiento hegeliano que se encierra en la razón, es lo que está por encima de todo, en el idealismo absoluto el pensamiento tiene un lugar privilegiado: “Todo lo que es real es racional y todo lo que es racional es real” (Gómez Pin 27)<sup>1</sup>. Kierkegaard confronta esta afirmación explicando que las decisiones de los individuos angustiados no se basan solamente en lo racional, por el contrario, se fundamentan también en lo irracional: “Cásate y te arrepentirás, no te cases y también te arrepentirás” (Kierkegaard 28). La dimensión individual del sujeto es más compleja que la mera razón, donde no todo es lógico ni necesario, hay una realidad que no puede mezclarse sólo en el

---

<sup>1</sup> Véase “Historia de la filosofía volumen 3” de Nicola Abbagnano, cap. V – Hegel, pág. 90

pensar. Por el contrario, desde un principio Kierkegaard reconoce al ser humano en su sentido más profundo también como un ser absurdo. Sin embargo, Kierkegaard no se aleja del todo de Hegel, pues retoma el método dialéctico del que se derivan tres estadios: estético, ético y religioso.

Kierkegaard, el primero que haya empleado la palabra existencia en su sentido moderno, se opuso deliberadamente a Hegel. El Hegel en quien piensa es el del último período, que trata la historia como el desarrollo visible de una lógica, busca en las relaciones entre ideas la explicación última de los acontecimientos, y subordina la experiencia individual de la vida a la vida propia de las ideas, como a un destino (Merleau-Ponty 8).

Lo que el autor busca en esta confrontación considerada como la primera etapa del existencialismo consiste en reivindicar existencialmente al sujeto y a sus problematizaciones dentro de una propuesta cristiana o un estadio religioso. El ser humano está confundido, angustiado, desesperado y se siente vacío, la solución que nos ofrece Kierkegaard es Dios. Hay algo absurdo que prepondera en el ser humano y debe apostarse por la religión como el medio de respuesta a esta parte no racional. Es la vivencia subjetiva y empírica que no vive de razón, pero que se entrega a algo más grande. Así es como se encuentra un apresamiento del sujeto dentro de sí mismo, dentro de su interioridad; ya no hay un consenso entre lo externo y lo interno, a diferencia de los griegos, quienes hallaban una armonía entre ambos. El ser humano ahora se justifica a sí mismo en su interioridad y es ahí y en su fe donde debe hallar la respuesta a sus pesares. De este modo, Kierkegaard se enfoca en tres cosas: la angustia, la desesperación y la libertad.

De tal manera el primer paso de la reflexión kierkegaardiana consiste en analizar la doctrina del pecado, pues éste es el origen de todas las angustias del ser humano, desde el primer pecado de Adán hasta nuestros días lo que tenemos frente a nosotros es la angustia del error en nuestras decisiones. “La esencia de la angustia es en efecto abordada a partir del pecado original: con la culpa de Adán, la angustia entra en la realidad humana” (Huisman 85). Esto es lo que más adelante será considerado como la idea de lo contingente. Pues no tenemos en la realidad una medida objetiva de las consecuencias positivas o

negativas de nuestras acciones, sino que todo se da de forma inesperada conforme vivimos-elegimos. Nos encontramos de frente nuevamente a lo abstracto.

Se parte de una idea del bien y del mal, pues para el autor somos malos cuando actuamos por ignorancia o por inocencia, la angustia objetiva, o de la nada o de la inocencia, que consiste justamente en el vacío de conocimiento: la nada engendra la angustia. En otro caso tenemos a la angustia subjetiva de la libertad o de las posibilidades, donde en ella interviene directamente el vértigo ante la conciencia de la multiplicidad de posibilidades que se nos presentan, en este segundo caso no existe la culpabilidad, pero ambos constituyen la ausencia o vacío de contenido, la imposibilidad de diferenciar entre el bien y el mal que resulta en angustia. Pero donde con ese vértigo y esa libertad se accede al salto de fe se deja en manos de un ser superior la decisión que nos guía y nos orienta.

Con esta división que hacemos aquí, queremos designar como angustia subjetiva a aquella que acompaña la inocencia del individuo y que corresponde a la angustia adamítica, pero con la particularidad de que se diferencia cuantitativamente de ella en virtud de las determinaciones cuánticas de la generación. En cambio, por angustia objetiva entendemos el reflejo de esa pecaminosidad de la generación en todo el ámbito del mundo (Kierkegaard 39).

Pese a lo que podría considerarse, tener un estado de intranquilidad tiene un impacto positivo porque parte de lo negativo, ya que es lo que nos conduce a la libertad, es la paradoja del estado angustiado y desesperado del ser humano; al mismo tiempo es la angustia y la libertad la que nos diferencia de las demás cosas y formas de vida. La libertad es el poder sentir angustia y la angustia surge por el vértigo de la libertad. Esta libertad dada es por la que se puede hacer la toma de decisiones que lleva al sujeto a lo que se conoce como salto de fe y debe prever lo que Kierkegaard dicta como la caída. Esta conciencia de la libertad tiene, en efecto, una consecuencia moral y el ser humano deberá responder a ella.

Para el existencialismo cristiano el análisis existencial del sujeto es necesariamente teológico y profundamente individualista. Esto quiere decir que al ser humano o individuo le es menester mantener una profunda relación con Dios, pero con independencia; en otras palabras, el ser humano debe apartarse de los valores absolutos morales y hacer pleno uso

de su libertad individual: una profunda y sincera subjetividad. Es precisamente dentro de la acentuada subjetividad en la que el ser humano deviene que resulta la angustia existencial.

Como se menciona en los párrafos anteriores Kierkegaard plantea tres estadios en el ser humano, de los cuales rescata principalmente el segundo y el tercero, a saber, el ético y el religioso, siendo el más importante como se ha visto el tercero, pues en este es en manos de Dios que podemos hallar la respuesta a la diferenciación entre lo que está bien y lo que está mal. Se toman ambos estadios porque el segundo se halla en el tercero. Lo absurdo que hay en el ser humano no puede sino ser resuelto así.

De tal manera el análisis existencial dio un giro importante en tanto que comienza a haber una preocupación diferente de la de los griegos ya no por la búsqueda por el mejor modo de vida, sino por una preocupación existencial del individuo por su vida buscando una manera en la cual amparar el sentido de su existencia y la resolución de los problemas que presenta aludiendo al reconocimiento de lo irracional como parte de estas preocupaciones en el sujeto.

### **1.5 Conclusión primer capítulo**

En la época clásica lo que se vislumbra son los primeros intentos por entender al ser humano y su comportamiento social e individual vistos desde la perspectiva ética y política al interior de la cual se involucra a la perspectiva existencial, esto es, hablar de ética involucra el hablar de comportamientos y, esto a su vez, de las formas en las que los sujetos se desenvuelven en el ámbito existencial desde sus preocupaciones, emociones y tradiciones, aunque ello no haya sido visto propiamente por los autores. Sin embargo, uno de los puntos tocantes de los apartados 1.2 y 1.3 será la interrogante aristotélica por el comportamiento del ser humano desde los ámbitos sociales-personales, no solo para con el estado, sino la superación del intelectualismo moral hallado en Sócrates y en Platón adjudicando a la pregunta por la existencia y al mejor modo de vida una nueva reflexión que alude a un contenido más específico y un sentido a la existencia preocupado por el bienestar y la felicidad del ser humano. La época clásica representa el principio del análisis existencial del ser humano, aunque lo sea de una forma distinta a la que encontraremos en el existencialismo.

A diferencia del apartado 1.1, con Kierkegaard se descubre que no hay una constante de la existencia y que el ser humano ha descubierto la indeterminación de la misma, esta es la falta de razón por la cual nos sentimos constantemente desarraigados, desorientados y carentes. Es la no aprehensibilidad de la vida. La necesidad por buscar un sentido y el inabarcable deseo que desea todo el tiempo, pero que para Kierkegaard puede librarse en el salto de fe. Lo aquí mencionado sobre Kierkegaard es suficiente para entender el problema de la existencia ya en términos modernos y para resolver momentáneamente el problema de la existencia. Es hasta ahora la superación del sinsentido. En este autor ya podemos hablar de cuestiones que retoma el existencialismo moderno sumamente importantes: angustia, libertad, existencia, absurdo o sinsentido y Dios.

En esta primera parte de la tesis es importante recalcar los cuestionamientos existenciales que hubo para poder llegar al reconocimiento de la existencia concreta. Esto es, el paso de la pregunta clásica por el mejor modo de vida que buscaba el cómo vivir bien, el cómo ser feliz y el cómo vivir justamente que ignoraba de trasfondo el vivir concreto (individual o subjetivo), hacia el reconocimiento de la existencia misma, no desde lo abstracto ni como un bien para el estado, sino como la concreción de mi propia vida entendiendo que la existencia es lo que me ocurre a mí y que en la indeterminación de la misma es donde se engendran los problemas del existir de los sujetos. En ambos casos lo que se persiguió fue de un modo u otro tratar de resolver y entender lo abstracto que representa la existencia misma, primero desde un entendimiento general, luego, desde la subjetividad.

## **2 Existencialismo moderno**

### **2.1 Introducción**

A continuación se presentará el paso siguiente considerado en el encauzamiento al establecimiento del existencialismo que más tarde retomará Camus para su análisis existencial y el paso en la filosofía que precede al estudio de la existencia en la concreción de la existencia y sus afectaciones. En este capítulo se busca establecer las posturas filosóficas de las cuales parte y se asienta propiamente el existencialismo acudiendo a los filósofos Husserl, Heidegger y Sartre; teniendo en cuenta de estos los parámetros a los

cuales se ajusta el existencialismo para establecerse, específicamente de los primeros dos quienes no son considerados propiamente existencialistas pero de quienes hallamos los análisis tanto de la experiencia concreta como de la experiencia concreta vista desde una óptica con la pretensión existencial del sujeto, enfocado solamente a tematizar lo necesario para la presente investigación. Con Sartre, por otro lado, acudiremos al paso necesario en quien se reúne este establecimiento a partir de los dos autores mencionados y se ahondará lo necesario en su definición de existencialismo y su propuesta existencial.

## **2.2 Influencia husserliana**

Kierkegaard da cuenta sobre algo importante: la experiencia subjetiva consciente que no busca racionalizar toda la vida, sino admitir lo absurdo de ella y entabla una relación de los actos como los actos que se viven, nos muestra una relación vivencial diferente y de ahí que surja la nueva concepción de la palabra existencia. Partiendo de este entendido ha de pasarse al siguiente momento de la revalorización de lo que se entiende por la existencia en su concreitud, esto es, la influencia fenomenológica. La fenomenología abre las puertas a una perspectiva más compleja de la existencia, de la realidad y de la subjetividad. Un análisis más minucioso.

En la fenomenología y en el existencialismo hallamos un suelo común: ambos parten de la experiencia, esto es así en tanto que la fenomenología (en sentido husserliano) es una filosofía de la experiencia vivida concreta en primera persona, estas son las vivencias. La fenomenología siempre se va a referir a las vivencias y siempre va a haber un reconducir a la experiencia misma que es la vivencia. “La fenomenología es el estudio de la experiencia humana y de los modos en que las cosas se nos presentan ellas mismas en y a través de dicha experiencia” (Sokolowski 10). Luego de las vivencias no hay nada, puesto que las vivencias existen en tanto que hay una conciencia que las vive. No hay sonido sin un ser que esté ahí para escucharlo. No hay aparecer del color sin seres con ojos que puedan ver colores. En sentido general, la fenomenología (refiriéndonos meramente a la descriptiva) se encarga de la estructura esencial del aparecer de las cosas y justamente para poder captar esta estructura del aparecer de las cosas propone un método que es el método fenomenológico que hace uso tanto de la reducción como de la eidética.

Para la fenomenología, no hay «meras» apariencias, y nada es «sólo» una apariencia. Las apariencias son reales; pertenecen al ser. Las cosas sí se muestran. La fenomenología nos permite reconocer y restituir el mundo que parecía haber quedado perdido cuando estuvimos encerrados en nuestro propio mundo interno a causa de las confusiones filosóficas. Cosas que se había declarado que eran meramente psicológicas ahora se descubre que son ontológicas, parte del ser de las cosas. Imágenes, palabras, símbolos, objetos percibidos, estados de cosas, otras mentes, leyes y convenciones sociales son todos ellos reconocidos como verdaderamente ahí, como participando del ser y como capaces de aparecer de acuerdo con su propio estilo peculiar (Sokolowski 25-26 ).

La fenomenología parte de vivencias en primera persona para hacer descripciones porque es en donde de manera subjetiva en tanto que hay una conciencia que tiene vivencias puede analizar las mismas describiéndolas y encontrando las estructuras esenciales que rigen el aparecer de las cosas en donde se da una reconducción hacia la experiencia de origen.

¿De dónde sé o de dónde puedo saber a ciencia cierta yo, el que conoce, que no sólo existen mis vivencias, estos actos cognoscitivos, sino que también existe lo que ellas conocen, o que en general existe algo que hay que poner frente al conocimiento como objeto suyo? (Husserl 33).

La fenomenología no se encierra en la experiencia en sentido privativo, sino que parte de lo particular subjetivo de las vivencias para hablar de lo *a priori* trascendental universal que está en correlación con el aparecer de los objetos a los que me estoy refiriendo, así, se da como universal en sentido de que hay una regularidad de esas vivencias. Por ejemplo, si estamos en un cine, yo tengo la vivencia de estar viendo la película, al igual que las demás personas en la sala, sin embargo, los demás tendrán ligeras variaciones en la vivencia, pero todos compartimos una vivencia parecida, unos estarán en el medio de los asientos, otros en la parte de abajo, otros en la parte de arriba, etc.

A su vez, esa regularidad de la vivencia no está determinada en un sentido, no se encuentra sujeta a un tiempo, contexto social, etc. Sino que se da independiente de esto. Hemos de quedarnos con ello en tanto que estas particularidades son las que le interesan al existencialismo. De ahí que busque una estructura invariable y esencial en el aparecer de

las cosas mismas, pero con la particularidad de que los objetos a los que nos referimos no se den de forma perfecta, que no se den con evidencia apodíctica de una vez para siempre.

Para poder mostrar los modos de aparecer, Husserl inicialmente nos dice que estos modos de aparecer de las cosas se encuentran enlazados a la conciencia porque hay un *Eidos* que preconfigura y predetermina el cómo del aparecer de las cosas en lo real y no se puede sino por la existencia de los humanos que tienen conciencia, y la conciencia es la cadena de vivencias y esas vivencias están regidas por la intencionalidad, donde ésta refiere al modo en que se dan esas vivencias que se encuentran dirigidas hacia algo en concreto. Esto es uno de los puntos centrales para poder llegar a lograr la aprehensión del aparecer de las cosas.

La fenomenología insiste en que la identidad y la inteligibilidad están disponibles en las cosas, y en que nosotros mismos nos definimos como aquellos a quienes se dan tales identidades e inteligibilidades. Podemos evidenciar el modo en que las cosas son; al hacerlo descubrimos objetos, pero también nos descubrimos a nosotros mismos precisamente como dativos de revelación, como aquellos ante quienes las cosas aparecen. No solo podemos pensar las cosas que se nos dan en la experiencia; también podemos entendernos a nosotros mismos en tanto que las pensamos (Sokolowski 12-13).

Lo esencial es entender que tiene que ver con la experiencia concreta en primera persona que no es otra cosa que las vivencias y sin estas no hay nada, porque tiene que haber una conciencia que tenga las vivencias y con base a ello es que se puede investigar el aparecer de las cosas. No estamos sólo frente a hechos físicos, sino que estamos frente a hechos psíquicos, por ejemplo, la depresión en sentido objetivo es únicamente falta de dopamina, en sentido fenomenológico es algo más: la experiencia concreta que vivo en primera persona.

De este modo, la fenomenología husserliana no busca el qué de las cosas, sino el cómo se da esa posibilidad de que las cosas aparezcan, ello lo busca desde la reducción y luego en la búsqueda de una eidética. Esta reducción consiste en una reconducción del análisis de las vivencias para llevarla a la experiencia originaria de la cual brotan todas las cosas, y tiene que ver con aquello a lo que estamos dirigidos en ese momento. La experiencia originaria de la cual brotan todas las cosas varía de fenomenólogo a

fenomenólogo, esto es, la búsqueda de una estructura invariable y esencial del aparecer de las cosas mismas.

Finalmente, lo más importante para el fin último de este apartado es que aunque a Husserl lo que le interesa son las descripciones de mis propias vivencias y el análisis que se puede hacer de estas mismas no en sentido privativo, sino en cuanto a la estructura esencial de las vivencias, aquello que posibilita el aparecer de las cosas mismas, es tener en cuenta que la reconducción a la experiencia singular en primera persona y las vivencias son algo que retomará el existencialismo desde otra interpretación. De este modo, queda establecido el primer paso propiamente por el que pasa el existencialismo, la conciencia de la existencia concreta, el suelo de la experiencia.

### **2.3 La existencia en Heidegger**

En el establecimiento de la corriente existencialista influyó el reconocimiento de la existencia concreta desde la experiencia subjetiva desde Husserl donde se hallaba una reformulación sobre la experiencia, de la cual parte el existencialismo, sin embargo, hay un paso precedente, la investigación así se inmiscuye ahora en Heidegger, del cual busca hablar sobre la existencia concreta desde una óptica existencial y no esencial.

Sin dudas, la historia de la fenomenología reconoce que uno de los más grandes fenomenólogos ha sido Heidegger, pues, si como anteriormente se estudiaba, Husserl revolucionó la filosofía con el establecimiento del método fenomenológico, es Heidegger quien revoluciona la filosofía husserliana al dar un giro fenomenológico-hermenéutico a esta. Para el propósito de esta investigación basta con decir que sólo se hablará del primer Heidegger que se enfoca en la ontología hermenéutica de la facticidad, período en donde escribe *Zein und Seit* (Ser y tiempo) y que más tarde es retomado por Sartre para consolidar el existencialismo.

Lo que Heidegger hace es cambiar la perspectiva de la que Husserl hace uso para hablar sobre fenomenología, esto es, habla del fenomenólogo que busca hallar las estructuras esenciales del cómo del aparecer de las cosas ya no como alguien que parte de una mirada neutra y desinteresada con un único interés teórico puro. Cuando se habla de que Heidegger retoma el problema fenomenológico se habla de una reformulación de la

pregunta del ser por la pregunta por el sentido del ser. En el modo de preguntar está el responder, esto es, dejar de preguntar el qué del ser y empezar a preguntar por el cómo del ente, sin confundir al ser con el ente, ya que es el ente al que se le puede preguntar por el sentido del ser, este ente es lo que Heidegger denomina como *Dasein* (existencia humana): el preguntar remite al que pregunta. La pregunta por el sentido del ser es una pregunta que responde a una comprensión que no es clara, pero de la cual todos tenemos una experiencia directa, de ahí que cambie la pregunta tradicional por el qué del ente en sentido platónico quiditativo, ya que el ser no puede tomarse como un ente al que se le puede preguntar, de ahí que aquel ente al que se le puede preguntar es el humano, el *Dasein*. Para ello, el filósofo de la selva negra propone que es el ser-en-el-mundo aquello que se puede determinar como la estructura esencial del ente nombrado como *Dasein*, pues es el *Eidos* (la estructura) de la existencia y no se puede no ser un ser-en-el-mundo, y este ser-en-el-mundo se comporta de diversos modos, realiza su existencia de otras maneras, y uno de estos modos es ese preguntar, porque puede preguntarse y pregunta sobre algo que ya conoce pero que le hace falta algo. Es importante que se reconozca este ente como *Dasein* en tanto que se reconoce como un ente con una dignidad diferente de los otros entes.

Por consiguiente, elaborar la pregunta por él significa hacer que un ente-el que pregunta- se vuelva transparente en su ser. El planteamiento de esta pregunta, como modo de ser de un ente, está, él mismo, determinado esencialmente por aquello por lo que en él se pregunta- por el ser. A este ente que somos en cada caso nosotros mismos, y que, entre otras cosas, tiene esa posibilidad de ser que es el preguntar, lo designamos con el término de *Dasein*. El planteamiento explícito y transparente de la pregunta por el sentido del ser exige la previa y adecuada exposición de un ente (del *Dasein*) en lo que respecta a su ser (Heidegger §2 28).

Heidegger propone que el fenomenólogo que vive las vivencias y las analiza para hallar la estructura esencial del aparecer del cómo de las cosas no lo hace de forma neutra, sino que este ente que soy yo y que es quien lee, no puede sino reconocerse como un ser-en-el-mundo que es afectado en su existencia. Y esto no es subjetivo porque es independiente del lenguaje, el país, la época, etc. Pues refiere al cómo se viven los estados de ánimo. La filosofía heideggeriana es una filosofía del ser de mi propia existencia que no

existe sin un *temple* de ánimo, y, por tanto, que somos entes que no podemos mirar a los demás entes en el mundo con una mirada desinteresada, sino ocupándonos. El que tiene vivencias y hace análisis de ellas no puede sino estar intrincado existencialmente, pues también hace una interpretación de aquello que le aparece, pero no se relativiza el objeto, sino que admite que la vivencia y quien describe y hace interpretación de la vivencia no están separadas, pues todo aquello que aparece lo hace siempre desde una comprensión del ser de su propia existencia, esto es, desde sus propias posibilidades existenciales, y estas se dividen en dos; o el *Dasein* las eligió (propiedad), o fue arrojado a ellas (impropiedad).

(...) Deberá ponerse al descubierto en el *Dasein* una estructura fundamental: el estar-en-el-mundo. Este *a priori* de la interpretación del *Dasein* no es una determinación reconstruida de fragmentos, sino una estructura originaria y siempre total. Pero ella permite diferentes enfoques sobre los momentos que la constituyen. Manteniendo constantemente a la vista el todo siempre previo de esa estructura, deben distinguirse fenoménicamente esos momentos. Y así se vuelven objeto de análisis el mundo en su mundaneidad, el estar-en-el-mundo como coestar y ser-sí-mismo (Rivera “*Ser y Tiempo*” 65).

En este sentido, el *Dasein* es un ser-en-el-mundo porque habita el mundo en todo sentido, no es una cosa aparte del mundo, de ahí que su existir se determine ocupándose del y en el mundo, estas relaciones Heidegger las denomina existenciales: los modos en los que el ente que es el *Dasein* se relaciona con el mundo<sup>2</sup>. El *Dasein* está siempre fuera de sí, dirigido hacia algo, ya sea el mundo, sean los otros, etc. Nos ocupamos del mundo todo el tiempo, en él y con él, así también como con todos los seres intramundanos que en él se hallan, ya que el mundo no es solo una cosa frente a nosotros, sino que es el lugar en el que nos ocupamos. A este existir del *Dasein* le corresponde un modo de ser, que es el mismo existir el que predetermina el cómo de su ser.

El *Dasein* es un ente que en su ser se comporta comprensoramente respecto de este ser. Con ello queda indicado el concepto formal de existencia. El *Dasein* existe. El

---

<sup>2</sup> Véase el artículo: “La solución heideggeriana al problema husserliano del tiempo, sus alcances y sus límites” de Diego Ulises Alonso Pérez, pág. 60, nota al pie de página 7, en revista: *Ápeiron*, estudios de filosofía N°9. Heidegger: Caminos y giros del pensar.

*Dasein* es, además, el ente que soy cada vez yo mismo. Al *Dasein* existente le pertenece el ser-cada-vez-mío como condición de posibilidad de la propiedad e impropiiedad. El *Dasein* existe siempre en uno de estos modos o en la indiferencia modal de ellos. (...) estas determinaciones de ser del *Dasein* deben ser vistas y comprendidas a priori sobre la base de la constitución de ser que nosotros llamamos el estar-en-el-mundo. El punto de partida adecuado para la analítica del *Dasein* consiste en la interpretación de esta estructura (Heidegger §12: 79).

El *Dasein* se determina cada vez como ente desde una posibilidad que él es, y esto quiere decir, a la vez, que él comprende en su ser de alguna manera. Este es el sentido formal de la constitución existencial del *Dasein*. Pero esto implica para la interpretación ontológica de este ente la indicación de desarrollar la problemática de su ser. A esto Heidegger le llama primacía óptica en tanto que el *Dasein* puede comprender el ser de su propia existencia, a este también le reconoce primacía ontológica en tanto que está determinado su ser por su existencia. “El estar-en-el-mundo en cuanto ocupación tiene tanto óptica como ontológicamente la primacía” (Heidegger §12: 84). El *Dasein* es el único que puede comprenderse desde su propia existencia.

Y aquellos entes con los que interactuamos pueden ser lo que llamamos útiles en tanto que cumplen una función que necesitamos y los notamos cuando no funcionan bien o cuando no están, sin embargo, no solo estamos dirigidos a entes, sino que hacemos uso de los entes como útiles en tanto que nos ocupamos, en tanto que estamos arrojados al mundo y elegimos nos hacemos cargo. Por ejemplo, no estoy dirigida a la laptop como cosa en tanto que funcione con normalidad, sino que me ocupo de escribir esto, en otras palabras, mi ocupación está dirigida hacia el entender y explicar esta parte de la filosofía y no me ocupo de la laptop a excepción que deje de funcionar mientras la necesito. Otro ejemplo es que lo más cercano en este estar ocupado en el mundo no son mis audífonos, a no ser que no sirvan o que tengan batería baja, sino que estamos dirigidos a aquello que ocupamos que no está en un espacio físico, sino que me ocupo en el mundo con conceptos, filosofía heideggeriana, etc. No nos relacionamos con los entes sólo desde la percepción, sino desde la existencia.

Justamente el acentuar la existencia dentro del campo fenomenológico y ontológico, esto es, que hay existencias concretas que se dirigen a comportamientos que se relacionan con cuestiones existenciales definidas, esto es, estar afectados, como tener miedo, angustia, felicidad, etc. Es parte de nuestra ocupación en el mundo en sentido óntico y lo que se encuentra en nuestras posibilidades existenciales, dígame finitud y elección. Es lo que el existencialismo retoma de Heidegger. Aunque como se ha visto el filósofo de la selva negra tiene interés por una preocupación existencial determinada como lo óntico, es también su interés por la existencia en su sentido ontológico lo que lo remite a la filosofía fenomenológica. En suma, la filosofía heideggeriana aporta a la corriente existencialista la experiencia concreta vista desde la comprensión afectiva, esto es, como intrincado existencialmente. Aunque el autor no reconozca después la relación entre existencialismo y su obra *Ser y tiempo*.

#### **2.4 Influencia de la fenomenología y la ontología fundamental en el existencialismo**

Si lo pensamos desde Kierkegaard lo que se hace es hablar de una dimensión subjetiva, absurda, no racional que se vive. No se racionaliza todo el tiempo, sino que se vive ese absurdo, es la vivencia de lo absurdo, la vida. Camus (indirectamente) y el existencialismo en general lo que hacen es rescatar tanto de la fenomenología y ontología, así como de Kierkegaard, que no se trata solo de la experiencia vivida, sino admitir la dimensión subjetiva del sujeto en tanto que es el sujeto quien las vive y al mismo tiempo lo que hacemos es tratar de analizar estas vivencias del sujeto, no como meros hechos mecánicos o naturales o inocentes, sino que lo que se trata de explicar por medio de las vivencias es justamente cómo se dan esas vivencias, dentro de un contexto donde no interesa únicamente ni la clase social, ni otras cosas, sino las vivencias.

La dimensión existencialista surge de la fenomenología justamente por este análisis de las vivencias, pero no de vivencias como meros hechos físicos, sino que trata de hablar de la importancia de lo singular de la existencia y la brecha que abre la fenomenología es una nueva posibilidad de tematizar la subjetividad, bajo la idea universal de que todos tenemos vivencias parecidas, con sus singularidades, pero parecidas. Además, con Heidegger se habla propiamente de la intrincación existencial del ente en sus vivencias, el

ente llamado *Dasein* es quien puede descubrir las estructuras existenciales desde su preocupación existencial, pues el hecho de facto es que las cosas aparecen desde mi comprensión del ser de mi propia existencia, en sus posibilidades existenciales, habiendo de ocuparse en el mundo que habita y que le rodea. No nos ocupamos solo en sentido físico, sino desde los conceptos, de aquello que nos afecta. No nos dirigimos en sentido husserliano a lo que nos rodea solo como espectadores, sino que el *Dasein* está dirigido a eso que le rodea desde un comportamiento existencial.

## **2.5 Sartre: fundamentación y defensa de la corriente existencialista**

El tercer filósofo visto en la presente investigación es Sartre, quien reúne de ambas posturas fenomenológicas, aunque principalmente la heideggeriana para concretar lo que hoy conocemos como existencialismo. Mientras que Husserl abre la posibilidad a un nuevo entendimiento de la subjetividad, es Heidegger quien reconoce en esta la existencia concreta afectada en el estar-en-el-mundo del ente que puede cuestionar. En lo que respecta a su explicación, se retoma también a Kierkegaard desde el planteamiento de la angustia existencial. A fin de llegar a Sartre, quien tematiza propiamente la corriente existencialista, quien la cimienta y le da forma a lo que conocemos hoy y de quien se inspiran otros filósofos a escribir existencialismo.

Bajo este propósito, la fundamentación del existencialismo tiene una inspiración fenomenológica específicamente husserliana, así también como ontológica y metafísica heideggeriana, de las cuales se ha explicado dentro de los límites precisos lo necesario para la presente investigación. Lo mismo ha sucedido con la explicación de la angustia existencial en Kierkegaard y la existencia entendida desde los griegos. Pero, ¿qué es el existencialismo?

### **2.5.1 El existencialismo en general y existencialismo en Sartre**

El existencialismo es la corriente filosófica que tiene como objeto preguntarse por la existencia concreta, es decir, busca análisis de la experiencia desde la intrincación existencial de los seres humanos, desde la idea del ser humano como afectado y la manera en la que es afectado, de lo cual parten cuestionamientos como el sentido de la vida, la libertad, la justicia, etc. La existencia vista aquí pertenece a la base del estudio que sigue la propia condición humana y sus implicaciones.

El surgimiento del existencialismo como corriente se debe como resultado del clima cultural en Europa durante el siglo veinte tras la segunda guerra mundial. Surge en un ambiente de crisis humanitaria en más de un sentido: las innumerables violaciones a los derechos humanos, los discursos de odio, y las cientos de muertes tanto en el campo de guerra como en los campos de concentración por parte del nacional socialismo. Esto llevó a pensadores como Sartre a replantearse el papel de la existencia humana.

Entender al existencialismo en sus raíces es entender que todo existencialismo parte de la experiencia y aquello que todos los existencialistas hacen es un análisis de dicha experiencia, esta experiencia y este conocimiento de la existencia pertenecen a un estudio que habla sobre lo inherente al ser humano que es su vida, la conciencia y la experiencia del cuerpo sin la distinción entre estos. El existencialismo surge pues, como la concreción de la corriente filosófica que busca el entendimiento de la existencia por medio de su problematización.

Los problemas de la filosofía conciernen verdaderamente al ser del hombre, y no del hombre en general, sino de cada hombre, en la concreción de su existir, y son apelaciones y llamamientos que se le dirigen para que se ponga en claro consigo mismo, asuma sus responsabilidades y tome sus decisiones (Abbagnano 7).

Partiendo de la problematización de su existencia el ser humano puede acceder a una serie de reflexiones que le ayuden a entender más el punto de su existencia y de su actuar. Aunque el existencialismo parte de una perspectiva subjetiva porque es el sujeto quien se reconoce a sí mismo desde su conciencia y por ende tiene la experiencia primera de su vida, la corriente busca expandir la problematización no desde la experiencia como meros hechos físicos, sino como una reflexión que parte de lo particular de mi experiencia y mi conciencia del yo que intercede e interactúa con el mundo y con los demás. Este tipo de experiencia, por tanto, no versa en estudios sociológicos, sustancialistas, psicológicos o antropológicos, sino de la búsqueda del entendimiento de la existencia desde la reflexión de la existencia dada en sus condiciones de posibilidad de su entenderse.

Sus problemas se vacían de significación, si se consideran sólo como problemas teóricos prácticos concernientes a una realidad a objetos a los cuales resulte extraño

su planteamiento y resolución, y a los cuales no tengan sobre el hombre que los plantea y los resuelve más que una influencia hipotética e indirecta. (Abbagnano 7)

Con la pretensión de establecer que el ser humano antes de cualquier estudio existe, y que no se busca hallar el qué del ser humano, ni hay una fórmula predeterminada de qué es y para qué vivirá, sino que lo que hay de facto o de hecho es que vive, y mientras vive, no se define sino desde él mismo, no es un conocimiento a parte de mí o de todos, sino que es algo mío y de los demás en tanto que pertenecientes del género humano y en tanto que el ser humano vive, el filósofo establece así su famosa sentencia: “La existencia precede a la esencia” (Sartre 27); en pocas palabras, que existimos, luego nos definimos. Aquí podemos intuir la influencia heideggeriana en Sartre al darle prioridad a la existencia sobre la esencia aludiendo a la primacía óntico-ontológica heideggeriana. Además, de ahí que Sartre pretenda establecer un existencialismo ateo en tanto que busca que esta reflexión de lo humano no se vea coartada o mutilada por la supeditación a la religión o a la metafísica.

Desde esta óptica se quiere responder cuestiones que emergen desde el esfuerzo por entender mi existencia y trasladarlo a los demás. Esto hace Kierkegaard antes, y por ello es considerado antecesor de la filosofía existencialista o el primer existencialista, pues, como se mencionaba anteriormente<sup>3</sup>, plantea el término existencia desde una óptica diferente, y pone la existencia no solo como racional, sino como irracional, y absurda, incapaz de desenvolvernos siempre en la razón, correspondiendo al entendimiento de la incapacidad humana por entenderse ella misma en su completud, lo que causa angustia.

Si la angustia surge por medio de esta incapacidad el ser humano debe ocuparse del mundo y de la vida dentro de sus límites. Reconociendo sus límites es que también podrá reconocer sus posibilidades. Alude entonces a que el ser humano debe tomar su existencia en sus manos, y hacerse responsable de esta, existiendo auténticamente, eligiéndose a sí mismo, creando su propia identidad. Por medio del reconocimiento de nuestras condiciones, tales como nuestra época histórica y por ende nuestra condición material; así también como nuestra condición social, nuestra finitud, etc., el ser humano podrá decidir qué hacer consigo mismo concibiéndose como un proyecto.

---

<sup>3</sup> Primer capítulo, apartado 1.4

El hombre es ante todo un proyecto que se vive subjetivamente, en lugar de ser un musgo, una podredumbre o una coliflor; nada existe previamente a este proyecto; nada hay en el cielo inteligible, y el hombre será ante todo lo que haya proyectado ser (Sartre 31).

Estas posibilidades en las que se puede desarrollar el individuo han de considerar a los otros, de ahí también la responsabilidad de lo que decide ser, que no es aquello a lo que aspira ser, sino lo que es en ese preciso momento, y aquello que éste es repercutirá en los demás, pues se trata de un compromiso existencial, ya que el existencialismo al buscar rescatar lo humano desde lo humano procura los ámbitos implícitos en ello, que son los otros.

En este sentido, el ser humano debe procurarse y definirse sin actuar de mala fe, esto es, sin la pretensión de vivir subjetivamente en sentido excluyente, sino buscar elegir a la otredad al elegirse a sí mismo. “No hay ninguno de nuestros actos que, al crear al hombre que queremos ser, no cree al mismo tiempo una imagen del hombre tal como consideramos que debe de ser” (Sartre 34). Todo aquello que hagamos será, en consecuencia, prueba y resultado de aquello que es el ser humano en ese momento específico de la historia. Para precisar este sentir de la responsabilidad, Sartre la explica desde la angustia existencial kierkegaardiana: es la angustia de elegir.

El ser humano es, por ende para Sartre un ser angustiado y libre. Angustiado por cómo procederá, por hacerse responsable y libre porque puede elegir aquello que hace de sí mismo, sintiendo por ambas partes desamparo, pues no hay nadie ni nada más allá de nosotros mismos de quien dependa nuestra vida, esta vida que es el conjunto de los actos que llevamos a cabo mientras vivimos con lo que podemos, no con lo que queremos. “(...) es necesario que el hombre se encuentre a sí mismo y se convenza de que nada puede salvarlo de sí mismo, ni siquiera una prueba valedera de la existencia de Dios” (Sartre 87). Solo reconociendo las posibilidades de su condición vivirá una vida más auténtica y coherente.

El existencialismo sartreano es por tanto también una teoría moral de acción y de compromiso, puesto que toda acción tiene consecuencias: el ser humano debe de elegir su propia moral pensando en los demás, esto es, tratando de elegir de la mejor manera para

evitar la mala fe, esa mejor manera consiste en elegir buscando la libertad por igual, querer la libertad de los otros es también querer mi libertad. Esto no significa que se pretenda una moral de los fines cuya generalidad sea demasiado abstracta, se trata de buscar valores desde el valor humano y sus necesidades según sea el caso, pues a lo único que tenemos acceso no es sino a la subjetividad humana para hacer algo de sí mismo fuera de esta subjetividad.

Así es como la existencia se presenta desde ese momento como un conocimiento inacabado en tanto que vivimos y no podemos aprehenderla en su totalidad, ni a nosotros mismos, siendo esto lo que nos causa angustia existencial: el no saber si lo que hemos decidido es correcto o no. Es la experiencia de la existencia no como algo ajeno a mí, o a cualquiera, sino como algo a lo que ninguno tiene acceso externo, de ahí que se reconozca no una naturaleza humana sino una igualdad de condición humana universal. Podemos hablar desde la fenomenología de las vivencias rememorativas del recuerdo, pero no de la existencia como una vivencia en la que se pueda entender cómo aparece. Bajo el espectro de esa inabarcabilidad, de angustia y conciencia, es que trabaja Sartre y el existencialismo en general. El existencialismo es un esfuerzo por entender mi existencia en mis posibilidades y aprender a vivir con eso, sin aspirar a más, por ejemplo, en sentido metafísico o religioso. No hay verdad ni hay claridad absoluta, pero hay que seguir trabajando en ello por ser seres inacabados y vivir un mundo inacabado sin posibilidad de aspirar a algo más allá de esta existencia concreta y sus posibilidades.

## **2.6 Conclusión segundo capítulo**

Anteriormente veíamos la experiencia subjetiva desde la perspectiva de Kierkegaard que da cuenta de una nueva forma de verla, esta es, la experiencia concreta. Sin embargo, al análisis de la experiencia concreta aún le falta algo. Este nuevo análisis se da en la fenomenología, la cual busca reconocer a la conciencia que tiene las experiencias y que las describe, estas experiencias les llama vivencias, aunque la fenomenología está direccionada hacia este análisis por medio de las vivencias para hablar de una regularidad de las vivencias, de lo cual va a partir el existencialismo. Estas vivencias a su vez van a estar determinadas por la intencionalidad, esto es, que no puede haber objeto sin conciencia que

se refiera a estas y que por lo tanto tenga esa vivencia. La conciencia se reconoce entonces como la que posibilita el poder describir estas vivencias y poder hallar las estructuras esenciales del aparecer de las cosas.

En Heidegger encontrábamos que cambiaba esta óptica de la vivencia como una formulación para hallar esencias y se enfocaba en la existencia, esto es, que no podemos dar una descripción de las vivencias para hablar de su regularidad bajo la idea de que quien tiene estas vivencias tiene una perspectiva indiferente, sino que la conciencia que da cuenta de estas vivencias está intrincada existencialmente y por tanto afectada por el mundo y por sus estados de ánimo, haciendo también por tanto interpretaciones de las vivencias. De ahí que se entienda que el ser humano no solamente existe y describe, sino que vive, siendo que en la regularidad de su vida pasa por una u otra cosa, y, en tanto que está dentro de la existencia al no poder no existir y tampoco tener una óptica objetiva desde fuera, está sometida tanto a su condición como a su posibilidad, sea que haya elegido o haya sido arrojado a estas posibilidades por las cuales interpreta su comprensión de la existencia. De ahí que haya una primacía óptico-ontológica en tanto que el ser humano, el ente llamado *Dasein* sea quien pueda comprender el ser de su propia existencia. Su comprender se verá influenciado en sus posibilidades en tanto que es un ser-en-el-mundo y debe de ocuparse en el mundo y del mundo.

A partir de la primera concepción de la existencia concreta en Kierkegaard y en conjunto con la aparición de la existencia concreta hallada en Husserl y principalmente en Heidegger, es que parte Sartre para hablar de la corriente existencialista, en la que establece que el existencialismo es el análisis de la existencia concreta desde la propia existencia entendida en su estar en el mundo y sus afectaciones, pero también desde las implicaciones de las afectaciones y la intrincación existencial del ser humano. Esto es, tratar de analizar el modo de existir del ser humano desde la comprensión de su existencia, desde su padecer y su capacidad de poder entender esta comprensión, en ello retoma a Kierkegaard para hablar de los límites en los que se encuentra esta capacidad supeditada a la condición de incapacidad del ser humano por entender completa y objetivamente su existencia al ser un ente afectado, causando angustia. Por tanto, estamos angustiados ante el no poder entender del todo la existencia humana y por tanto supeditados a una frustración ante lo que implica

vivir sin poder aprehender la causa última de la misma y la incapacidad de no poder saber cuál es la mejor decisión a tomar.

### **3 Filosofía del absurdo**

#### **3.1 Introducción**

Con anterioridad se presentaba la fundamentación del existencialismo desde, Kierkegaard, Husserl y Heidegger, posteriormente su cimentación como corriente, así también como la primera postura existencialista dada en Sartre. A partir de este autor surgen múltiples posturas que exponen el existencialismo, sin embargo, en el mismo se hallará una falta de análisis de lo absurdo que surge en la reflexión existencial y a la cual se le busca una solución. El autor Albert Camus es quien da cuenta de esta falta de análisis y reflexión al cuestionamiento absurdo surgido en el análisis existencial hallado desde Kierkegaard. Desde esta reflexión el filósofo franco-argelino busca entender el papel de lo absurdo en la existencia humana no desde un qué, sino desde un cómo. Esto es, que el autor trata de entender el surgimiento de lo absurdo, el papel que tiene en la vida humana y, por tanto, las consecuencias que este representa. En el presente trabajo se hará el esfuerzo de entender este análisis de lo absurdo desde Camus y la viabilidad en principio de la postura absurda.

#### **3.2 En torno al mito de Sísifo**

A partir de Sartre, el existencialismo se expandió por Europa y particularmente en Francia, de donde es el autor. Uno de estos individuos a quien le interesó y en quien proliferó el existencialismo fue Albert Camus, el hombre del que se ocupa en esta tesis exponer y analizar. Albert Camus nace en mil novecientos trece en Mondovi, Argelia y muere en Villeblerin, Francia en mil novecientos sesenta; Camus fue un personaje interesante para la política, la filosofía, el teatro y la literatura. Su genialidad consistía justamente en la capacidad de su pensar crítico y la manera en la que lo plasmaba, así, en sus escritos tanto literarios como teatrales se hallan temas filosóficos y políticos, uno de la mano del otro. Fue reconocido en Europa tras la publicación de una de sus principales obras: *El Extranjero* (1942) y llamado así la conciencia moral de Europa. Su pensamiento se reconoce bajo la influencia nietzscheana, schopenhaueriana, kierkegardiana, sartreana y griega principalmente. Como la mayoría de los pensadores Camus sigue una transición en su

investigación, pasando del reconocimiento de lo absurdo en sentido más bien teórico (el joven Camus) hasta llegar a la rebeldía, el auge práctico como respuesta al absurdo y como necesidad en los tiempos de guerra.

### **3.2.1 Existencialismo en Camus**

Ahora bien, anteriormente se hablaba sobre la teoría sartreana, la cual, a raíz de la fenomenología husserliana, y principalmente de la ontología heideggeriana que corresponde al primer Heidegger, parte para escribir *El Existencialismo es un Humanismo*, donde responde a los detractores del existencialismo y explica en su sentido más explícito en qué consiste y cómo se es existencialista. En esta conferencia escrita y publicada donde Sartre nos habla sobre la comprensión de nuestra condición humana desde lo humano en la óptica de la existencia concreta, retoma aspectos de la angustia existencial de Kierkegaard y aspectos de la existencia en Heidegger para formular su famoso la existencia precede a la esencia (Sartre 27).

Con el giro hermenéutico heideggeriano retomado por Sartre, éste estableció que la existencia debía ser auténtica, esto es, elegirse y hacerse cargo de sí misma en sus posibilidades. Para Sartre esta posibilidad rige la existencia humana, puesto que hay cierta condición que todos compartimos, sin importar el contexto, el estatus social, el sexo, etc. Esto es, que estamos condenados a ser libres, el filósofo francés nos dice entonces que estamos sujetos a las posibilidades históricas a las que estamos proyectados, nuestra posibilidad y sus límites se rigen por ese momento histórico, esto invita al ser humano a estar sujeto a la responsabilidad justamente de hacer lo que puede de sí, lo que al mismo tiempo implica un compromiso social y político que para Sartre, en última instancia, es el comunismo. Asimismo, el autor francés nos dicta que por medio de estos actos es que podemos hallar sentido en nuestras acciones, en nuestra vida, en la humanidad; aceptando estos límites es que podremos ser libres de elegir, de elegirnos a nosotros mismos procurando al otro. El ser humano halla su sentido en su libertad histórica y en su responsabilidad, si no, obra de mala fe.

Así como para Camus y para el existencialismo en general tras el inicio y término de la segunda guerra mundial el sentido de lo humano se ha puesto en cuestión. Lo ha

hecho tras cientos de muertes injustificadas, odio, xenofobia, racismo y constantes violaciones a los derechos humanos, por tal, es necesario cuestionarse en dónde, luego de tales actos se hallaba la humanidad y en qué se cree que consiste ésta cuando se ha permitido tanto en contra de los otros. Recordemos que tanto Sartre como Camus desarrollan su pensar filosófico en tiempos de guerra, suscitando al existencialismo como consecuencia del clima cultural.

Para Camus esto fue el problema de la llegada de los ismos extremistas, aquellos movimientos que gustaban de escudarse y justificarse bajo la inocencia de la idea del bien de la humanidad, que, como una de las grandes consecuencias tuvo el nacional socialismo, una forma de organización política extremista. Tanto Sartre como Camus parten de la subjetividad, de la existencia concreta, ambos están de acuerdo con que la existencia precede a la esencia (Sartre). Sin embargo, para el filósofo franco-argelino lo que funda su teoría principalmente es la idea del sinsentido que denomina teoría del absurdo, así también como el cambio en su pensar histórico en tanto que si bien nuestro filósofo entiende el papel de la historia en el ser humano, este busca salir de la pura lógica historicista, para ello hablará desde la rebeldía, el segundo concepto en torno al cual gira su filosofía, también difieren en lo político, ya que, aunque Sartre habla sobre la existencia de lo humano desde lo humano, finalmente su análisis tiene un enfoque historicista y partidista, algo que el autor de *El Extranjero* rechaza, pues lo que le interesa es la justicia y la resistencia en acto independientemente del partido y fuera de la lógica de la cosificación en el análisis del ser humano<sup>4</sup>. Además, mientras que Sartre parte de la condición humana, Camus, aunque también parte de la condición humana no niega una naturaleza. Sin embargo, lo que comparten Camus y Sartre se enfoca en la responsabilidad, la libertad, el compromiso social y político; la existencia auténtica y el ateísmo. Pese a que Camus parte del existencialismo sartreano, el oriundo de Argelia consideró haberse alejado de la corriente existencialista, incluyendo de Sartre pese a lo que compartían, pues para Camus no basta sólo con reconocer la angustia existencial y el absurdo, lo que todos los filósofos existencialistas hacen, sino que expuso que aquello que caracteriza a esta corriente es el no insistir hasta el fin de las consecuencias últimas del análisis existencial, de otro modo, solo

---

<sup>4</sup> Cf. La polémica Sartre-Camus, Jeanson Francis 1965.

se hallan contradicciones, especialmente con aquellos existencialistas cuyo análisis los conduce a la religión; para Camus se trata de reconocer la falta de fundamento y el sinsentido de la vida como primer paso hacia una existencia libre dentro de su condición absurda, esto es: la aceptación genuina de la condición de inaprehensibilidad de la totalidad.

No soy un existencialista, aunque los críticos estén obligados a hacer categorías. Tengo mis primeras impresiones desde los griegos, no desde el siglo XIX alemán, cuya filosofía es la base del existencialismo de hoy <sup>5</sup>(Sherman 10).

Pese a que Camus considera no ser perteneciente de la corriente existencialista, lo cierto es que sus lectores y críticos lo suscribían a ésta. Aunque sus bases no parten de la fenomenología husserliana y heideggeriana directamente, Camus se sustenta, bien o mal, en los cuestionamientos que aluden a los problemas que abarca la filosofía existencialista, puesto que creció en el suelo de esta corriente y pese a que su teoría toma una dirección distinta.

### **3.2.2 El absurdo**

La teoría del absurdo es un análisis existencial que hace Camus para hablar del ya mencionado absurdo o sinsentido, para ello nuestro autor parte del suicidio, no en términos sociológicos, psicológicos o antropológicos. No desde una postura que ofrezca un óptica del sujeto como estudio en cuanto cosa, sino desde una postura existencial en términos intrínsecos de lo humano. Lo hace en tanto que en el orden de los intereses del ser humano el sentido de la vida y por ende su valor tienen un lugar privilegiado por sobre los demás conocimientos, uno no se suicida sino por el sentido.

No hay más que un problema filosófico verdaderamente serio. Juzgar si la vida vale la pena o no de vivirla es responder a la pregunta fundamental de la filosofía. Las demás, si el mundo tiene tres dimensiones, si el espíritu tiene nueve o doce categorías, viene a continuación (Camus, “*El mito de Sísifo*” 15).

---

<sup>5</sup> I am not an existentialist, although of course critics are obliged to make categories. I got my first philosophical impressions from the Greeks, not from nineteenth-century Germany, whose philosophy is the basis for today's French existentialism.

A lo largo de este análisis efectuado por medio del ensayo *El mito de Sísifo* el oriundo de Argelia evidencia el problema de lo absurdo remitiéndolo al problema del sentido centralizándolo desde el hecho del suicidio. Para Camus, las razones del suicidio, por tanto las razones de la idea del sentido de la vida se hallan en la certeza de la conciencia como existencia concreta que es afectada y la incapacidad de entendimiento de la vida como un absoluto. Si lo simplificamos, la idea del suicidio no tiene que ver sino con la relación del ser humano con el mundo; esta relación está sujeta a dicha conciencia, que si bien admite lo absurdo, no se reflexiona o analiza más al respecto, quedándose en el reconocimiento de lo absurdo.

Comenzar a pensar es comenzar a estar minado. La sociedad no tiene mucho que ver con estos comienzos. El gusano se halla en el corazón del hombre y en él hay que buscarlo. Este juego mortal, que lleva de la lucidez frente a la existencia a la evasión fuera de la luz, es algo que debe investigarse y comprenderse (Camus, “*El mito de Sísifo*” 17).

En un inicio, cuando se hace este reconocimiento el ser humano se halla frente a lo que ya decíamos es la incapacidad de unidad de la existencia, esto es, que no tenemos un conocimiento de la vida definitivo, lo cual lleva a muchas personas a no encontrar sentido a su existencia por la falta de claridad a la existencia buscando algún tipo de evasión. Para Camus la vida en acto no es sino una condena, la de morir, he ahí también la frustración: no tiene sentido vivir si no sabremos nunca el cómo ni por qué, mucho menos si el fin último es la muerte. Es justamente esto lo que Camus reconoce como el hecho detrás de todo suicida: matarse es confesar. Si el conocimiento de la vida es inaprehensible y, peor aún, irrazonable, cuyo fin último de la existencia es perecer, no hay razón verdadera en el acto de existir y de vivir. No tiene sentido para la lógica. “Morir voluntariamente supone, aunque sea instintivamente, 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” (Camus, “*El Mito de Sísifo*” 18). La conciencia de existir como una cosa diferente de las demás no es sinónimo de amparar la vida humana como algo deseable, para Camus esto se refleja desde la mera costumbre. Vivir por costumbre no es existir en la

conciencia de la realidad absurda que nos cubre, y notarlo es la lucidez que desproviste de razones para seguir.

Esta lucidez es la que parece serle una insistencia a todo el existencialismo a no seguir hasta sus últimas consecuencias y buscar lo que Camus nombra como evasión. Hasta ahora, hemos hablado de lo inaprehensible de la vida, de la existencia, pero Camus da un paso más allá en el análisis existencial. Cuando los existencialistas hablan sobre la vida, se habla sobre lo inaprehensible, pero, lo inaprehensible indica que hay algo que no se comprende. La vida humana tal y como es, nos es no sólo incomprendible, sino a veces también en algunas ocasiones irrazonable. Existimos, buscamos certezas, reconocemos lo absurdo y obtenemos tanto lo inaprehensible como lo irrazonable.

El absurdo sólo existe en la relación que hay entre el ser humano y el mundo, fuera de esto no hay absurdo y surge justamente por la falta de racionalización de la vida: nosotros y el mundo, en esta conjunción yacen los círculos viciosos del drama humano, existimos en el mundo pero no tenemos un orden en éste. El drama consiste en este creer que se puede aprehender la existencia humana y lo que le rodea, colmándola de una esperanza que contradice todo hecho de la misma. Para Camus, está lo que sabemos, y está aquello que pretendemos que sabemos, a la par que aquello que ignoramos. Ignoramos demasiado y no podemos pensar lo que no sabemos que existe, que en eso se frustra todo y desesperamos.

Lo absurdo nace de esta confrontación, entre el llamamiento humano y el silencio irrazonable del mundo. Esto es lo que no hay que olvidar. A esto es a lo que hay que aferrarse, puesto que toda la consecuencia de una vida puede nacer de ello. Lo irracional, la nostalgia humana y lo absurdo que surge de su enfrentamiento son los tres personajes del drama que debe terminar necesariamente con toda la lógica de que es capaz una existencia (Camus, “*El mito de Sísifo*” 44).

A su modo, no sólo la muerte es una condena, la incapacidad de darle razón a lo que no lo tiene propiamente también lo es. El suicidio es, entonces, el reconocimiento de todo ser humano de la falta de sentido que inunda a la existencia, pero bajo la creencia de que, de facto, debería existir uno. Entender que la vida no se suscribe a algo más grande que lo

que tiene ella misma en su posibilidad y sus límites es posicionarse existencialmente dentro del orden absurdo que guarda la vida humana con el mundo. A diferencia de los animales y las otras cosas que están diseñadas para una acción particular, el ser humano no puede decir lo mismo de sí, he ahí su desorientación. Puede hablar sobre su existencia concreta, pero no de determinada acción o de alguna esencia en común que lo defina.

No hay en este punto, tras reconocer lo absurdo y el sinsentido de las acciones cotidianas, por costumbre algo ya familiar, sino que todo parece extraño: nosotros mismos. Para el autor de *El mito de Sísifo* resultaría ingenua la pretensión de una vida sin mayor cuestionamiento del porqué de sus acciones, pues todos por igual hemos sentido de repente al sinsentido carcomernos, empero, incluso reconocer lo absurdo no es en última instancia, como se ha indicado, ninguna garantía de no suscitar nuevamente un desvío de lo absurdo.

Levantarse, coger el tranvía, cuatro horas de oficina o de fábrica, la comida, el tranvía, cuatro horas de trabajo, la cena, el sueño y lunes, martes, miércoles, jueves, viernes y sábado con el mismo ritmo es una ruta que sigue fácilmente durante la mayor parte del tiempo. Pero un día surge el “por qué” y todo comienza con esa lasitud teñida de asombro. “Comienza”: esto es importante (Camus, “*El mito de Sísifo*” 27).

Ser conscientes de este mecanismo cotidiano de la vida indica el inicio de la inquietud, es comenzar a reconocer la carencia de razones para luego explorar sus consecuencias, es el vacío, el vértigo y lo sublime que desborda<sup>6</sup>. Ya que el absurdo surge primeramente como un vacío, su surgimiento se encuentra precisamente en la existencia y en el cuestionamiento de la estructura en la que se ha construido la misma.

Justo en el aparecer de la pregunta es que se comprende el vacío, es la propia condena que uno mismo se pone y que la misma condición predispone, pero, una vez que uno se cuestiona y comienza a despabilarse, es que uno debe preguntarse por la continuidad, reconocer todo esto es reconocerse también como un ser finito que ya no tiene ni el ayer ni el mañana, sino el presente, que su presente es ahora la muerte y entender que ahora todo ha cambiado y nunca volverá a ser lo mismo, ya no hay vuelta atrás, en tanto

---

<sup>6</sup> Véase observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime de Kant.

que el ser humano sea consciente del absurdo de su vida, éste queda ligado a él hasta el fin de sus días: ahora todo se ha vuelto extraño. Sus manos ya no son sus manos; sus amigos son unos desconocidos; su lugar ya no es su lugar sino algo ajeno; la vida se ha vuelto algo enfermo y deteriorado.

Había vivido mucho tiempo en la ilusión de un acuerdo general, cuando en realidad los juicios, las flechas y los sarcasmos llovían desde todas partes sobre mí, distraído y sonriente. A partir del día que me puse alerta, me vino la lucidez. Recibí todas las heridas al mismo tiempo y perdí mis fuerzas de golpe. El universo entero se echó a reír a mi alrededor (Camus, “*La caída*” 69).

No obstante, hay que tener presente algo, aquellos detalles que constituyen nuestra vida en su particularidad, no son propiamente lo absurdo, sino que lo absurdo se constituye del aspecto general de la falta de sentido último de los actos humanos, de ahí su universalidad. “Los detalles que constituyen nuestras existencias pueden ser aburridos, dolorosos o profundamente injustos, pero estos detalles, en sí mismos y por sí mismos, no son absurdos, ni tampoco lo es su agregación” (Sherman 21). Son aquellas particularidades que erigen nuestro día a día las que ayudan a desarrollar este absurdo, pero, este absurdo se rige bajo el espectro de la condición humana.

Al respecto de esta conciencia de lo absurdo Camus tiene la intención no sólo de reconocer lo absurdo de la vida, sino indagar qué opciones resultan viables al mismo, esto es lo que para él lo lleva un paso más allá de la corriente existencialista previa. Lo absurdo, el autor reconoce, no es nuevo, hay basta bibliografía al respecto en diversos autores, pero sus consecuencias no han sido del todo estudiadas. No sólo se trata de reconocerlo, sino de entender qué actitud o qué acción debe tomarse al respecto, más esto no debe confundirse en que sea una solución mágica o una guía; pues mientras el autor busca las últimas consecuencias del absurdo, pensadores, literatos y otros existencialistas, que de uno u otro modo admiten lo absurdo, sólo buscan una actitud para conocer el significado de la vida. Para nuestro autor la pregunta es ¿cómo comportarnos frente al absurdo?

Por consiguiente, tras el análisis y la reflexión del surgimiento y razonamiento del absurdo, la primer consecuencia consiste en el suicidio como justificación o no de una

salida al absurdo. “El problema consiste en saber cómo se puede salir de él y si el suicidio debe deducirse de ese absurdo” (Camus, *“El mito de Sísifo”* 49). La respuesta es necesariamente corta y definitiva: no, el suicidio no es una objeción válida al absurdo, si bien es justo la muerte humana en la que el absurdo deja de existir, lo cierto es que el suicidio representa una actitud evasiva al absurdo, no se trata de huir de aquello en lo que consiste vivir y de aquella primer certeza dentro de lo irrazonable entre la vida y el mundo. La razón humana busca en sus términos la solución a lo que le rodea, es la apetencia de unidad, de ahí que el mundo nos sea extraño. En el camino a hallar sus certezas absurdas ha de procurarse aquello que no pretende suscribirse como certeza abstracta. Sin embargo, hallar certezas absurdas no es buscar resolver ningún problema humano, sino transformarlos.

Cuando se trata de buscar alguna evasión ya sea como convicción en sentido religioso o en el sentido de tratar de explicar la existencia como un conocimiento certero, entonces se arranca la lucidez absurda de aquella única certeza que se tiene por un intento de explicar el todo de la existencia. “Lo importante, decía el abate Galiani a Madame d’Epinay, no es curarse, sino vivir con sus enfermedades” (Camus, *“El mito de Sísifo”* 56-57); optar por el suicidio sería entonces el aceptar la existencia del absurdo, pero aludiendo a la lógica del problema en principio: el sentido, sin querer atender a sus consecuencias últimas y las posibilidades que ofrece degradando el valor de la vida humana: si no hay motivo para vivir, tampoco lo hay para matarse.

En segundo lugar el escritor designa la siguiente consecuencia como el suicidio filosófico. Este consiste en la evasión por medio de la negación de lo absurdo. Precisa a una búsqueda de unidad y, por tanto, orientación por medio de un sentido que excede la condición humana, se caracteriza principalmente por la fe religiosa y la idea de una vida fuera de la vida humana. Para nuestro autor esto atenta contra las condiciones del entendimiento humano, degradando aún más la vida humana en tanto que se excede de esta en cuanto a que interfiere con una vida cuyo pensamiento crítico sea la principal fuente de su saber y su conocerse en términos de experimentación. “Empobrecer esta realidad cuya inhumanidad hace la grandeza del hombre, supone empobrecerle a él al mismo tiempo. Comprendo que las doctrinas que me explican todo me debilitan al mismo tiempo” (Camus,

“*El mito de Sísifo*” 76). Estos hechos contradicen cualquier lógica que se funde en la existencia humana y la comprensión de su condición, esto es, lo humano fuera de lo humano, el intento por fundamentar la existencia en lo desmedido incomprensible: Dios. Aquí Camus retoma a Kierkegaard en tanto que deseamos que aquello que nos supera tenga un orden superior que le dé sentido a aquello irrazonable e inaprehensible.

En su obra *El extranjero* Camus refleja la actitud del suicida filosófico con el personaje del Juez que condena a Mersault, y a Mersault como el personaje que expresa el absurdo viviente y habla sobre su necesidad de lo humano desde lo humano llevando al personaje a un extremismo. Esta expresión del absurdo surge más bien como una descripción pura del absurdo de la vida como noción, como sentimiento y como lucidez, pero no viviendo una consecuencia acorde con el valor de la vida. En el caso del juez, este busca el suicidio filosófico justamente atribuyendo el sentido de la vida para la otra vida, acude a lo que Camus considera el abandono a la certeza primera de la existencia humana: el absurdo.

(...) me instó por última vez, poniéndose a mi altura y preguntándose si creía en Dios. Le dije que no. Se sentó indignado. Dijo que era imposible; todos los hombres creían en Dios, incluso los que le daban la espalda. Ésa era su creencia y, si llegaba a dudar de ella, su vida carecería de sentido. «¿Quieres que mi vida no tenga sentido?», gritó. Por lo que pude ver, no tenía nada que ver conmigo, y se lo dije, pero desde el otro lado de la mesa ya me había lanzado el crucifijo a la cara y gritaba irracionalmente. «Soy cristiano. Le pido que te perdone tus pecados. ¿Cómo no puedes creer que Él sufrió por ti?» (...) Como siempre que quiero librarme de alguien a quien no escucho realmente, hice ver que estaba de acuerdo. Para mi sorpresa actuó triunfante. «¡Ya ves, ya ves!», dijo. «Tú sí crees, ¿verdad?, y vas a poner tu confianza en Él, ¿no es así?» (Camus, “*El extranjero*” 83-84).

Ambas consecuencias evasivas al absurdo son, por tanto, inaceptables si se busca vivir de manera coherente al absurdo, en otras palabras, conforme a la condición humana. El deseo de una muerte temprana autoinducida no es sino la negación de la contradicción de la vida en donde no hay una aceptación de otra cosa que no sea el sentido de la vida, no hay un por qué detrás de ello. Es por tanto igualmente una negación a la razón, así, aunque

es consecuencia del absurdo es también negación del mismo y, por tanto, de la vida (lo veremos en seguida). En relación con el suicidio, el suicidio filosófico también se caracteriza por mantener un abandono a la razón y por tanto a una evasión, no obstante, mientras que una “solución” es inmediata, la otra envuelve la vida del ser humano y finalmente se manifiesta en algo de índole más problemática en tanto que tal entrega es de matiz dogmático. En otras palabras, las personas que se consagran al suicidio filosófico, son aquellas que consideran necesario el pronunciamiento de un sentido de la vida o misión dictado bajo el predicamento de algo o alguien más, incluso de un supuesto entendimiento de lo humano, lo que conlleva al abandono del cuestionamiento (de ahí que sea suicidio filosófico), abandono a la libertad (deslindarse del peso de la propia existencia) y aceptación en muchas ocasiones de la tiranía, entre otras cosas. Este abandono a la razón se da bajo la premisa del vacío existencial que exige la necesidad de ser llenado, una vez más la negación de la vida y la aceptación de una auto-condena, que no es nada más que el ser humano frente al sinsentido de la vida y la necesidad de deshacerse de lo irracional tratando de dar forzosamente un razonamiento, una unidad ilusoria.

«Pero para el cristiano, la muerte no es en modo alguno el final de todo e implica infinitamente más esperanza que la que entraña la vida, inclusive la desbordante de salud y fuerza.» La reconciliación a través del escándalo es también reconciliación. Permite quizás, como se ve, extraer la esperanza de su contrario, que es la muerte. Mas, aunque la simpatía nos haga inclinarnos hacia esa actitud, hay que decir empero que la desmesura no significa nada. Sobrepasa, se dice, la medida humana, y es preciso pues que eso sea sobrehumano. Pero ese «pues» está demás. No hay en esto certidumbre lógica. Tampoco hay probabilidad experimental. Todo cuanto puedo decir es que, en efecto, sobrepasa mi medida (Camus, “*El mito de Sísifo*” 49).

En *El mito de Sísifo* para Camus al igual que para Nietzsche el problema no será propiamente Dios, sino la actitud lógica que conlleva. Camus retoma a Nietzsche justamente desde la muerte de Dios en tanto que esta muerte se refiere al deshacerse del Dios ontológico, metafísico y cristiano; no se refiere a la muerte literal, aunque para Nietzsche (quien sí cree en dioses) estos son mortales, finitos; tienen épocas de apogeo,

decadencia y muerte. Sino que se termina el prestigio y la creencia de que existe ese fundamento a todas las cosas, en otras palabras, es la falta de fundamento en sentido ontológico, epistemológico y ético. Aunque para Camus la muerte de Dios tendrá otras consecuencias.

¡Dios ha muerto! ¡Dios permanece muerto! ¡Y nosotros le dimos muerte! ¿Cómo consolarnos, nosotros asesinos entre asesinos? Lo más sagrado, lo más poderoso que había hasta ahora en el mundo ha teñido con su sangre nuestro cuchillo. ¿Quién borrará esa mancha de sangre? ¿Qué agua servirá para purificarnos? ¿Qué expiaciones, qué ceremonias sagradas tendremos que inventar? (Nietzsche 440 ).

La muerte de Dios se refiere a la falta de fundamento, a un “estar en deriva” en tanto que se anuncia la muerte del dios de la filosofía, del dios del cristianismo. Tanto para Nietzsche como para Camus significa deshacernos de él porque este dios significa el fundamento necesario de las cosas y que, por tanto, hay un orden establecido fijo e inmutable, este dios es la fundamentación de aquello que es por sí mismo, como el bien por sí mismo o el mal por sí mismo, y todas las demás consecuencias que se siguen. Esto es, que hay valores establecidos y predeterminados que trascienden todo, que son válidos en todas las culturas, todas las épocas y para todos los hombres. Nietzsche busca establecer que los valores como los hombres son creaciones en las cuales se refleja a sí mismo cómo se entiende la humanidad, por ello es preciso dejar atrás la tradición para dar paso a una identidad ética propia. De ahí que Nietzsche hable sobre la muerte de los dioses y sobre la creación de nuevos dioses; si la divinidad es mortal se refiere más bien a aquella donde uno alaba su propia existencia y crea sus propios valores; esta nueva identidad ética es la idea del nihilismo positivo: el Superhombre (Camus no está de acuerdo con ningún tipo de nihilismo, se verá más adelante, por ahora es suficiente explicar esto).

Los Dioses están muertos; pero muertos de risa al oír decir a un Dios que él era el único. «¿No es precisamente esto la divinidad, que haya dioses, que no haya un único Dios?» Y la muerte de aquel Dios, que decía ser el único, es en sí misma, plural: la muerte de Dios es un acontecimiento de sentido múltiple. Por eso Nietzsche no cree en los «grandes acontecimientos» ruidosos, sino en la pluralidad silenciosa de los sentidos de cada acontecimiento. No hay ningún acontecimiento,

ningún fenómeno, palabra ni pensamiento cuyo sentido no sea múltiple. Algo es a veces esto, a veces aquello, a veces algo más complicado, de acuerdo con las fuerzas (dioses), que se ponderan de ello (Deleuze 11).

No hay un criterio universalmente válido para todas las épocas que nos explique y nos justifique todas las cosas. No hay un destino ni un orden establecido. Vivir esa falta de fundamento para Camus tiene justamente este sentido absurdo, pero no bajo el mismo razonamiento nietzscheano. Para Camus la falta de fundamento remite a la aceptación de la condición humana y su incapacidad por aprehenderlo todo, esto es, vivir conforme a lo que podemos. En este sentido el oriundo de Argelia negará la necesidad de una deificación por medio del nihilismo.

En resumen, el absurdo no avala ni el suicidio ni el suicidio filosófico, así, la última propuesta que Camus busca estudiar es la aceptación del absurdo, no desde la disyunción entre vivir el absurdo o morir por el absurdo, sino confrontar, rebelarse al absurdo. “Quiero saber si puedo vivir con lo que sé y con eso solamente” (Camus, *“El mito de Sísifo”* 58). El filósofo existencialista busca poder vivir con este carácter de irrazonabilidad, partiendo de una teoría de la no-significación del mundo para hallar un sentido desde lo meramente humano.

### **3.2.3 Fenomenología y absurdo**

Ahora si bien la teoría de la no-significación pareciera tener una relación con la fenomenología es Camus quien la niega, pero vale la pena prestarle más atención, en este sentido su relación empieza desde la similitud entre lo absurdo y la intención fenomenológica en cuanto al revalorar y reaprender a dirigir nuestro “mirar”, habiendo una relación de semejanza en el interés por las vivencias y la manera en que las percibimos.<sup>7</sup>

Desde el viento de la tarde hasta esta mano que se apoya en mi hombro, cada cosa tiene su verdad. Es la conciencia la que la aclara con la atención que le presta. La conciencia no forma el objeto de su conocimiento; no hace sino fijar, es el acto de atención (Camus, *“El mito de Sísifo”* 62).

---

<sup>7</sup> Segundo capítulo, apartado 2.3

En cierta medida hallamos una semejanza, tal como se ha mencionado previamente, en cambio, para nuestro autor no es posible emparentar la filosofía del absurdo con la fenomenología husserliana en cuanto a la propuesta husserliana de la búsqueda por las estructuras esenciales del aparecer de las cosas, esto es, responder al qué, llevando a la fenomenología a establecer ideas abstractas y extratemporales que explican lo que son estas esencias acudiendo a la búsqueda de la fundamentación abstracta de lo irrazonable e inaprehensible. Camus considera esto, de igual modo, suicidio filosófico por las implicaciones que tiene en la lógica de la existencia.

Camus halla dos posturas, la postura racional de Husserl y la postura irracional de Kierkegaard, la aceptación absurda no tiene que ver justamente con o admitir lo racional o admitir lo irracional, sino lo irrazonable. Los límites a los que nos arroja nuestra condición, si pensamos como Husserl o como Kierkegaard, es que no tenemos sino una suerte de rehuir al absurdo cuyo centro es el mismo, esto es: la desesperación de la incompreensión. No hay una lógica que siga la vida, por ello, debe de haber un ser humano absurdo, que acepte sus verdades condicionadas, dada la redundancia, por la condición humana. No se trata de buscar, a modo de los existencialistas, partir de lo irrazonable y fundar razones a la existencia, lo irrazonable es el límite y conocerlo es conocer nuestros límites siempre y cuando pretendamos seguir la actitud absurda. Buscar fundar familiaridad de algún tipo de orden trascendente a la existencia en su concreción es volver el conocimiento absurdo inútil.

Es ese divorcio entre el espíritu que desea y el mundo que decepciona, mi nostalgia de unidad, el universo disperso y la contradicción que los encadena. Kierkegaard suprime mi nostalgia y Husserl reúne este universo. (...) Se trataba de vivir y de pensar con esos desgarramientos, de saber si había que aceptar o rechazar. No puede tratarse de disfrazar la evidencia, de suprimir lo absurdo negando uno de los términos de su ecuación (Camus, *“El mito de Sísifo”* 69).

Cuando Kierkegaard y Husserl tratan de rehuir a esto innegable del absurdo al mismo tiempo niegan la condición humana a la que estamos sujetos: conocemos lo humano sólo desde lo humano, en términos de lo humano. La actitud absurda que propone seguir Camus consiste en no rehuir en ningún sentido al absurdo, se trata de la obstinación que es

el sobreponerse a aquello que no le es evidente, y, si nada lo es, entonces al menos eso sería una certeza paradójica.

### **3.2.4 Absurdo y rebeldía: la actitud absurda**

Para Camus ser obstinado es ser rebelde, somos rebeldes metafísicos cuando negamos la certeza abstracta que nos ofrece el suicidio filosófico por la conciencia del irremediable destino que comparte el hombre rebelde pero que lucha contra la realidad que le supera, rebeldía y lucidez es lo que hay detrás del tener el peso propio de la vida. Vivir consiste en un desafío y una confrontación perpetua contra lo absurdo que es el carácter irrazonable. La actitud absurda nos dice que mientras la vida no tenga sentido mejor, si se comete suicidio, el ser humano acepta lo absurdo, pero al mismo tiempo se deja desbordar ante él y se precipita a su único destino seguro, esto no es sino resignarse ante lo absurdo, la actitud absurda no lo admite. Si la actitud absurda consiste en rebelarse no lo es sino por restituir un valor a la vida solo frente a lo irrazonable, este valor es la propia vida humana.

Para un hombre sin anteojeras no hay espectáculo más bello que el de la inteligencia en lucha con una realidad que la supera. El espectáculo del orgullo humano es inigualable. Las depreciaciones no servirán de nada. Esta disciplina que el espíritu se dicta a sí mismo, esta voluntad bien armada, este frente a frente tienen algo de poderoso y de singular (Camus, “*El mito de Sísifo*” 75-76).

Si despreciamos la vida entonces asumimos que no se puede hacer nada con la vida más allá de negarla, y rehuimos de su posible belleza. La actitud absurda nos dice: No, hay algo en la vida humana que vale la pena reconocer, negar la vida es admitir que la vida debería de valorarse no dentro de sus límites, sino dentro de algo más, un algo más que nos destituye de lo que sabemos. Nos quita la poca certeza que tengamos y la grandeza de lo humano. “Vivir una experiencia, un destino, es aceptarlo plenamente” (Camus, “*El mito de Sísifo*” 74). El reconocimiento de lo absurdo exige en sus entrañas una relación tensa entre el silencio del mundo y el ser humano, y nos pide ser fiel a esta postura concreta para poder sacar de la actitud absurda todas aquellas posibles consecuencias. El término que usa Camus ante este sobreponerse al absurdo lo denomina actitud absurda y en ella se halla la libertad absurda, siendo mencionada y explicada en *El mito de Sísifo* y personificada en su obra *La Caída*. En esta obra Camus busca justamente tratar el tema de la libertad y el

absurdo, si el primer paso para el franco-argelino es personificar a Mersault como la expresión absurda andante, Jean Baptiste Clamance es el siguiente paso tras el reconocimiento de una vida absurda: la libertad. En aceptar el destino de una vida en confrontación con el absurdo hay cierta libertad, y sin embargo, no es la misma libertad de la que habla Sartre, no es que la humanidad esté condenada a ser libre por la falta de fundamento: si no tiene determinación, esencia o naturaleza, ergo, es libre y es responsable de su uso.

Para Camus, por otro lado, el problema de la libertad no tiene sentido sino en tanto que el ser humano, de facto, experimenta la libertad, más no hay nada que alcanzar sino que hallar a nuestro alrededor. Es nuevamente en términos de lo que sabemos y podemos conocer de lo que se habla. La libertad a la que se tiene acceso es a la de la acción, no hablamos de libertad en ningún sentido abstracto o unida a alguna regla general. Si nos sometemos a una libertad que esté ligada al en sí, entonces nos sometemos a la idea de que estamos supeditados a una fuerza mayor no solo de orden religioso sino dogmático que nos la deba dar. Cuando se somete este tipo de libertad a lo absurdo, entonces pierde su valor, no había realmente libertad. La libertad absurda se obtiene o se gana cuando se acepta la confrontación de lo absurdo, mas la libertad no consiste en sentirnos liberados, sino en ser dueños de nosotros mismos en términos humanos. El ser humano absurdo que recorre con la actitud absurda no da por sentada ninguna familiaridad, solamente tiene su extrañeza que es la tensión absurda y que es el principio de su libertad. Su libertad es la voluntad de confrontar, de ser consciente, y tiene sentido por la muerte. Si sometemos nuestra libertad a un orden superior místico o dogmático entonces lo que hacemos a su vez es librarnos del peso de nuestra existencia y de nuestras decisiones, es la idea de que alguien más lleva ese peso y lo carga por nosotros, somos libres de nosotros mismos pero no estamos liberados, sino regidos por un orden del en sí que dicta el qué hacer. La libertad absurda exige por el contrario asumir el peso de la existencia, pero al mismo tiempo disfrutar de una libertad que se distancia de las normas comúnmente impuestas, nos quita la culpa kierkegaardiana.

No sabía que la libertad no es una recompensa, ni una condecoración que se festeja con champán. Ni tampoco un regalo, una caja de bomboncitos para mayor deleite del paladar. !Oh, no; Al contrario, es una dura labor, una carrera de fondo, solitaria

y sumamente extenuante. Ni champán ni amigos que levantan la copa y os miran con ternura. Solo en una sala melancólica, solo en el banquillo, delante de los jueces, y solo para decidir ante uno mismo y ante el juicio de los demás. Al final de cualquier libertad hay una sentencia; por eso es tan pesado acarrear con la libertad, sobre todo cuando se padece de fiebre, o de pesares, y cuando uno no ama a nadie (Camus, “*La caída*” 111).

Cuando evadimos lo que nos es cotidiano encontramos la vida sin consuelo, y no podemos sino pensar en el sinsentido. ¿Cómo es que la actitud absurda en su centro es una solución al absurdo? ¿Qué utilidad tiene una libertad liberadora y no una supeditada al en sí? ¿Qué lugar tiene la vida cuando se vive con lo que hay? ¿Cómo se debe vivir? Si la vida es irrazonable, entonces no puedo buscar lo mejor que me exceda, eso sería creer en el en sí, que hay algo que es el bien supremo o lo bueno por sí mismo que puede decirme cómo es vivir bien o a lo que se debe tender. Y sin embargo, el no poder razonar mi vida del todo me hace ser obstinado frente a esta contradicción que es mi existencia y la libertad en acto dentro de mis límites que puedo experimentar en ella. Lo que busco ahora no es el mejor modo de vida, sino la mayor cantidad de experiencias que pueda tener en tanto que la existencia humana se encuentra temporalmente limitada, necesariamente debo de experimentar todo tanto como pueda, de ahí que deba agotarse la vida, pues es lo único que me queda y que me voy a llevar al día de mi muerte. Si he de irme irreconciliado con mi vida, debo tomar todo cuanto pueda de ella. Para Camus, sin embargo, decir que hay algo irrazonable y sin sentido no es una especie de permiso o de excusa por la cual deba de hacerse cualquier cosa, no se habla de un nihilismo, empezando por que el primer valor hallado en la filosofía del absurdo es la vida como el valor más alto. Para Camus las consecuencias se reúnen en tres: “mi rebelión, mi libertad, y rechazo al suicidio” (Camus, “*El mito de Sísifo*” 86).

De ahí que exista un héroe de lo absurdo que lo encarna perfectamente: Sísifo, personaje que nombra al mismo mito en el que es condenado por los dioses a repetir el acto de empujar una piedra gigante a través de las montañas, una y otra vez por la eternidad. Se trata pues, de vivir bajo la conciencia de lo que acarrea la vida.

Lo es tanto por sus pasiones como por su tormento. Su desprecio de los dioses, su odio a la muerte y su apasionamiento por la vida le valieron ese suplicio indecible en el que todo el ser se dedica a no acabar en nada (Camus, *“El mito de Sísifo”* 158).

Representa lo absurdo en tanto que la vida consiste en este repetirse, en hacer lo mismo una y otra vez, lo que no tiene sentido por su falta de trascendencia. Y al mismo tiempo, en este encarnar el sinsentido, se opone a él porque, contrario a su sentencia, Sísifo no siempre es el dolor de vivirla, sino que también logra estar feliz. Se reconoce en sus emociones lo fútil de la vida, que al mismo tiempo, es esta felicidad la fecundidad del destino absurdo, es cargar todos los días y, tras llegar a la cima, mirar el paisaje por un momento y seguir, una y otra vez.

### **3.3 Vivir la libertad absurda**

Ante el vivir absurdo Camus propone, de sus consideraciones, ejemplificaciones absurdas de aquellos quienes buscan agotarse dentro de la lucidez absurda en confrontación con la muerte, a saber: el donjuanismo, la comedia y la conquista. Cuando el filósofo franco-argelino describe estas actitudes absurdas de entre las muchas que hay, lo hace justamente desde la sentencia previa de agotar la existencia viviendo tanto como se pueda. Estas actitudes en su multiplicidad no sólo requieren de la voluntad de vivir lo absurdo según sus reglas, sino más bien de una disciplina. Estas actitudes propuestas bien ejecutadas son muestra de esta disciplina conforme al absurdo.

#### **3.3.1 El donjuanismo**

En el donjuanismo vemos esta actitud absurda en el amor a la vida y la pasión por agotar lo “dionisiaco” de esta. Don Juan no está inconforme con su vida, él sabe lo absurda de esta y cuanto más conoce, cuanto más ama, más agota su vida. Hay que amar tanto como se pueda a la vida, sólo así es que se obtienen los bienes de este mundo: no esperando que lleguen, sino experimentándolos. Don Juan es el reflejo de la persona que se tiene a sí misma y a su presente, esto es, que conoce sus límites. El personaje no tiene una vida a medias, sino que

goza de vivir así. Para Camus es importante saber agotarse también en nuestra experiencia con los otros, a su modo, es la representación de la lucidez absurda que nos habla sobre aquella insatisfacción de la existencia. “ Lo que viene después de la muerte es fútil, ¡y qué larga serie de días para quien sabe estar vivo! (...) Don Juan busca la saciedad (...) Esta vida le colma y nada es peor que perderla” (Camus, “*El mito de Sísifo*” 96-97). No hay que ver a Don Juan desde el lado que lo vulgariza, sino desde el hombre absurdo que hace el tiempo suyo con la ética de la cantidad y no de la calidad. A este curioso caso absurdo sobre el amor, justamente el personaje no se deja olvidar por encima de cualquier amor en el que se prometa eternidad. No es importante prometer amor eterno y apartarse del mundo. El amor que sigue Don Juan es uno que es liberador porque ama en términos humanos. “Pero yo no conozco del amor sino esa mezcla de deseo, ternura e inteligencia que me une a tal ser” (Camus, “*El mito de Sísifo*” 99). Para Camus, Don Juan lleva la ligereza de sus relaciones con los otros en este sentido absurdo, toda experiencia con los otros es importante, pero no trata de ser un peso ni para los otros ni viceversa.

### **3.3.2 El actor**

La siguiente propuesta que lo ejemplifica versa sobre el actor, una cosa es que el ser humano común o cotidiano gusta del teatro en tanto que solo ahí se puede ver reflejado en el ámbito de aquello que podría ser, “le proponen tantos destinos cuya poesía recibe sin sufrir su amargura” (Camus, “*El mito de Sísifo*” 101), no hay nada en pretender por un momento que se puede, de hecho ser esto o aquello más que yo mismo sin esperar sentir el desgarramiento de una vida. En este sentido, el actor, la persona absurda interviene directamente en entender el desgarramiento de esas otras vidas que representa. “Penetrar en todas esas vivencias, experimentarlas en su diversidad es propiamente representarlas” (Camus, “*El mito de Sísifo*” 101). Aun cuando no todos los actores son *per se* actores que experimentan lo absurdo, lo cierto es que se mueven en éste. La comedia o el actor, resulta así para Camus más prolifera que la actitud donjuanesca, ello debido a que la actitud absurda que conlleva la vida actoral se caracteriza por enfocarse en lo inmediato, en lo múltiple y en lo absoluto. Es la experiencia prolifera de lo perecedero, pues la vida actoral es vivir muchas vidas, su vida está dedicada a experimentar el desgarramiento. El actor absurdo

está intrincado con aquel personaje que representa, a la vez que después de interpretarlo muere el personaje, el actor se lleva algo de este. Al mismo tiempo que se agota el actor en cada uno de sus papeles, tanto más representa una búsqueda de unidad de entre todos los papeles que asume, pues quiere representarlo todo, tanto como se pueda. El actor nos ayuda a entender lo absurdo desde el punto de vista en el que se exaltan las múltiples vivencias de diversos papeles y esto es lo que recoge el actor. “En eso es en lo que el actor se contradice: es él mismo y, no obstante, tan diverso, tantas almas resumidas por un solo cuerpo” (Camus, “*El mito de Sísifo*” 109 ). Lo absurdo en el actor consiste justamente en esto, preferir conocer la unidad de las vidas que se representan obteniendo esta multiplicidad de experiencias sin necesidad de ser él mismo todo el tiempo, de ahí que busque representarlas tan profundamente.

### **3.3.3 La conquista**

Para hablar de la conquista Camus hace referencia sobre la conquista de la lucidez, hablamos sobre aquello que nos es claro y certero, esa es la conquista. Una cosa, a lo largo de la historia de la humanidad han sido los juicios con los que la inteligencia considera comprobar algo *per se* dentro de su razonamiento “lógico”, aún sin tener la experiencia necesaria, sin embargo, históricamente las consecuencias han llegado a su debido tiempo y han colmado todo de la evidencia que derrumba. En su momento, era posible de algún modo desafianarse de los hechos actuales que ocupaban nuestra realidad y momento histórico, pero la evidencia nos demuestra que no podemos separarnos de nuestra época, lo que hemos de hacer es ser conscientes de que formamos parte de ella y formar parte de ella. Se trata de tener la certidumbre histórica y ponernos en acción fuera de las medias tintas.

Esos desgarramientos son espantosos, pero para un corazón orgulloso no puede haber término medio. Existe Dios o el tiempo, esta cruz o esta espada. Este mundo tiene un sentido más alto que supera sus agitaciones o nada es cierto sino esas agitaciones (Camus, “*El mito de Sísifo*” 115).

Se trata de tener lucidez absurda, de ser dueños de nuestra propia existencia con lo que sabemos y podemos, pero a ello le debe devenir la conciencia histórica. La libertad reside en estos saberes. Para Camus, por tanto, no hay victoria entre civilizaciones o

pueblos en la historia, sino la posibilidad de la angustiosa solidaridad por saber el destino del mundo. Si la actitud absurda consiste en obstinación y rebeldía, la historia se vuelve su aliada porque en ella se sabe el campo de acción, hay que aliarse con el tiempo fuera de lo eterno. En este sentido, para Camus es preciso el reconocimiento de que a su vez que absurda, y por ende inútil, la acción es necesaria para que el ser humano prospere en aquello que es. Si el ser humano no puede rehacerse, ergo, no puede ignorar su historia ni su época.

Aunque humillada, la carne es mi única certidumbre. Sólo puedo vivir de ella. La criatura es mi patria. Por eso he elegido este esfuerzo absurdo y sin alcance. Por eso estoy del lado de la lucha. La época se presta para ello, como he dicho (Camus, *“El mito de Sísifo”* 116).

Para reivindicar al ser humano desde la lucidez absurda es preciso hacerlo desde su momento histórico. El ser humano debe ser su propio y único fin, por ello, a la vez que está aquello que lo aplasta, también está aquello que lo exalta. Ser conquistador consiste en admitir la grandeza del espíritu humano, creer en lo humano y amar al mismo. Ahí hay algo mutilado, pero también hay grandeza y valor que solo en nuestras relaciones con nuestros semejantes podemos dar cuenta, ahí yace también su miseria y su riqueza. El valor de lo humano se halla en lo precedero, puesto que solo ahí encuentra sus verdaderas riquezas y sus límites. Esta prioridad a lo humano consiste en que los fines sean la felicidad, el valor y la justicia. Es por medio de la existencia de las doctrinas políticas o religiosas de lo eterno que no podemos dar estas prioridades humanas, al conquistador le es claro aquello que ha rechazado y por qué lo ha hecho.

### **3.3.4 La creación**

Otra de las ejemplificaciones que se nos ofrecen sobre la simbolización de la vida que encarna lo absurdo y se agota (a razón de Camus la más absurda) es la creación. El argelino nos dice que las ejemplificaciones de la vida absurda no consisten sino en ser fiel a las reglas de la obstinación, ya hemos visto que aceptar el absurdo no es dejarse rendir por éste, sino hallar entre su carne un goce, por ejemplo, el de la creación. A lo absurdo es importante justamente un agotarse, y si bien uno se agota en las múltiples experiencias, lo

cierto es que no nos agotamos más, sino cuando creamos. “En este universo es la obra la única probabilidad de mantener la propia conciencia y de fijar en ella las aventuras. Crear es vivir dos veces” (Camus, “*El mito de Sísifo*” 126). La obra tiene un lugar importante porque nos abre mundo, con esto se refiere a que lo que hacemos es imitar y recrear nuestra propia realidad a su singular modo, puesto que sentimos y describimos, por ello recreamos e imitamos lo absurdo en su diversidad. La creación es para Camus un tributo a la dignidad humana en tanto la forma en la que damos cuenta de la realidad humana, es por medio de la creación que podemos expresar en su diversidad a la existencia absurda, puesto que describimos la experiencia de otro modo. Pero no es *per se* una solución al absurdo, sino que es una más de sus manifestaciones pues en la obra se hayan las contradicciones del pensamiento de lo absurdo. La creación es absurda en tanto que se plasma lo cotidiano, lo incomprensible, lo angustioso, lo que nos desborda, lo que nos maravilla. No se muestra sino la perspectiva humana. La obra absurda en términos humanos no aspira sino a lo humano. No puede aspirar a lo eterno. La creación es otro de los modos en que se manifiesta el absurdo porque trata de aquello que se halla dentro de sus límites absurdos, aquello que nos es concreto. Es otro de los modos en los que lo absurdo se describe, se vive y se manifiesta. Por ello, el creador se hace en su obra, se consolida en ella mientras la crea. “Estos hombres saben ante todo, y luego todo su esfuerzo consiste en recorrer, agrandar y enriquecer la isla del porvenir a la que acaban de llegar” (Camus, “*El mito de Sísifo*” 126-127).

Sin embargo, para Camus la obra de arte no puede fungir como la justificación de una vida, pues el creador absurdo no debe de atenerse a ésta, debe serle indiferente si crea o no, incluso puede renunciar total o parcialmente a ella; ya que debe tener presente que es una manifestación de la vida absurda en su diversidad. Por tanto debe tener claros los límites en que crea y el por qué lo hace, sólo así la obra será buena porque estará tallada dentro del límite de la experiencia, de la vida bajo el entendimiento de que vivir es tanto sentir como reflexionar como describir. A este respecto Camus no hace una referencia específica en la forma y color que deba de tener el arte, sino que el intelecto es el que debe hacer funcionar las apariencias en la obra, pues hay una necesidad en el humano absurdo de describir. “Es como una repetición monótona y apasionada de los temas ya orquestados por el mundo: el cuerpo, inagotable imagen en el fotón de los templos; las formas o los colores,

el número y la angustia” (Camus, “*El mito de Sísifo*” 128). El creador absurdo muestra el mundo al que tiene acceso, y en ello, renuncia al pensamiento en tanto que tiene su economía descriptiva de este mundo y de su vida en las imágenes. “Si el mundo fuese claro no existiría el arte” (Camus, “*El mito de Sísifo*” 128). Empero, hay que dar por sentado que la actitud creadora no se reduce al arte en su manifestación en la pintura o en la música, sino que se mantiene en las manifestaciones en tanto que se adhieren a este describir, quien se reconoce bajo la estela de lo absurdo hace suyas por las razones anteriores las creaciones en tanto que son descripciones que se atienen a lo que está en términos humanos. Camus se pregunta entonces si es posible que se mantenga la actitud creadora absurda en la novela, ya que en ésta hay que crear un mundo, no sólo describir en el que se yace, aunque parte de éste. Al igual que otras manifestaciones de la actitud creadora absurda lo que tiene es justamente los límites de lo absurdo, sin embargo, si lo absurdo es justamente el reconocimiento de que no hay sentido en la vida, lo interesante viene a continuación; la diversidad de las manifestaciones de lo absurdo requieren obstinarse, y todas a su modo lo hacen, se rebelan. Pero la actitud creadora es más obstinada en tanto que no hay un sentido ni un significado mayor, y sin embargo, se encuentra esta capacidad de crear algo, y esto algo va en contra del absurdo; se rebela frente al sinsentido en tanto que busca un tipo de unidad. Sin embargo, cuando se usa esa actitud creadora no sólo para el arte sino para la escritura y específicamente para la novela, se debe de tomar en cuenta que esa estructura en la que se compone la novela para entender qué tan clara es. “La novela tiene su lógica, sus razonamientos, su intuición y sus postulados” (Camus, “*El mito de Sísifo*” 133). La dificultad y a la vez la grandeza de la novela se refleja en la capacidad de plasmar lo abstracto. Hay buenas y malas novelas, pero para Camus son los novelistas filósofos quienes hacen mejores novelas. Pese a ello, se trata de saber si también al crear, al escribir, se puede escribir sin apelaciones, tal como el vivir. Bajo este espectro es que se puede discernir entre un escritor absurdo así como una novela absurda. La novela absurda, por tanto, debe de contener aquello de lo que puede hablar, aquello que representa el absurdo. No se debe de esperar con la escritura a un sentido mayor o a algún tipo de resolución al sentido de la vida, sin proporcionar ningún tipo de respuesta, por el contrario debe mantenerse “cruda” y fiel. “En la creación la tentación de explicar es más fuerte, ¿se puede superar esta tentación?” (Camus, “*El mito de Sísifo*” 135). La escritura absurda debe de

partir desde la idea de la inutilidad de la vida, así también como del desapego y desde la pasión. Si no se cumple con ello, se cae nuevamente en el suicidio filosófico, en la ilusión.

Para que una novela sea considerada absurda no solamente debe acotarse en su contenido, sino también en su autor y su ética. La actitud creadora no se resuelve en separar la obra de su autor, si se es absurdo se debe ser fiel a la obstinación y las reglas en las que el “juego” se sigue. Si bien las manifestaciones previas de lo absurdo demuestran disciplina conforme a éste, la actitud creadora literaria es aquella que procura con mayor prioridad que las demás la lucidez en su manifestación, esto en tanto que toda obra escrita se halla un hilo conductor que nos describe y nos explica algo, busca transmitir algo. Para el presente caso, esto es lo que sucede con Camus, quien mayormente trata de representar sus explicaciones en sus novelas, de ahí la defensa de la actitud creadora. Tómese en cuenta que la actitud absurda busca el agotamiento de la vida, la actitud creadora se agota siempre en ella misma en cada creación. La única forma de hablar de una obra terminada no es sino cuando el creador muere, entonces es cuando mejor se pueden hilar las imágenes y explicaciones que un autor quiere reflejar. Se puede, en la medida de lo posible, hacer una reconstrucción de su pensamiento, tal como se trata con el mismo Camus. Pese a que el autor escribe algunos ensayos y otras tantas notas y cartas, el autor acudía siempre a los recursos literarios de los que se conforma su obra, justamente ante la idea de que es imposible agotar los pensamientos en un solo escrito. La actitud creadora es la que permea ante todo esta posibilidad y esta diversidad, debe exigírsele por tanto lo mismo que al pensamiento. La actitud creadora es al mismo tiempo elegir el destino propio, conquistarse y representarse y representar tanto a la humanidad como a lo absurdo través de sus personajes.

### **3.4 Conclusión tercer capítulo**

En este tercer capítulo se aprecia la postura existencial de Camus titulada absurdismo u absurdo. Esta postura consiste en que por medio del reconocimiento de lo absurdo en la existencia concreta del individuo partimos del suicidio para preguntarnos por el sentido de la vida, haciendo un esfuerzo por entender el papel de lo absurdo de la vida en la que gira la existencia humana para luego asumir ese absurdo. Toda existencia busca un sentido, esto

es, un deseo de unidad por el cual vivir. Camus se concentrará en explicar que la búsqueda por unidad corresponde a un deseo de algo imposible, esta imposibilidad se debe a las limitaciones que tenemos determinadas por nuestra condición humana, esto es, la incapacidad de poder aprehenderlo todo. De este deseo y de esta incapacidad viene una frustración que nos lleva a la conciencia del absurdo. Por tanto, el absurdo corresponde a un sentimiento existente solamente en la vida humana y se halla solamente en su relación con el mundo, de acuerdo con su reconocimiento como un ente diferente de los demás entes en el mundo y su desorientación sobre su propósito en la vida. Este absurdo es universal en tanto que todas las personas tienen la posibilidad de su conciencia y en la aceptación o evasión de tal, es donde se hallan las posibilidades de una existencia auténtica con lo humano y libre, o una existencia a medias o que cae en la ilusión. Será a medias en tanto que el individuo no asuma su capacidad de vivir según el absurdo, esto es, no corresponderá a la exigencia de vivir según sus capacidades y condición humana. Solo cuando asuma esta exigencia podrá vivir la libertad absurda, esto es, con la conciencia del absurdo y la libertad que este da en tanto que el individuo sea capaz de asentir a su destino último que es la muerte y el entendimiento de la capacidad que tiene el ser humano de afrontar su vida con el control que les propio al ser humano de elegir sobre esta misma. En este sentido, Camus atribuye al ser humano absurdo como un ser de instantes, no de pasado ni de futuro, sino como un ser que debe de buscar en todo momento ir contra la lógica del absurdo viviendo tantas experiencias como le sean posibles.

La intención expresada del autor hasta este momento y según este trabajo no es resolver *per se* el sentido de la vida, sino asumir que no podemos encontrar su sentido propiamente, confrontándose a las ópticas existencialistas precedentes al autor, y sin embargo, en ello, crear el sentido de lo humano como el valor que nos debe de impulsar a seguir viviendo y a vivir con esta carencia sin rehuirla. Solamente en la expresión y la exaltación de lo humano es que podremos confrontar al absurdo. Camus en esta primera parte de su teoría nos expresa que la humanidad es justamente más que sus carencias, y viviendo con ellas es que puede hacer algo en sus posibilidades. No se trata de superar la falta de sentido, sino de asumirla buscando la transformación de nuestros problemas humanos.

## **4 Del concepto del Absurdo al concepto de rebeldía**

### **4.1 Introducción**

La teoría del absurdo que acude al sinsentido de la vida y parte de la falta de fundamento es el concepto mayormente reconocido del autor. Sin embargo, el libro donde trata explícitamente el tema *El mito de Sísifo* y literariamente en *El extranjero*, ambos como epítome del mismo, no son sino la primera parte del análisis existencial. A tal análisis existencial le suele hacer falta el reconocimiento de la segunda parte dentro de la obra camusiana en donde trata el tema formalmente del absurdo, no como una continuación propia del tema, sino una superación del mismo. Esto es, el siguiente paso que Camus considera propio tras el reconocimiento del absurdo. El autor franco-argelino le atribuye a su teoría del absurdo el reconocimiento de la existencia concreta del ser humano y el problema de la existencia proveniente de Kierkegaard, Sartre e indirectamente de Heidegger: yo soy el que vive, el que existe, el que siente, el que piensa, el afectado que le puede dar algún sentido si es que lo hay a su propia vida. No obstante. Camus entendió que era insuficiente en tanto que al reconocimiento de la existencia concreta le debe acontecer algo más, este algo más es la admisión de lo que el autor atribuye al concepto de rebeldía, en el cual el ser humano absurdo distingue la incapacidad de vivir con el mero absurdo advirtiéndole que no está solo y que la desorientación no es lo único con lo que debe ni puede vivir. Este algo más tiene que ver con los demás y por tanto, con sus consecuencias prácticas que todo individuo reconocido como existencia concreta afectada debe de pasar, sino no lo hace, entonces, cae en nihilismo. La rebeldía entonces funge como un agente dador de conciencia, pero de una conciencia más compleja. Existir no es solo pensar en el sentido de la vida, sino entender que hay toda una serie de implicaciones de aquel que reflexiona en su existir, y que debe advertir cómo conducirse, de ahí surge la rebeldía.

### **4.2 Absurdo y nihilismo**

La teoría del absurdo tal como ha sido escrita por nuestro autor puede confundirse en su lógica, puesto que yace una aparente semejanza entre nihilismo y absurdo. Esto es, partir de la falta de fundamento para describir el carente sentido último en la vida humana. No

obstante, la diferencia radical entre uno y otro consiste en que en el absurdo permanece la admisión de un valor, el valor de la vida humana, por tanto, no puede emparentarse con el nihilismo en tanto que este profesa el azar y la indiferencia. El absurdo en tanto que admite un valor, admite no solo el valor de la vida del que es consciente del absurdo, sino también y primeramente el del valor de la vida humana en general, los otros.

En la postura nihilista se asume que no hay un sentido del bien por perseguir ante la idea de la falta de fundamento y, por tanto, del sinsentido por la evidente carencia de una fuerza mayor que nosotros o una perspectiva absoluta de la existencia. El absurdo al admitir el valor de la vida admite la posibilidad, tanto la de ser conscientes del absurdo como la de confrontarlo; el nihilismo por el contrario no niega ni afirma nada porque profesa la indiferencia, y en ese caso no se encuentran posibilidades sino meras incongruencias, el sí y el no con respecto a todo.

Si no se cree en nada, si nada tiene sentido y si no podemos afirmar ningún valor, todo es posible y nada tiene importancia. Sin pros ni contras, el asesino no tiene culpa ni razón. Se pueden atizar los hornos crematorios del mismo modo que cabe dedicarse a cuidar leprosos. Maldad o virtud son azar o capricho (Camus, *“El hombre rebelde”* 16).

¿Qué clase de mundo se inunda entonces solo con el azar? Un mundo basado en la efectividad y en la fuerza, esto es, un mundo de amos y esclavos. El absurdo aquí debe fungir de la siguiente manera; como un callejón sin salida al cual hay que regresar y aceptarlo como un punto de partida del cual surja como resultado necesario y primera evidencia en el camino de la praxis la rebeldía. “La rebeldía nace del espectáculo de la sinrazón, ante una condición injusta e incomprensible. Pero su impulso ciego reivindica el orden en medio del caos y la unidad en el corazón mismo de lo que huye y desaparece” (Camus, *“El hombre rebelde”* 22). El rebelde entonces salta hacia la salida del absurdo reconociendo que de hecho no le es suficiente, pues, en su reconocimiento admite que la vida humana no puede conducirse con la mera conciencia del absurdo.

### 4.3 Rebeldía y absurdo

El siguiente paso que Camus da consiste en la navegación por las consecuencias prácticas y lógicas que conlleva la teoría absurda y su relación en su intrincación inicial: las consecuencias de la negación. No se trata solamente de negar por negar, sino de entender qué es lo que se está negando, qué es aquello que nos estamos negando y, al mismo tiempo, entender que si estamos negando algo es porque también aceptamos algo, ¿qué es lo que aceptamos cuando negamos?

En el mito de Sísifo Camus nos habla del absurdo desde la perspectiva meramente teórica de lo que implica este, de lo que conlleva, del cómo nos relacionamos con éste y cómo surge y en sus consecuencias lógicas se puede seguir aparentemente la línea del nihilismo, he ahí el problema. El absurdo funciona para reconocernos en nuestra existencia concreta como el que vive, al mismo tiempo que se reconoce que no hay una objetividad en la misma, sin embargo, Camus no sigue la línea absurda hasta sus últimas consecuencias ni termina de tematizarla (cosa que le reclamaba a sus coetáneos), en cuanto que se habla de la práctica absurda y su relación con la otredad; para ello, Camus escribe *El hombre rebelde* unos años después, en éste reconoce que si bien el absurdo es necesario no es suficiente para la existencia, y si no se analizan sus últimas consecuencias se corre peligro de dar paso a la incongruencia tratando de llevar la teoría a la praxis. De este modo, la rebeldía consiste en sacar al ser humano de su soledad para reconocerse entre sus semejantes como propiamente inmerso en estos, como colectividad. El absurdo se enfoca en el yo y la rebeldía en el nosotros, es la toma de la conciencia colectiva. Por tanto, hay que hablar del paso crucial entre uno y otro.

Pese a que en la teoría del absurdo se sigue una línea consecuente con el absurdo desde su consciencia hasta su libertad al confrontarlo y vivir, lo cierto es que el absurdo en sus raíces es una contradicción. Si una teoría es contradictoria y busca ser práctica, entonces no podrá tener una buena implementación, aún menos cuando en ella se profesa el reconocimiento de la desorientación existencial. ¿En qué consiste esta contradicción?

El problema es un problema lógico en principio, y se puede resumir de la siguiente manera: el absurdo, al mismo tiempo que admite el valor de la existencia humana, excluye los juicios que buscan mantener la vida, esto es, el sentido de la misma. “ Seguro que es

falso decir que la vida es una perpetua elección. Pero es cierto que no se puede imaginar una vida privada de toda elección” (Camus, *“El hombre rebelde”* 20). Además, el absurdo es en sí mismo una filosofía de la no significación, sin embargo precisa expresarse y significar, esto es, dar una coherencia a lo incoherente. “Lo absurdo perfecto trata de ser mudo” (Camus, *“El hombre rebelde”* 20).

El absurdo, entonces, no puede ayudarnos a saber cómo conducirnos en el mundo en tanto que es inimaginable en acto, en este sentido, el absurdo es más bien una postura provisional; de seguir las contradicciones absurdas se caería en un conformismo de dispersión, esto es, se destruye no para construir, sino que se queda en su mero desgarramiento, el reconocimiento absurdo. De ahí, surge la necesidad de ver al absurdo no como regla de acción, sino como punto de partida. “Los grandes sufrimientos, así como las grandes dichas, pueden hallarse al inicio de un razonamiento. Son intercesores. Pero no cabría encontrarlos y mantenerlos a lo largo de estos razonamientos” (Camus, *“El hombre rebelde”* 21-22). Renunciar al absurdo, rechazarlo, es rechazar al mismo tiempo la dispersión y admitir la necesidad humana de no poder vivir absolutamente desorientado o desgarrado. En este caso, el absurdo es reconocido como una emoción que puede ser una emoción desesperada y debe estribar en superarse. De su propio razonamiento el absurdo debe superarse a sí mismo, ofreciendo en ello una nueva cuestión, una nueva búsqueda. Este es un nuevo desgarramiento que precisa de transformar aquello que no tiene forma, esto es, el paso entre el absurdo y la rebeldía. “La rebeldía nace del espectáculo de la sinrazón, ante una condición injusta e incomprensible” (Camus, *“El hombre rebelde”* 22).

La rebeldía busca la transformación en acto, niega para dar paso a algo más. Niega la injusticia y en esta negación dispone de afirmar, lo que afirma es un valor, el valor de la igualdad entre semejantes que lleva al reconocimiento de la dignidad humana. De tal manera reconocemos que hay un sentido de pertenencia. A esto Camus lo nombra como la rebeldía metafísica. Dispone de buscar implementar un límite que no se puede traspasar entre una frontera y otra, entre una persona y otra. Esta negación supone de la afirmación de un valor que no puede ser violentado, es la oposición al no reconocimiento de eso que vale siempre por sí mismo que se encuentra en todos los seres humanos y que nadie puede sobajar ni ocultar aunque haya un cargo de poder sobre el otro. Ser rebelde es la

intervención de la conciencia de sí mismo y de los demás como entes diferentes a los demás entes vivos y las cosas en el mundo adjudicando la dignidad que solamente los seres humanos somos capaces de tener de forma inherente en tanto que conscientes: el reconocimiento de la igualdad metafísica entre seres humanos.

#### **4.4 Rebeldía metafísica**

La rebeldía metafísica surge tras el reconocimiento de una situación específica en el ser humano, su negación, esto es, la falta de reconocimiento de igualdad entre seres humanos. A esta negación el rebelde le adviene a la misma otra negación, la negación que impulsa toda rebeldía. La rebeldía en este sentido también dice sí a algo, ¿qué es aquello a lo que dice no? ¿qué es aquello a lo que dice sí? Aquel que hace el primer movimiento de la negación lo dice con respecto a un estado en específico: el estado de la sumisión, a la intrusión de aquello que vale por sí mismo diciendo sí al estado de la sublevación y reconociendo en ello un bien común en adelante que se juega entre un todo o nada. Es la noción primera de la rebeldía.

¿Qué es un hombre rebelde? Un hombre que dice no. Pero si niega, no renuncia: es también un hombre que dice sí, desde su primer movimiento. Un esclavo que ha recibido órdenes toda su vida, de pronto juzga inaceptable un nuevo mandato (Camus, *“El hombre rebelde”* 27).

La rebeldía metafísica una vez reconocida no se vale de ser suficiente para ser ya una regla de acción. Esta debe sacar sus propias razones para funcionar en la praxis. La forma en la que la rebeldía saca de sí sus propias reglas de acción es lo que la va a diferenciar del nihilismo.

La dignidad humana surge de la idea de que hay algo en nosotros por preservar, existe una comunidad con la que identificarse naturalmente de la que es parte tanto el esclavo como el amo: uno no existe sin el otro, aunque el amo no lo admita, reconozca o sea consciente de ello. Hay una defensa de aquello que se es que es más que una reivindicación y más que la empatía ante una injusticia, es el respeto de la integridad de la parte del ser del hombre rebelde y de los demás. Si este hallazgo de solidaridad y

comunidad se frustra entonces el movimiento ya no puede llevar el nombre de rebeldía. “Para ser, el hombre debe rebelarse, pero su rebeldía ha de respetar el límite que se describe en sí misma y en que los hombres, al unirse, empiezan a ser” (Camus, “*El hombre rebelde*” 39). El sufrimiento reconocido desde el pensamiento absurdo no es ya un sufrimiento meramente hallado en la soledad, sino algo con lo que nos podemos identificar todos. No se busca defender una idea del ser humano, sino defender lo que es desde el razonamiento meramente humano. Pero, ¿a qué se refiere Camus cuando habla sobre un reconocimiento metafísico? Es más bien reconocido por este como rebeldía metafísica, siendo rebeldía porque niega determinado estado que se le ha conferido al ser humano, al individuo, y es metafísica por la relación que tiene con los fines mismos del ser humano y de la creación, está contra aquello que le han impuesto que es en tanto que ser humano (hombre) un único destino. Tal como se lee en el hombre rebelde Camus propone que hay una naturaleza humana, pero no una determinada proveniente de la divinidad, sino que hay un valor con el que todos nos identificamos, este valor tiene el carácter de un orden, de una unidad a la que paradójicamente aspira el rebelde. Hasta este momento la rebeldía es puramente metafísica al oponerse a aquello que se le ha configurado ser.

Entre tanto, denuncia la contradicción. Protestando la condición, en lo que tiene de incompleto, por la muerte, y de disperso, por el mal, la rebeldía metafísica es la reivindicación motivada de una unidad feliz, contra el sufrimiento de vivir y morir (Camus, “*El hombre rebelde*” 44).

No existe nada superior, solo el ser humano y solo en términos de este se debe dar la rebeldía, y al oponerse a aquello que han hecho del rebelde desde la idea de creación, se rebela ante el primer poder que le ha sido impuesto: la divinidad. Esta idea de una naturaleza proveniente e identificable solamente con respecto a lo que tiene un origen divino, por tanto, mayor a nosotros y comprensor de nosotros y de nuestro propósito como un destino marcado para actuar de tal o cual manera en nombre de.

#### **4.5 Rebeldía y nihilismo**

El nihilismo se relaciona con la rebeldía al igual que con el absurdo por la huida a la idea de una naturaleza proveniente de lo divino. En principio, lo que debemos de entender de

todo nihilismo es que su suelo común es la partida por la falta de fundamento ante el reconocimiento de la injusticia en nuestra condición y nuestra relación con Dios. Todo nihilismo profesará un olvido de aquello que se nos ha sido impuesto, de este modo desvaloriza el sentido de la existencia, y, en sus diversas expresiones a lo largo de la historia acudirá a lo racional o a lo irracional. Buscará rehacer o buscará destruir. Para el filósofo del absurdo y la rebeldía, el nihilismo puede imponerse de dos maneras y en cada caso por la intemperancia de lo absoluto, será entonces regido por el amor o por el odio hacia los seres humanos. Será entonces expresado entre la teoría y la praxis.

La rebeldía metafísica tal como la hemos visto refiere al reconocimiento de igualdad metafísico entre seres humanos, aquello que es inamovible e innegable, su dignidad. Su reconocimiento es preciso en tanto que el ser humano se levanta contra aquella condición que le ha sido impuesta en tanto que ser humano. Se levanta contra la injusticia de su condición, en esa queja y en esa conciencia el ser humano descubre a los otros. Reconocemos a los otros en tanto que somos (hay algo en acto que nos une) y en tanto que ellos también son partícipes de la misma injusticia. La rebeldía en este sentido busca tratar de entender al ser humano, si negamos nuestra igualdad entonces nos somos incomprensibles. El movimiento de rebeldía en este sentido busca reivindicar un orden, resolver la contradicción entre lo que se niega y lo que se afirma.

De tal modo, la rebeldía metafísica puede volverse contraproducente, esto es, si el ser humano no puede por medio de Dios alcanzar la unidad, entonces con la rebeldía como inicio habrá de hacerlo bajo sus propias manos y sus propios términos o, por el contrario, negar cualquier tipo de unidad como fin último del propósito humano o de lo humano en general. Inicia, es importante, con la idea de que el rebelde es necesariamente blasfemo, se alza contra la divinidad en tanto que ya no busca estar supeditado a esta ya que lo que le ha dado al ser humano es insuficiente, busca entonces emancipación y autonomía. Esta es la transformación del contenido de rebeldía en el que se pasa del parecer al hacer. En la paradójica aspiración del rebelde por un orden, el nuevo desgarramiento luego del hombre absurdo que descubre el sinsentido que se encamina hacia el rebelde; su desgarramiento nace en el descubrir que precisa de un saber cómo conducirse en el mundo, algo con lo cual identificarse.

En este proceso de identificación a lo largo de la historia se ha presentado la dinámica amo-esclavo donde uno busca oprimir al otro. Sin embargo, esta igualdad y esta dignidad no se puede doblegar, nunca es así, sobre todo ante el hecho de que la rebeldía al nivel de la existencia comprende estas diferencias como contradictorias. Empero, el hecho es que sucede aún teniendo el inicio rebelde. “El esclavo empieza reclamando justicia y acaba queriendo la realeza. Necesita dominar a su vez” (Camus, *“El hombre rebelde”* 46). Si bien la rebeldía no consiste en esto, pareciera ser un paso predecesor a este juego y deseo de poder que llevan al ser humano de la rebeldía metafísica a la revolución metafísica cuya consecuencia puede ser el nihilismo. Esto se debe a los extremismos en los que navega el estandarte de la libertad y del amor-odio por la humanidad. Tomemos por libertad en ese sentido extremo aquella capacidad del ser humano de actuar conforme a un bien que debe ser común a todos los seres humanos para alcanzar la unidad.

La rebeldía metafísica no se da dentro de la historia propiamente sino hasta fines del siglo XVIII, ello no quiere decir que no existiera rebeldía metafísica antes, sino que su forma se ha dado después. Hablamos propiamente de rebeldía y nihilismo cuando Dostoyevski y Nietzsche se proclaman contra Dios y a su vez, gritan la nada. La desmesura del pensamiento rebelde que comienza pidiéndole cuentas a Dios, un Dios de odio y de amor.

Puesto que Dios reivindica el bien que hay en el hombre, hay que convertir este bien en irrisión y elegir el mal. El odio a la muerte y a la injusticia llevará, pues, si no al ejercicio, cuando menos a la apología del mal y del crimen (Camus, *“El hombre rebelde”* 75).

En este sentido, los seres humanos buscaban el sufrimiento total o la salvación total. Habrá entonces de cometer tantas faltas sean posibles en nombre de un Dios silencioso y aquella manera en la que se le puede ofender más, es arremetiendo en contra de su más grande creación. “La rebeldía no se imagina si no es contra alguien. La noción de dios personal, creador y por tanto responsable de todas las cosas, es la única que da sentido a la protesta humana” (Camus, *“El hombre rebelde”* 50). En el caso de la rebeldía en occidente es imposible separarla del cristianismo en tanto que nuestro desarrollo cultural estuvo

apegado a este. Nuestro fundamento se basaba en su existencia. Descubierta la muerte de Dios, ¿qué nos depara?

En lo tocante al nihilismo, quitar el destino del ser humano es arrojarlo al azar, en ello, el ser humano busca encontrar su lugar en la historia por la razón o por la fuerza. La petición de principio del nihilismo repercute en esta confrontación, si su lugar es ahora en la historia o en lo inmediato, es porque no tiene ya lugar en dónde refugiarse y a lo cual atender su vida. La desmesura vendrá entonces. Supeditados al creador y por tanto suprimidos al orden en el que la divinidad impone, salimos de ella, y entonces hemos de crear nuestras propias reglas e imponerlas como principio de emancipación, de este modo la libertad no será sino el único bien alcanzable, aún si debemos oprimir a los otros para alcanzarla y si las reglas impuestas por la divinidad corresponden a una virtud divina, habrá que alcanzar la virtud humana, correspondiendo a nuestra naturaleza humana y voluntad de poder. El deseo de la libertad ilimitada implica la negación del otro. Habría que preguntarse nuevamente ¿qué es lo que negamos cuando negamos? Cuando la rebeldía se encuentra frente a una lógica rebelde extremista resulta en el olvido de sus orígenes, esto es, la rebeldía metafísica y por el contrario, se impone la voluntad de poder que conlleva al totalitarismo, el crimen y el apocalipsis.

El problema que nos describe el autor repercute en la dinámica de imposición por parte de los grupos que comenzando en rebeldía metafísica conllevan a ser rebeldía revolucionaria que aspiran a la búsqueda de la deificación de la humanidad, esto es, buscan desafanarse de lo construido hasta entonces para buscar reconstruir la humanidad con base en la mera voluntad humana del instante o de la predicción, esto es, por la fuerza o por la razón, la desvirtuación de la rebeldía.

Si la rebeldía pone el acento solamente en el desafío y en el rechazo, entonces toda ella pierde el contenido positivo que estaba cargado en ella. Le adviene entonces la necesidad de la imposición, de la sinrazón, de la búsqueda lógica de las excusas en nombre de la lucha contra aquello que tiene el ser humano de incompleto. Para alcanzar la unidad, hay que hacer apologías en nombre del fin. Derrocar el poder y tomarlo. ¿Cuántos creen que pueden aleccionar a la humanidad y afirmar lo absoluto?

#### 4.5.1 Rebeldía y nihilismo teórico

Si pensamos en este juego entre la rebeldía y el nihilismo tenemos una delgada línea que se traspasa, se puede traspasar con las letras, esto es, describiendo y plasmando el traspaso de estos límites, tal como lo hizo Sade, los románticos, el dandismo y el surrealismo. Lo veíamos anteriormente, olvidar a Dios en su consecuencia lógica más extrema, es olvidar el bien, lo moral y lo racional. En esta idea de escapar a la condición injusta sobresale al mismo tiempo la actitud de que sin fundamento, entonces todos estamos condenados y no hay salvación ni remedio más allá de perpetuar lo que se nos ha dado, la injusticia. Se elige entonces la metafísica de lo peor. Se pretende entonces buscar una unidad por la fuerza del rechazo.

Hasta entonces, la criatura recibía su coherencia del creador. A partir del momento en que consagra su ruptura con él, queda entregada a los instantes, a los días que pasan, a la sensibilidad dispersa. Es preciso pues, que recobre el dominio de la misma (Camus, “*El hombre rebelde*” 81).

Y, sin embargo, la rebeldía que busca el reconocimiento de los demás llevada al extremismo y resultante en un nihilismo sigue buscando el rostro de los otros, en tanto que no puede oponerse sino en el reconocimiento de los demás. Necesita imponer su rechazo frente a los otros, únicos testigos. El nihilista, aun cuando profesa la nada, mantiene el valor de los otros, sin los otros, su grito ante la injusticia y su imposición del mal, no tiene sentido. El amo precisa de los esclavos para ser amo. Se enfrenta entonces a un reconocimiento metafísico degradado y se niegan los valores, con la nostalgia de una moral. Esta primera parte del nihilismo se inmiscuye en el mundo de la apariencia, esto es, de la actitud confrontadora y retadora frente al Dios silencioso, ser tan blasfemos como sea posible con la pretensión de dejar atrás lo que eran, de conquistar a un ser más profundo. Responder el silencio con el silencio, de igual a igual con Dios, pero seguir participando de lo sagrado y no negar su lugar. El deseo de unidad, la confrontación hacia la divinidad por la búsqueda de un reconocimiento perpetuo termina por hacerse y no solo por parecer, esto, aunque necesario es insuficiente. Hace falta entonces de matar a Dios.

#### 4.5.2 Rebeldía y nihilismo práctico

Dios no será ya quien tenga el poder de juzgar, sino que él mismo será juzgado por los seres humanos, y, a placer de la injusticia, el rebelde buscará no blasfemar, sino juzgar en nombre de un principio mayor, la justicia. Olvidando así, el reino de la gracia. La fe por la que se justificaba todo bien y todo mal, será cuestionada por la resignación hacia el sufrimiento que nos pide el cristianismo. El rebelde entonces se olvidará del misterio y del mal. No vale la salvación de unos por el sufrimiento de otros. “La rebeldía lo quiere todo, o no quiere nada” (Camus, “*El hombre rebelde*” 87). En este sentido, la rebeldía profesa la inocencia de todos los seres humanos en tanto que todos estamos supeditados al sufrimiento.

¿Qué le queda si rechaza la inmortalidad? La vida en lo que tiene de elemental. Suprimido el sentido de la vida tiene aún la vida. (...) Pero vivir es también obrar. ¿En nombre de qué? si no hay inmortalidad ni castigo, ni bien ni mal. (...) Pero si no hay virtud, tampoco hay ley. «Todo está permitido» (Camus, “*El hombre rebelde*” 89).

Indignado el rebelde que impone una actitud de insolencia permitiéndose hacer lo prohibido pero reconociendo que no todo lo está, aún hay límites, cuando el rebelde evoca el todo está permitido, se permite hacer entonces de su rebeldía el crimen, si así lo quiere, y lo hace ante una voluntad de hacer el mal por coherencia. La justicia en un inicio buscada ante una condición injusta de la que todos éramos partícipes, de pronto, se vuelve la regla de la conveniencia; la justicia y la rebeldía entonces se degradan. “Todas las reglas para el criminal, ninguna para el ejecutor de la justicia” (Camus, “*El hombre rebelde*” 89). La rebeldía llevada a su extremo exige por parte del rebelde una coherencia, su coherencia es deshacerse de Dios, y arrojarse a la ley del hombre y convertirse en el nuevo Dios, esto es, la revolución metafísica, implica a su vez, ser indiferente y aceptar el sufrimiento, como lo hace Dios, como un mal necesario. Este es el síntoma no de quien busca entender su condición desde su condición, sino desde la idea de lo absoluto que le es, de hecho, incomprensible e inaccesible en tanto que el rebelde convertido ahora en nihilista considera que sin Dios, no hay nada que amar de esta tierra. De ello, se desprende un nuevo movimiento, el de buscar la unificación, de traer el cielo a la tierra, no con la libertad de

elegir, sino con la imposición de lo que unos cuantos consideran que solo por el dominio y la unificación del mundo se puede conseguir: lo bueno, lo justo y la felicidad. “La unidad de la creación se hará, por todos los medios, puesto que todo está permitido” (Camus, “*El hombre rebelde*” 92). Se buscará entonces alcanzar la divinidad del ser humano, prometiendo lo inalcanzable, con la idea de acceder a todos los medios por la esperanza de que algún día tarde o temprano será así, Dios que lo prometió y no lo cumplió hay que buscar hacer este mundo contra él, pero hay que empezar por algo.

#### **4.5.3 Nihilismo nietzscheano**

Empero, con Dios hallado muerto, ¿qué ampara entonces la moral y la justicia? “¿Hay justicia sin la idea de Dios? (Camus, “*El hombre rebelde*” 95). De acuerdo con el autor, Nietzsche es quien nos dice que para rehacer un mundo libre de Dios, es preciso superarlo dejando la moral como la última faz por rehacer. Los rebeldes nihilistas acudirán entonces a él, ebrios de destrucción, buscando una lógica sin misticismos, se harán una lógica en donde todo sea perfectamente coherente.

La defensa nihilista de Nietzsche se toma desde la idea de la responsabilidad: nos deshacemos de Dios para negar su responsabilidad, entonces nos hacemos cargo de nosotros mismos, damos paso a algo más. Para el filósofo alemán ese algo más mantiene un eco profético, se trata de ver un nihilismo consciente y operar en función del futuro, acudir a la idea de una nueva luz intelectual, cultural y espiritual sin Dios. Para ello hay que hacer de la ausencia de fe y la creencia en la nada un método: para ser creador hay que ser también destructor. “Así el supremo mal forma parte del supremo bien, pero el supremo bien es creador” (Camus, “*El hombre rebelde*” 101). El escritor se considera de este modo como el primer nihilista cabal, pues nihilista no será aquel que cree propiamente en la nada. La idea de Dios tanto para Nietzsche como para los demás nihilistas se vuelve inútil en tanto que su figura representa la indiferencia, Dios no quiere nada. “La única excusa de Dios es que no existe” (Camus, “*El hombre rebelde*” 101). La filosofía nietzscheana acepta el peso entero de la rebeldía y del nihilismo, ¿qué es lo que busca Nietzsche construir con eso? ¿qué acepta cuando niega?

El filósofo alemán procura hacer del nihilismo una colonización de la moral tradicional y los valores en tanto que estos han sido fundados como una moral de los débiles, siendo especialmente reprobada tanto la moral cristiana como la socrática, la señal de la decadencia. Nietzsche busca como principal agente de cambio la lucidez, evitando cualquier tipo de evasión. Aunque el nihilista comienza por ser rebelde, lo que hace es fundar una filosofía sobre la rebeldía aludiendo a un espíritu libre que denunciará las ilusiones y buscará transformar el nihilismo pasivo en nihilismo activo, esto es, que hay que cambiar la fe por las obras.

Si el cristianismo ha cometido un error, ha sido el del juicio junto con el sistema de castigos y recompensas del cual nace la idea de la totalidad de la humanidad y el estado de supeditación a los fines morales establecidos en el nuevo testamento, atribuyendo a todos lo bueno o lo malo, acusando históricamente como fuente de pecado a la naturaleza, ergo, todos hemos nacido pecadores. De este modo, el cristianismo resultó nihilista en la medida en que impone a la vida un sentido imaginario e impide descubrir su verdadero sentido, concede a los hombres y mujeres un nivel unidimensional.

Al hallar muerto a Dios y buscar una reconstrucción de la humanidad partiendo de tal hecho es preciso entender que ya no se puede tener un juicio sobre el mundo porque ya no hay valor extrínseco con el que juzgarlo, por el contrario hay que aceptar al mundo tal cual es, con el mal que contiene. El ser humano se vuelve inocente en este sentido, no obstante ello no es sinónimo de libertinaje, sino de adherirse a una necesidad total. Ya no se trata de ser libre porque sí, sino de ser libre para qué. “ (...) la muerte de Dios no acaba nada y no se puede vivir si no es a condición de preparar una resurrección” (Camus, *“El hombre rebelde”* 109). Pese a que para el nihilismo contemporáneo la renuncia al fundamento conllevó a resultados fatales, lo cierto es que Nietzsche no profesaba la falta de fundamento como la llegada de la Libertad, la libertad, por el contrario, llegaría cuando se definiera aquello que es posible así como aquello que no lo es, antes de ello, nada está permitido. El filósofo alemán apostó no por la actitud nihilista que consagraba al ser humano a la destrucción de sí mismo, sino por cortar de tajo lo pasado y empezar a crear lo futuro, los valores creados por el ser humano. En el gesto de la extrema soledad y miseria de espíritu es que el ser humano terminaría por aceptar emerger con semejante esfuerzo, aceptando la

tierra como su única verdad y hallando una ley con la que habitar la misma. Hay que vivir y alcanzar la salvación en la tierra, solo entonces podremos alcanzar la libertad aboliendo los fines. No se trata ya de compensar la fatalidad, sino de aceptarla y divinizarla. “Así de la desesperación absoluta brotará la alegría infinita, de la servidumbre ciega, la libertad sin condición. Ser libre es precisamente abolir los fines. La inocencia del devenir, desde que se asiente a ella, representa el máximo de libertad” (Camus, *“El hombre rebelde”* 109).

Para Camus, sin embargo, esta hipótesis conlleva a la apertura de la aceptación del crimen, del sufrimiento y del mal. Esto es en tanto que la libertad nietzscheana está supeditada a la aceptación del devenir y de la aceptación del mundo tal y como es, con el mal que contiene, además de la ambigüedad del rehacer los valores morales. Hay que adherirnos en su totalidad a lo que es necesario en esta aceptación.

El espíritu libre ama lo que es necesario. (...) Esta aprobación superior, nacida de la abundancia y la plenitud, es la afirmación sin restricciones de la falta misma y del sufrimiento, del mal y del crimen, de cuanto tiene la existencia de problemático y de extraño. Nace de la voluntad decidida de ser lo que se es en un mundo que sea lo que es (Camus, *“El hombre rebelde”* 109).

No se busca redención. En la aceptación del devenir, está la aniquilación. La reivindicación buscada en la rebeldía desaparece en la sumisión al devenir. En su aceptación el ser humano participa de la divinidad del mundo y se hace él mismo divino, se introduce entonces la divinidad del hombre. La rebeldía hallada al inicio es abandonada cuando se asiente a la fatalidad buscando ser un hombre Dios. Se trata de sustituir el valor de juez por el de creador. Aceptarlo todo es reinar sobre todo, aceptar lo que no se puede evitar en tanto que es necesario (el mal) para después superarlo, pero, ¿qué es necesario y qué no? La lógica de la rebeldía nietzscheana no tuvo límites y se prestó para afirmar lo que él quería superar, el nihilismo. Las sentencias nietzscheanas de la aceptación del devenir convienen en su extremo en aceptar también el crimen y la imposición por la fuerza de la búsqueda de una humanidad superior. De ahí que el nihilismo contemporáneo traicionara en sus principios más básicos la filosofía nietzscheana y la usara, por el contrario, en el extremo de legitimar a toda costa el crimen en nombre de la superhumanidad renegando de toda moral, pese a que la intención nietzscheana era instaurar una moral pensada desde

nuestra condición. De este modo, el rebelde que busca crear con sus manos, huye de Dios, mal interpreta a Nietzsche y corre ahora hacia la prisión del individuo rey o de la historia y de la razón consagrando el nihilismo destructor.

#### **4.5.4 Nihilismo irracional**

Bajo el estandarte de la deificación del ser humano y de hallar un nuevo lugar para él, se dispusieron los nihilistas a hallarse en este nihilismo destructor. Se trataba, pues, de destruir cuanto se pudiera sin tener un fin en específico más allá que el de procurar el caos y el desorden para instaurar llegado el momento un orden, una unidad y una moral.

Todos, alzados contra la condición y su creador, han afirmado la soledad de la criatura, la nada de toda moral. Pero todos, al mismo tiempo, han tratado de construir un mundo puramente terrestre donde reinaría la regla de su elección. Rivales del Creador, se han visto lógicamente llevados a rehacer la creación por su cuenta (Camus, *“El hombre rebelde”* 145).

El rechazo de la rebeldía es el síntoma del nihilismo, se deja de lado la tensión que yace entre lo que niega y lo que afirma, niega la injusticia y afirma la justicia; tiene el valor de los otros. Se trata de un grito por la búsqueda de unidad, este rechazo a la muerte no es sino la exigencia de las razones de la vida. “Si nada dura, nada está justificado” (Camus, *“El hombre rebelde”* 146). Si se emprende una lucha contra la muerte lo es en nombre de reivindicar el sentido de la vida. Ningún sufrimiento está justificado, no hay principio de explicación para el dolor, cuestionar estos hechos no es sino intentar encontrar una unidad, una moral. Busca una ascesis pero ciega. Asintiendo absolutamente a aquello que es y profesando el amor por los seres humanos, mata. Negando absolutamente aquello que es y al Creador, mata. “El odio al creador puede transformarse en odio a la creación o en amor exclusivo y provocador a lo que es” (Camus, *“El hombre rebelde”* 147). Estos son los rebeldes que buscan hacer morir o que quieren morir.

Desde lo irracional buscan hallar una regla de construcción, para ello, hay que acudir a la destrucción de los límites y enaltecer la libertad total, buscar una revolución, no importa cuál, sino el hacer. Deshacerse de todo lo que han hecho de uno mismo y de todos,

ir en contra de cualquier idea de naturaleza que nos haya sido impuesta. No se busca razón de ser, sino conformismo e individualismo. Renegada la moral y el deber, entonces ya nada queda definido. Se trastoca y se perturba lo racional perdiendo toda lógica. “¿Qué es lo que está bien? ¿Qué es lo que es feo? ¿Qué es lo que es grande, fuerte, débil...? ¡Ni idea! ¡Ni idea!” (Camus, “*El hombre rebelde*” 134). Pero, si se inclina por el mero caos y desorden, se inclina por el crimen. En ese caso, ya no es importante el suicidio o aniquilación, se niega tanto que se niega la vida y se niega el mundo. En su grito desgarrador, niega la creación y la desproviste a la rebeldía cualquier tipo de valor. Nada es suficiente, por tanto, hay que destruir todo cuanto se pueda. Entre tanto, se puede declinar por el conformismo aceptando la esclavitud o la tiranía, pues su expresión se da en tanto que irracional por la fuerza, la fuerza del hacer por el hacer ante la injusticia de la condición. Y, en su intento de perpetuación, asiente el nihilismo irracional a lo efectivo y a la conquista perpetua, imponiendo así, el terror del estado. El estado debe identificarse con “(...) el conjunto de mecanismos de conquista y de represión” (Camus, “*El hombre rebelde*” 254). En este aparato el estado garantiza con poder y eficacia lo que pretende, la estrategia consistirá en que por todo medio posible se ampare por parte de los individuos el sistema, todos en este sentido serán criminales, unos por amparar el crimen y otros por estar en contra del sistema. No hay nada en este sentido que lo justifique más allá del poder y la sublevación de los otros. La libertad de los individuos desaparece en nombre del estado y todos los seres humanos se atienen a la unidimensionalidad.

De este modo, lo irracional busca fundar una unidad, pero la unidad precisa más que solo lo racional o lo irracional, aunque los nihilistas irracionales creen que para llegar a ella es preciso mutilar una parte de la unidad, primero acudiendo a la totalidad de lo irracional. Huyen de la moral tradicional para coincidir, en último de los casos, con otro tipo de injusticia y una moral de lo degradado y lo peor.

#### **4.5.5 Nihilismo racional**

Anteriormente veíamos que Nietzsche coincide en la búsqueda de una luz intelectual como justificación de la existencia, si asentimos al devenir y al mal en el mundo podemos acceder a la libertad que hay en ello y desafanarnos de la culpa cristiana. Negamos para rehacernos

y hallar una unidad, una razón. Acude finalmente a una petición lógica y metódica para llegar a un fin determinado, de ahí que se considerara el nihilista cabal. El problema del nihilismo que llegó posteriormente acontece en el dejar atrás la petición lógica y metódica, cambiada en unos casos, como vimos anteriormente, por irracionalidad, y en otros, como veremos a continuación, por la fe en la razón humana. Esto es, que todo debía ser blanco o negro, y no daban cabida a la escala de grises. Este tipo de nihilismo coincide con Nietzsche en cuanto a la búsqueda de una luz intelectual emergente de lo racional, no obstante, se atiene a la búsqueda y espera por la llegada de la unidad, entretanto, el problema adviene cuando no se puede deliberar qué hacer o no hacer moralmente, mientras, hay que improvisar. En este sentido los nihilistas racionales decidieron arrojarse sin paracaídas a las redes de la historia y su fin. Ya no se trata de negar por negar, sino de dar justificaciones a estas negaciones, así llega el movimiento nihilista racional tomando la razón como medio de poder de conquista humano más puro: la razón es todo lo que tenemos.

En este sentido la rebeldía acontecida en los nihilistas racionales se decantó por amparar un sistema iniciado por movimientos revolucionarios en búsqueda de la unificación final del mundo. Solamente por medio de la revolución es que el rebelde podría buscar hacer la unidad del cielo en la tierra. La diferencia entre los nihilismo previos al nihilismo irracional y racional consiste esencialmente en que ya no se trata de desafiar o fundar una actitud, sino de deificar a la especie humana en busca de un ideal de suprahumanidad o de salvarnos a todos o condenarnos.

La identidad de la razón y de la voluntad de poder muerto Dios, hay que cambiar y organizar el mundo mediante las fuerzas del hombre. No bastando ya con la unida fuerza de imprecación, hacen falta armas y la conquista de la totalidad (Camus, "*El hombre rebelde*" 157).

En busca de la totalidad por el sentido de la existencia de la humanidad olvidaron preguntarse si, de hecho, la totalidad era la unidad. Buscaban de esta forma matar un principio a fuerza de instaurar otro. Este tipo de nihilismo se afianza de la renuncia al pasado por el forjamiento de un nuevo presente con una nueva personalidad humana, ya sea por la fuerza o por la razón, sin embargo, en ambos casos el resultado consiste en un

oscurantismo racional regido por la ley del más fuerte. Buscar establecer una libertad absoluta deviene por el movimiento provisional en la negación de toda moral y en la instauración de dictaduras. Tanto el nihilismo racional como el irracional buscan hacerse por medio de la revolución, sin embargo, la revolución en la mayoría de los casos es una renuncia a los valores esenciales a toda rebeldía.

En su demanda por la eficacia se renunció al valor humano por el ideal humano, se está dispuesto a sacrificar todo por ello. El progreso será entonces la clave para instaurar este nihilismo, siguiendo esta línea, los eventos ocurridos a lo largo de la historia, como las revoluciones, serían acontecimientos necesarios para poder efectuar La Revolución que lo unifique todo. “¡Qué importa en efecto, el sacrificio de los hombres, si ha de servir para la salvación de toda la humanidad! (Camus, *“El hombre rebelde”* 284). A diferencia del nihilismo irracional cuya instauración buscaba la inmediatez y la eficacia, el nihilismo racional opta por que se halle la forma de suprimir las diferencias con lucha sangrienta en nombre de la revolución siendo el único valor el porvenir. Empero, si el porvenir deseado no llega pronto, es momento de implementar el ideal bajo el estandarte de la fe y del éxtasis religioso. Cuando se instaura o predica un ideal, y por este la justificación de cualquier sacrificio por el fin de la historia, habrá que seguir buscando justificaciones para ese dolor y sufrimiento. “Este tipo de pensamientos acuden entonces a principios de autoridad para buscar someter la verdadera razón a la fe muerta y la libertad de la inteligencia al mantenimiento del poder temporal” (Camus, *“El hombre rebelde”* 308).

Esto es, si no se puede hacer por la fuerza, debe hacerse por la razón, pero la divinización de la razón y la creencia de que solo por medio de esta se puede llegar al final de la historia y obtener una unidad donde todo sea justo, racional y moral se vuelca más bien en una utopía, pero ello autoriza al mismo tiempo invalidar a los otros en nombre de. Se entiende entonces que ni los revolucionarios ni los sistemas totalitarios se preocupan por ocuparse de la realidad, sino que buscan racionalizar la historia y con ello, la reducción del ser humano a esta, mutilándolo y comprimiéndolo a la unidimensionalidad del dogma, matando, paradójicamente la razón, pues el problema con estos ideales totalitarios y universales es que empiezan a carecer de cuestionamiento.

En ambos tipos de nihilismos el resultado es el mismo en tanto que el ser humano es visto más bien como un medio que como un fin, lo cual intercede con el mantenimiento de su dignidad y diversidad, asesinando el principio rebelde del que partían. El valor de los otros, entonces, no es importante en el presente sino para reprimirlo y a futuro en tanto que los hombres del mañana llevarán consigo ya La Justicia. Aman entonces la idea de una humanidad que no existe y de un valor que no tiene fundamento ni capacidad de experimento.

#### **4.5.6 La rebeldía frente al nihilismo**

En los nihilismos presentados hasta ahora se puede entender que el rebelde en su extremo puede caer en el desgarramiento rebelde llevado a la negación absoluta individual, esto es, negar cualquier tipo de sentido o de valor a la existencia propia y de los otros, pero llevado de forma individual como se indica. Es un extremo rebelde degradado en tanto que se levanta frente a la injusticia de la condición y reconoce a los otros solo para negarlos, no aspira sino al conformismo y al individualismo.

En el otro caso, la rebeldía conlleva al reconocimiento de los otros, sin embargo, lo hace bajo la pretensión de la deificación de la humanidad por medio de la idea del individuo rey, esto es, para alcanzar la suprahumanidad. Este tipo de nihilismo detenta en el totalitarismo, uno que no busca ser racional, sino aludir al cambio más inmediato por medio de la fuerza. Y, en el último caso, este nihilismo se caracteriza por buscar instaurarse por medio de la historia, se fija un objetivo en particular a largo plazo, por ejemplo, la revolución definitiva, el fin de la historia, la unidad. En pro de ello, se justifican cualquier tipo de acto a lo largo de la historia como necesario para que suceda esta unidad. Esto lleva a una suerte de conformismo y quietismo, avalando todo tipo de injusticia como necesario.

En todos los diferentes casos de nihilismo presentados siguen la regla de la búsqueda por el desvanecimiento de la moral instaurada dentro de la estructura establecida de la cultura y la sociedad. Parten de la falta de fundamento, cuestionan y matan a Dios por la revolución de los principios consagrando el nihilismo. En estos casos de nihilismo, ambos tienen consecuencias fatales en tanto que suprimen el valor de la vida humana por otro tipo de valor, y en estos, se suprime a su vez la capacidad de pensamiento crítico,

traspasa la condición humana y sus límites, así como la libertad de los individuos. Juegan con la moral y la sustituyen por un nihilismo moral. No es que los nihilismos propiamente no crean en absolutamente nada, o, lo que es lo mismo, no hay pensamiento absolutamente nihilista porque buscan un valor, pero este es uno degradado en tanto que consideran que hay que olvidar los valores anteriores y rehacer la moral cuando hasta ahora no se tiene una perspectiva absoluta de lo que conviene moralmente en sentido universal, buscando un control en donde, o estamos supeditados al devenir, o estamos supeditados a una entera justificación de los hechos. La rebeldía, por el contrario, es el reconocimiento de la incapacidad de conocer o de tener ese control, pero de su aceptación bajo el entendimiento de lo que sí se puede (que es un control moderado) y por este no abandonar el pensamiento crítico, ni la moral.

El deseo del control absoluto precedido o no por el sinsentido es el rechazo a la condición: la muerte y la incapacidad de controlarlo todo. En ello, hay un deseo de los otros, en tanto que sin los otros no tiene sentido (dada la ironía) este rechazo, este debe llegarles a todos. De este modo buscan también una fraternidad pero mórbida y perversa. La rebeldía no busca negar los valores que han sido estructurados a lo largo de nuestra construcción humana, sino que, saliendo de la lógica nihilista del o todo tiene sentido o nada lo tiene, busca un valor. No busca suprimir el levantamiento contra la injusticia hacia los otros, sino que busca permanecer en el reconocimiento de sus orígenes: el valor de la vida humana desde el entendimiento y posibilidades de la vida humana. Esta búsqueda de valor debe darse más bien en el ámbito de la historia y de la existencia desde la óptica e invitación de aperturar al ser humano a experimentar su existencia confusa y juzgar la historia en sus necesidades para actuar. Solo entonces el ser humano podrá salir de la lógica nihilista y de la reducción a la historia. Desde su origen rebelde debe entenderse que hay una comunidad a la cual asentir, una naturaleza humana no proveniente de lo divino, sino desde nuestra comprensión de la condición en sus límites. Cuando se trasgresa la naturaleza humana, la rebeldía muere y es lógicamente asesinada. La rebeldía en este sentido busca darse sin perderse en la capacidad de avance, asintiendo a su vez a la belleza del ser humano dentro de la multiplicidad y complejidad del mismo, por ello, no lo reduce ni busca cosificarlo, como sucede con el nihilismo.

Llegados a este punto, hemos de entender que la rebeldía se muestra como poseedora de un valor, de ahí que no sea nihilista. Sin embargo, como hemos analizado anteriormente hace falta un extremo para que la rebeldía se convierta en nihilismo. Hay que estar a la altura de la rebeldía y despreciar el nihilismo, ¿cómo? Rememorando el apartado 4.4 sobre rebeldía metafísica se describía el descubrimiento del hombre absurdo que sale y halla en su búsqueda por conducirse en el mundo el eco rebelde: la necesidad de salir de la soledad y ponderar un valor, de otro modo, la vida no tiene justificación. Si lo que tenemos es un valor, al mismo tiempo es una tensión, la tensión de mantener ese valor. La rebeldía no nos dirá que en su negación hay que olvidar todo aquello que hemos aprendido en nuestra búsqueda por hacer presencia del valor que hemos obtenido con la rebeldía. Se trata de mantenerse en la tensión de esa negación y de la afirmación del valor. Pero no se trata de evocar el valor a costa de cualquier medio para justificarlo, sino, aquello que le hacía rebeldía se desvanece y se convierte en tiranía, quietismo, indiferencia, genocidio, etc. La rebeldía debe de efectuarse como un valor que constantemente nos ponga de frente a la existencia, nuestra y de los otros como el valor más alto que hay en sus límites.

La afirmación de un límite, de una comunidad, de una dignidad, y de una belleza comunes a todos los seres humanos, trae consigo la necesidad de extender este valor a todos y a todo, así como de avanzar hacia una unidad, sin olvidar sus orígenes. Esto es, que no podemos negar la tendencia hacia una unidad, pero sin transgredirnos con mistificaciones ni negaciones. Aceptando esta complejidad y multiplicidad de los seres humanos sin que se pretenda la obtención de lo universal de golpe o a futuro incierto, es como crece la rebeldía, pues, a lo largo de estas diferencias es que nos vamos alimentando y retroalimentando en tanto que lo semejante muere con lo semejante si no se da pauta a crecer por medio de estas diferencias. Para Camus, la creación artística tiene esta capacidad de poder reafirmar tanto al individuo como a los otros en cuanto a aportar estas diferentes perspectivas sobre el entendimiento de la existencia y el crecimiento como humanidad. Por ello, los totalitarismos, la búsqueda del control absoluto sobre el pensamiento, el actuar y la expresión humana matan esta capacidad de crecimiento. El ser humano tiene la capacidad de poder crecer de estas diferentes ópticas que cada uno posee. El rebelde descubre entonces que es un ser en movimiento y que todos lo somos cuando tenemos siempre presente el valor de la rebeldía y su medida.

#### 4.6 Rebeldía y arte

Como se ha visto la rebeldía funge en la existencia como un reconocimiento por el valor de la vida humana y su dignificación, sin embargo, resulta complejo el poder emprender un reconocimiento del valor rebelde en pro de mantener su visibilización y comprensión. De ahí que esta busque en su estandarte la necesidad de los límites y del pensamiento crítico en todo momento para no olvidar su origen en la búsqueda de este reconocimiento de una causa contra la injusticia. Sin embargo, como lo hemos mencionado, ser rebelde al mismo tiempo implica actuar como si existiera, de hecho, esa unidad. Este actuar paradójico acontece bajo los límites de la existencia humana en tanto que no trasgrede nuestra comprensión de la existencia humana, sino que admite esa unidad como una idea necesaria pero no suficiente en cuanto a que el quehacer humano en ese sentido es extenso. Si trasgredimos estos límites buscando o todo negro o todo blanco es cuando se puede dar pauta a trasgredir los límites de la condición humana y poniendo por enfrente del valor humano el valor de las ideas totalitarias que trasgreden la lógica y nuestra capacidad de entendimiento de la existencia y la complejidad tanto nuestra como la de los otros. En este sentido, Camus lo que hará es proponer el arte como el medio por el cual el ser humano puede acceder a una expresión rebelde acorde con lo dicho previamente. ¿De qué manera? Si bien el arte vista a través de las diferentes ópticas nos ha ofrecido una forma en la que los diversos poderes buscan instaurarse, también ha sido una manera en la que el ser humano ha podido salir de las lógicas nihilistas o revolucionarias que nos ofrecen algo, no en pro de la utilidad del progreso, sino de la exaltación de lo que conlleva existir y aquellos límites en los que existimos. “En toda rebeldía se descubren la exigencia metafísica de la unidad, la imposibilidad de hacerse con ella y la fabricación de un universo de sustitución. La rebeldía, desde punto de vista, es fabricadora de universos” (Camus, “*El hombre rebelde*” 354).

El arte en su función rebelde busca entablar una unidad en cuanto a que toda obra es un inicio y un fin, tiene un objetivo. El arte rebelde mantiene esta tensión propia de la rebeldía, niega y afirma, rechaza el mundo y afirma la unidad. Niega aquello que le falta al mundo y no de aquello que a veces es. Así el arte busca exaltar y ofrecer un conocimiento sobre aquello de lo que carece el mundo. El arte transmuta lo que ya hay en el mundo para dar paso a un conocimiento de aquello que esta, pero de lo que hay que seguir conociendo.

De esta manera, el arte rehace el mundo por su cuenta en estas exaltaciones, por ejemplo, los acordes no son solo ruido, sino que tienen una composición definida, un objeto, exaltan, y, así, la pieza que tiene principio y fin, es una unidad. Todos los artistas buscan un orden, una unidad, cada pieza lo es, pero al mismo tiempo lo que hacen es ofrecer una reinterpretación de un mismo hecho y le adhiere tal o cual cosa, cada uno a su modo. Lo importante es la manera diversa en la que los autores reinterpretan y ofrecen algo al ser humano en su entendimiento. El arte visto así se mantiene en el constante pensar crítico y diferencial entre unos y otros, negando la unidimensionalidad del ser humano, embelleciendo la multiplicidad. Significan, encapsulan, exaltan en su estilo. “(...) exalta algo de la realidad fuera de la lógica de la realidad” (Camus, “*El hombre rebelde*” 371). El artista impone una transformación a lo real, y en esa transformación ofrece en su exaltación algo en particular, pero en aquello que plasma, se da paso también a la corrección. La fecundidad del arte se da en la transformación de lo cotidiano, más no en lo cotidiano, volviendo a que lo semejante muere en lo semejante y no nos ofrece una apertura a la diferencia con la cual conocer y aprender, por ello, la creación artística no sucede en la diferenciación de los seres humanos por clases sociales ni por amos o esclavos.

Sea cual sea la perspectiva elegida por el artista, un principio es común a todos los creadores: la estilización, que supone, al mismo, lo real y el espíritu que da a lo real su forma. Por ello, el esfuerzo creador rehace el mundo y siempre con una ligera deformación que es la marca del arte y de la protesta (Camus, “*El hombre rebelde*” 375).

El arte se vuelve rebelde en tanto que en este ámbito se enaltece la igualdad en todo sentido, pues todos tenemos la capacidad creadora erigiendo en ella el origen de la rebeldía. Si el arte se mira solo desde una óptica de la utilidad, como unas botas, entonces solo es útil a los revolucionarios y a los nihilistas cuando abogan por su causa, en otro caso, es inútil en tanto que da pie a que se conciban facciones, lo cual en un ámbito totalitario es más bien un acto criminal, aunque el acto criminal es no dar paso a la diferencia.

Hasta ahora parece lo suficientemente claro la manera en la que Camus percibe al arte, y con razón, enaltece de entre todas las expresiones artísticas la escritura, especialmente la creación novelesca, pues “escribir es elegir” (Camus, “*El hombre*

*rebelde*” 374). Cuando se elige algo a lo cual darle otra interpretación intercede en ello una libertad razonada de unidad, aportando a la experiencia humana. El arte no puede tener una forma definida, sino que se debe de hallar la manera de darle una forma, un lenguaje a aquello que quiere transmitir. El arte nos enseña además que el ser humano no es solo su naturaleza biológica de morir y vivir, nos muestra su complejidad y su fecundidad, creando además perpetuidad. Asimismo, otorga un sentido de mesura con respecto a nuestra condición humana y nuestra necesidad de buscar una unidad y una comunidad. “Con la creación se edifica a lo largo de la historia la creación de un mundo que sacia su sed de libertad y de dignidad que está en el corazón de todo hombre” (Camus, “*El hombre rebelde*” 382).

Para Camus, el arte es por lo anterior una necesidad humana en tiempos de guerra y sin ella, nos muestra la fragilidad del ser humano, la condición humana, sus necesidades, su belleza y la belleza del mundo que le rodea. En tiempos de guerra y totalitarismo nos enseña que la diferencia y las facciones están siempre a la orden del día, pues nadie puede sobajar ni coartar el espíritu del ser humano, pues hay algo que sobreviene a toda imposición, la libertad de pensar y de hacer las cosas de un modo distinto, cimentando la común dignidad del mundo en nuestra labor de seguir definiéndola frente a las condiciones en las que estamos dados, reivindicando el valor de la vida humana y su sentido.

#### **4.7 Sobre la felicidad**

Camus como todos los seres humanos de entre todos sus anhelos buscaba una cosa en particular: la felicidad. Para este tema el argelino también nos ofrece una serie de reflexiones al respecto. Ya en el mito de Sísifo nos presentaba una idea de lo que implica la felicidad dentro del absurdo de la vida y nos decía que debíamos imaginar a Sísifo feliz. Para el autor, la consecuencia de aceptar vivir bajo el absurdo es la de tener que matar o dejar atrás a la persona que anteriormente éramos, la que no era consciente, para dar paso a la vida absurda, sin embargo, pese a que vivimos en el absurdo y en el constante vértigo del mismo, uno de los grandes dictámenes por entender es que vivir una vida meramente centrada en la tragedia no es sino una vida a medias. Quien piensa solo en la miseria del mundo y de la existencia hace, a su vez, más grande a la misma. “No me gustan los

infelices ni los hombres a medias, me impiden pensar. Y todavía me gustan menos los infelices que gallean” (Camus, “*La muerte feliz*” 50).

Si hay algo que hemos de tener claro es que la felicidad por sí misma no puede describirse ni se puede obtener una fórmula “mágica” para llegar a ella, ni tampoco se puede ir por la vida pretendiendo que existe siquiera la posibilidad de ello, Camus tiene presente que la felicidad de todos tiene un tinte distinto y que es preciso saber que la felicidad debe provenir de algo dentro del ser humano. Esto quiere decir que hemos de tener cuidado de no alimentar la mentira de la felicidad en cosas vanas, tales como alimentar el ego por la ilusión de la idea de la felicidad en cosas externas como pertenencias materiales o personas, pues al momento de perderlas entonces perderíamos nuestra felicidad. Además, hacer a otros responsables de nuestra felicidad no es sino un acto que atenta contra los límites y la libertad de los otros. Pues, cuando los otros dejan de ser la razón para ello no hiere sino la vanidad de quien creía su felicidad materializada, y, contrario a lo que buscamos, nos vuelve tristes, dependientes. Camus lo ejemplifica en la muerte feliz con un Mersault que vive justamente en la ilusión de lo que representa la felicidad:

(..) Mersault notaba que todo se le desplomaba por dentro y, bajo los párpados cerrados, mientras el timbre del cine anunciaba que se reanudaba la sesión, crecían lágrimas de rabia. Se olvidaba de Marthe, que no había sido sino el pretexto de su alegría y era ahora el cuerpo vivo de su ira (Camus, “*La muerte feliz*” 41).

También ha de resaltarse el no atribuir a la felicidad el añoro del pasado ni el esperanzarnos en el futuro pensando en qué momento hemos sido o seremos felices. Hemos de pensar nuestro presente y entender que volvernos miserables por una u otra cosa no tiene sentido lógico, además de que nos separa del presente que es el tiempo que vivimos y en el que podemos actuar y experimentar la felicidad, pensar en uno u otro momento es no vivir lucido, sin embargo, podemos vivir el presente teniendo en cuenta el futuro así como pensar en el pasado bajo la apreciación de la memoria y el conocimiento y experiencias que nos han dado.

Lo que se busca es la reflexión por el significado de aquello que nos hace felices y de lo que significa la felicidad, al igual que con el sentido de la vida no podemos dejar en

manos de otras cosas o personas lo que constituye nuestra felicidad, no debe haber una imposición de, sino que debe ser un proceso arduo de todos los días, por ello no podemos prestarnos a ser partícipes de la institución de la felicidad bajo la idealización de lo que debería ser la misma dentro de un mundo capitalista y con ideologías donde la única felicidad que importa es la mía o la de cierto grupo de personas.

La felicidad es aquella capacidad que tenemos los humanos para renovar nuestra obstinación por seguir viviendo, aun cuando no hay condiciones específicas para la felicidad. Por ello, para Camus la idea de la felicidad no es cualquier cosa, además de fungir contra el absurdo es también lo que representa la posibilidad para poder ayudar a otros. Así, resulta importante rescatar primero la felicidad individual para luego poder hablar de una felicidad grupal. No se puede tener una sin otra. La felicidad honesta también predomina dentro de la idea de la rebeldía en Camus, pues solo la felicidad lucida podrá hacer una diferencia .

#### **4.8 Conclusión cuarto capítulo**

En este cuarto capítulo se apreció el análisis del paso entre el absurdo a la rebeldía, así como la manera en la que cambia la perspectiva del absurdo visto como una emoción necesaria a superar. No se trata ya de reconocernos solamente en nuestra existencia concreta como afectados en su desgarramiento por su reconocimiento, sino de dar un paso delante de, y preguntarnos por cómo conducirnos en la vida, en ello se descubre ya no la fragilidad de la vida frente a la pregunta por el sentido de la existencia, sino la fragilidad frente a la búsqueda por entender la misma y el cómo conducirnos. Ello nos lleva al mismo tiempo al entendimiento de que nuestras acciones deben velarse en su capacidad de ser entendidas y controladas ante la condición humana en tanto que no se precisa de mucho para cometer nosotros mismos una injusticia. Si nos alejamos de la tensión del pensar ello entonces corremos ese riesgo, y el problema adviene cuando tras no velarlo ni permanecer en el ámbito del pensar crítico corremos el riesgo al mismo tiempo de caer en misticismos, conformismos y totalitarismos. La moral para Camus en este sentido es un tema muy delicado del que hay que preocuparnos constantemente. De ahí que tanto el concepto del absurdo como el de rebeldía deban enfrentarse al concepto de nihilismo, especialmente la

rebeldía en tanto que en ella se hallan cargadas las consecuencias prácticas, éticas y políticas de la existencia, esto es, lo que representa existir con los otros.

La rebeldía que en un inicio es rebeldía metafísica procede como una emancipación del ser humano frente a lo que han hecho de él, esto implica que al ser humano le adviene otro tipo de desgarramiento. No es sólo el desgarramiento absurdo que se pregunta por el sentido de la vida, sino el desgarramiento que se preocupa por su actuar en el mundo. En este sentido, el concepto del rebelde es otro tipo de pensar sobre el valor de la vida humana. La vida humana vista desde la perspectiva absurda es el valor más alto frente a un mundo carente de significado por la carencia falta de lugar del ser humano en el mundo, sin embargo, a diferencia de otros seres este posee la capacidad de desarrollar una conciencia y por tanto, de pensar su paso en el mundo. Si bien en el absurdo se piensa la importancia de la experiencia humana en tanto que poseedora de tal conciencia, se opta por el aprovechamiento de la experiencia humana, esto es, que hay que experimentar tanto como sea posible. En la rebeldía el valor de la vida humana sigue esta línea pero cambia con respecto al papel que toda existencia consciente tiene, adjudicándole el peso de la existencia en tanto a la responsabilidad que tenemos en el existir, asumiendo no ya la ética de la cantidad, sino de la calidad, de ahí que aunque la vida humana siga siendo el valor más alto, debe de reflexionar qué tipo de conducir tiene por el mundo y las consecuencias en las que debemos de procurar pensar si no optamos por mantenernos en la tensión de la reflexión y el pensamiento crítico. El valor de la vida humana no es ya un valor que poseamos sólo de manera individual, esto es sino que surge la necesidad de retomar esta existencia concreta para pensar la existencia de los otros en tanto que los otros son con quienes nos relacionamos y nuestro actuar tiene consecuencias para estos.

Entonces ya no se trata del absurdo de la vida debido a que el absurdo en la vida practica no tiene forma de darse, es una contradicción. Existir implica significar, sólo la nada no significa y para la vida humana la no significación no tiene lugar porque nos es incomprensible e inaprehensible. De ahí que Camus opte por repensar más bien en la preocupación práctica de la existencia, ya no aludiendo a la carencia de significado en el mundo, pero asintiendo a la incapacidad humana de la aprehensión de un significado absoluto o una guía más bien de índole dogmática. Si bien hay que aceptar la falta de algún

tipo de control de la existencia hay que atenernos a la capacidad que tenemos de elección y buscar algo de razón en la vida humana para existir. La razón de la existencia como se ha previsto es la búsqueda de una comunidad proveniente de una naturaleza humana que todos compartimos y a la cual nos atenemos, si nos la negamos entonces nos negamos a acceder a la belleza y a la virtud que la existencia humana puede contener en sus diferentes expresiones. Para ello, hay que tener una tendencia hacia lo mesurado, lo equilibrado y los límites negando lo uno y enfocándose en estos ámbitos desde la multiplicidad que hay en los seres humanos y por la cual crecemos como humanidad, por ejemplo con el arte.

Si asentimos a una perspectiva única del ser humano entonces le privamos de su fecundidad y muere en su estancamiento. De ahí que las ópticas totalitarias de la existencia no funcionen, tal como se ha visto en innumerables distopías literarias como Fahrenheit 451 de Ray Bradbury (1953); El cuento de la criada de Margaret Atwood (1985); Mundo feliz de Aldous Huxley (1932) o 1984 de George Orwell (1949). Todas asintiendo a que lo que busca una unidad por la fuerza de hallarla por profecía o por literalmente la fuerza encuentran una humanidad mutilada gravemente y por la cual se cometen actos terribles en nombre de la búsqueda de tal unidad, aboliendo todo tipo de facción y aludiendo a lo degradado.

La rebeldía entonces debe de entenderse en sus primeras motivaciones como una emancipación frente a una situación juzgada como injusta, pero con la conciencia de que su actuar debe de seguir otras motivaciones. Estas otras motivaciones o intenciones son lo que diferencia después a un rebelde de un nihilista. La petición de principio de la rebeldía por ello debe de ser crítica y tensa procurando no volverse contra ella misma. Tal como lo marcó la exposición del pensamiento camusiano no se trata de confrontarse contra la injusticia para imponer otro tipo de injusticia, sino de servir a la justicia para no aumentar la injusticia dada de por sí en la condición. Para ello también hay que apostar por la felicidad frente al dolor humano, apostando por que las contradicciones pueden vivirse y superarse definiendo una conducta coherente con la justicia, la libertad y la fidelidad a la condición humana. Si considera esta posibilidad todo el tiempo se niega a lo absoluto y afirma la libertad, pues solo en la libertad de superar las contradicciones es que podemos hallar justicia. La rebeldía de este modo opta por la mediación según sea el caso, en tanto

que es a lo que podemos acceder. Con ello Camus no se refiere a que la injusticia y el dolor desaparecerán, sino que para hacer un cambio es precisa la generosidad y la preocupación de la justicia, lo bueno, lo bello para la vida humana presente.

## **5 Conclusiones**

A continuación se presentan las conclusiones de la investigación, para ello se hará un breve repaso de aquellas partes fundamentales que rigen la investigación y la manera en la que se relacionan para el fin último de la presente, que es entender el sentido de la existencia y el valor humano, partiendo desde los griegos, hasta llegar a Camus y enfocarse en él y en la importancia del estudio de la existencia.

La búsqueda por entender la existencia es un arduo y complejo trabajo del que nunca podremos desafanarnos, es el trabajo con el que el ser humano carga desde su primer día de vida, lo es en tanto su capacidad de ser consciente de su existencia y en tanto que, al tener una condición de finito e incompleto no pueda entender por entero esta. El estudio de la existencia en general tiene la intención de esclarecer un poco más cada vez más la comprensión de la existencia en lo extraño, aplastante y bello que la misma posee. Se trata entonces de entender a su vez que los seres humanos vamos más allá de la necesidad y acudimos como un deber a clarificarnos. En este sentido, el estudio de la existencia es un medio y no un fin. Es un medio en tanto que nos vemos en la obligación de responder frente a la vida y a la circunstancia a la que nos vemos arrojados. Así, en cada una de las respuestas que damos frente a las diversas situaciones que surgen en la vida, se cumple también una de las maneras de salir de lo oscuro y lo confuso, pues de sus más grandes sufrimientos y bellezas es de donde se puede formular una enseñanza que sirva tanto a uno mismo como a los demás, desde nuestra conciencia histórica y filosófica. Este movimiento se puede ver desde los primeros filósofos hasta nuestros días, en el trabajo de la búsqueda por entendernos tenemos la memoria, el estudio y el aprendizaje de cuestiones que siguen sirviendo a la formación y desarrollo del ser humano y la humanidad.

Así, desde la exposición de la filosofía antigua refiriéndonos primeramente al intento socrático-platónico entendemos en principio que la problematización de la

existencia es una constante, y lo que la línea de esta investigación ha buscado es entender cuál ha sido en buena parte el desarrollo de la expresión de esta problematización. En los griegos veíamos tras la instauración de una organización social y política una preocupación por la vida en estos términos, buscando la argumentación y el razonamiento que hay detrás de la propia vida humana y de su circunstancia, solo entonces pudimos comenzar a tener la preocupación existencial por entendernos empezando por la *areté* en su sentido no referente a lo bélico, sino a lo ético. Este giro ético en la existencia puso en relevancia la necesidad de entender nuestro comportamiento, por tanto, también de cuál es la mejor manera en la que podemos existir. Aunque esta problematización comienza por dar razón a la existencia en torno a la ética desde la filosofía, después busca entenderse de otro modo. En los diferentes postulados se puede notar el desarrollo por la preocupación de nuestra relación con los otros, la libertad, la responsabilidad, la felicidad, lo bueno, lo bello, lo justo, entre otros. Y en la búsqueda por entender de qué forma se puede corresponder de la mejor manera a estas preocupaciones se trató de entender cómo es que conocemos esta virtud, sin embargo, aquí surgió algo importante, la virtud no es un conocimiento que se puede enseñar entre unos y otros, sino que tal pareciera refiere a un tipo de conocimiento que vamos desarrollando conforme vamos desenvolviéndonos en nuestra relación con nosotros mismos y los otros. De esta reflexión surge el cuestionamiento por el sentido de la existencia y el valor de lo humano. Sin embargo, también notábamos que las reflexiones ofrecidas hasta entonces se fundaban como se mencionaba en relación a lo político y no precisamente sobre las personas como existencias concretas, esto es, que entonces había una preocupación existencial pero regida bajo la idea de que la vida debía de ser de un modo preciso por el bien de lo político y supeditado a lo divino así como a lo metafísico. Además que solo se reconocía la capacidad de la virtud a partir de un intelectualismo moral. No obstante, hay una parte del ser del hombre insatisfecha y que necesita más que solo el estado y lo abstracto de las búsquedas que tienden al en sí. Este fue el primer intento por buscar establecer desde un cuestionamiento ético un sentido a la existencia. El sentido de la existencia y el valor de lo humano aquí versan sobre la correspondencia hacia el bien y el cuidado del estado.

Por otro lado, en Aristóteles hallamos un paso crucial al significado de la problematización de la existencia, esto es, que no podemos hacer de lo abstracto (la idea del

Bien por sí mismo) una ética y una moral práctica para la vida humana. Este fue uno de los intentos más destacados por buscar establecer una ética con un contenido específico, acudiendo también a la buena función del estado, pero con la preocupación por la búsqueda de la felicidad individual. El bien entonces es una búsqueda que interpela a todos en tanto que todos los seres humanos quieren la felicidad, por tanto ser buenos, superando así el intelectualismo moral. De un modo u otro aquí podemos detectar ya cierto interés por la existencia concreta, puesto que la vida de los individuos es más que el bienestar del estado, este estará bien en tanto que sus ciudadanos lo estén. Con respecto al bien y la felicidad no se darán ya de una forma específica, sino que cada cosa y cada ser humano tendrán un bien específico. El sentido de la existencia y el valor de lo humano se conciben bajo un razonamiento de la búsqueda de la felicidad, y al igual que en Platón y Sócrates debe de haber una correspondencia con lo bueno, pero en Aristóteles será de acuerdo a lo mejor según sea el caso, pues cada cosa y situación posee un bien propio, esto es, la búsqueda de la virtud que tiende al punto medio.

A estos postulados desde la filosofía antigua es de notar que tienen en auge la idea de un razonamiento propio o un *telos* a la vida del ser humano, habiendo una falta de reflexión y de reconocimiento de la existencia concreta y sus experiencias. En resumen, es la preocupación primero por el estado, luego por el individuo. Y la existencia se halla en la idea de una naturaleza humana extrínseca, esto es, en sentido metafísico, dejando de lado la condición humana en cuanto a términos de lo meramente humano se refiere. Además que la divinidad dentro de la sociedad griega se reflejaba en todos los ámbitos de su vida, interviniendo directamente en los asuntos mundanos.

A estas carencias que representa aún entonces la filosofía antigua, con Kierkegaard se hallan los elementos que evolucionan la percepción del análisis existencial en cuanto a la experiencia y a la existencia concreta. Hay que buscar entender la parte del ser humano que corresponde a su subjetividad y a su condición de posibilidad. Así, Kierkegaard es quien propicia la reflexión de la razón en la existencia no como el todo de la vida, dando paso a lo irrazonable como parte fundamental de la misma.

Dentro del contexto de esta investigación Kierkegaard da el primer reconocimiento propio de lo absurdo, de la existencia concreta afectada y de la importancia de la

experiencia subjetiva. ¿Por qué? Porque admite que dentro de la condición del ser humano preexiste una incapacidad de comprensión del todo de su existencia argumentado desde la angustia existencial por la falta de entendimiento de la existencia en la condición humana y, por tanto, entendiendo que el ser humano no posee la capacidad del todo del razonamiento, volviendo a los seres humanos angustiados ante la carente manera de saber qué hacer y cuál es el propósito de la existencia, reconociendo a su vez que el ser humano es un ser humano afectado. A esta falta de entendimiento el filósofo danés busca resolverla por medio de Dios dando un salto de fe, esto se refiere a la entrega a la idea de que Dios es quien resuelve esta incompletitud e incapacidad de entendimiento de la vida del ser humano. Este giro al estudio de la existencia no se funda en principio bajo un razonamiento del todo de la vida, sino que involucra la óptica individual del sujeto con su propia vida preocupado en su actuar y en aquello que considera que su existencia debiera ser. Hay entonces una comprensión del ser humano que involucra propiamente al sujeto y a los problemas que enfrenta la existencia como una existencia concreta que es afectada diversificando su sentir y sus problemas desde una nueva perspectiva, debiendo enfrentarse a una apropiación de su existencia más compleja en su subjetividad, sintiendo el peso de la angustia que engendra la libertad y la responsabilidad del actuar.

Hasta este momento existe ya un reconocimiento de la subjetividad, pero no es aún el propio reconocimiento de la existencia concreta. Mientras el sentido de la existencia comienza a versar sobre un análisis del ser humano más complejo, no basta aún entonces solamente con reconocer que hay algo absurdo, tampoco algo angustiante ni desesperante así también como tampoco el peso que comienza a tener la existencia subjetiva y el actuar. El sentido de la existencia está aún fuertemente relacionado con lo divino teniendo una naturaleza arraigada a lo extrínseco al ser humano, empero, tiene que ver con las decisiones que tomemos, las cuales pueden tener tal o cual consecuencia, de ahí que estemos angustiados por existir, es el reconocimiento de la condición humana. Buscar o querer obrar bien no es suficiente, aunque es necesario, pero no hay una determinación de cómo obrar bien en todo momento, lo que refiere a la existencia como algo confuso e indeterminado. Sin embargo, aquí encontramos ya uno de los principales postulados del existencialismo, esto es, el paso a la preocupación del sujeto y no del estado; de su condición humana y de la problemática que representa el papel de la humanidad

relacionada con lo divino en tanto que Dios continúa siendo el fundamento, sin embargo, aunque continúa habiendo esta relación, no existe un intercambio entre ser mortal y deidad como se percibía anteriormente.

Hasta aquí podemos percibir que hay una regularidad de la pregunta por la existencia que sigue partiendo de la cuestión ética del actuar para instaurar una preocupación existencial, de igual modo, hallamos el silencio de Dios, que más tarde se transforma en la falta de fundamento. De esta manera, se puede entender que el sentido de la existencia versa sobre una tendencia al bien, sin embargo, se inclina a la angustia en cuanto a la falta de saber cómo efectuar este bien, pues la esfera de lo bueno de uno u otro modo es difícil de demarcar, pues ya no está presente la interacción directa de Dios o dioses con los seres humanos para orientarnos o acercarnos hacia aquello que es lo bueno por sí mismo, aunque podemos dar el salto de fe no podemos deshacernos de la incertidumbre. Así, el estudio de la existencia comienza a tener una preocupación por el sujeto en tanto que sujeto, no se busca en nombre de la *polis*, sino en nombre de la preocupación existencial individual.

Aunque ya con Kierkegaard se halla una nueva manera de hablar con respecto a la existencia no se tiene el desarrollo propio de la existencia concreta, por tanto, del análisis de lo que representa esta conciencia de la existencia, para ello se parte de Husserl. Esta nueva tematización de la perspectiva subjetiva y de la existencia concreta encuentran un nuevo sentido en la experiencia con la fenomenología husserliana, a este nuevo sentido Husserl le adjudica el concepto de vivencia, esto es, la experiencia vivida desde la concreción en primera persona donde debe existir necesariamente una conciencia que sea capaz de describir los hechos tanto físicos como psíquicos. Es el reconocimiento de ser una conciencia diferente que tiene la capacidad de entender desde su propia experiencia los hechos, *ergo*, sus vivencias. No obstante parte desde lo subjetivo para buscar la estructura esencial del aparecer de las cosas, no se busca establecer un análisis que solo refiera a las experiencias en sentido de quedarse con su descripción subjetivamente. La existencia aquí formulada tiene el reconocimiento de la existencia en su concreción, pero también el papel de la intencionalidad (hacia lo que estamos dirigidos y la manera en que lo estamos) para poder llegar a la estructura esencial del aparecer de las cosas, sin embargo, no se le atribuye

el estar sujeta a un tiempo, ni aun contexto social, esto es, que no está sujeta a las circunstancias del sujeto. Lo importante en Husserl es finalmente esta nueva concepción dada a la existencia desde nuestra existencia concreta y nuestra concepción del mundo en nuestro dirigirnos que evoluciona el análisis existencial y que más tarde, en cuanto al suelo común de las vivencias comparte con el existencialismo. En la fenomenología por medio de las vivencias se entiende que las personas comparten una experiencia parecida en sus vivencias, dígase el ir al cine, por ejemplo. Entonces, en este reconocimiento de la existencia concreta que tiene vivencias y además de ello, que hay una regularidad de las vivencias se reconoce la importancia de la experiencia del ser humano. Aunque en la fenomenología el ser humano no es propiamente la preocupación objetiva de su estudio, la manera en la que estudia al ser humano y su perspectiva subjetiva como el que tiene conciencia y experimenta, además de la experiencia común, son recursos de los que parte el existencialismo.

No obstante, aunque la fenomenología funge de forma crucial para el desarrollo del existencialismo por la forma en la que refiere al sujeto que tiene vivencias, el existencialismo precisa de cimentarse desde otra óptica. El tema no es solamente el reconocimiento de la existencia concreta consciente que experimenta y que busca el *Eidos* del cómo del aparecer de las cosas, sino que se acude a Heidegger para hacer una reformulación desde lo existencial y no desde lo esencial. No se trata ya de la existencia concreta que mira de forma neutra y desinteresada con un interés teórico que busca las estructuras esenciales, el qué, sino que ahora se busca el cómo, y en la pregunta por el cómo del ser Heidegger reconoce la existencia concreta del ser humano como *Dasein*, (existencia humana) que es quien puede preguntarse por el sentido del ser, y que se es a su vez un ser-en-el-mundo que se comporta de diversas maneras y al no poder ser un no-ser-en-el-mundo se reconoce como afectado en su existencia en-el-mundo. Se trata de reformular el papel de la existencia humana. De este modo, estamos afectados desde nuestro *temple* de ánimo, eso significa que somos entes intrincados en las situaciones que se nos presentan, sin una mirada neutra y que, por ende, debemos de ocuparnos desde la existencia del mundo puesto que no podemos evitar hacer una interpretación de las vivencias que tenemos desde la comprensión del ser de nuestra propia existencia. A los modos en que el *Dasein* se va a ocupar de la existencia en tanto que no puede apartarse del

habitar el mundo Heidegger los llama existenciarios. A este *Dasein* se le va a reconocer con una primacía óntico-ontológica en tanto que tiene una dignidad diferente de los demás entes en el mundo por el poder preguntarse. Lo importante es justamente el reconocimiento a partir de la existencia concreta a una existencia concreta que es afectada en todo momento en su paso por el mundo en tanto que el ser humano está arrojado (inautenticidad) o elige (autenticidad) lo que le sucede en su relación con el mundo haciendo lo que se encuentra en sus posibilidades dada nuestra condición de finitud. Este análisis nos pone de frente a una nueva concepción y análisis de la existencia que plantea una nueva manera de búsqueda al entendimiento de la existencia acudiendo al implemento de una revalorización de lo humano y su sentido propiamente como instauración del problema que busca reflejar lo mencionado en un inicio por Heidegger como un problema de la existencia saliendo de la esfera de la racionalización de la existencia como un objeto de estudio y no como estudio de la existencia concreta que padece, que no es todo el tiempo racional, que se relaciona y que no puede pensarse fuera tanto del mundo como de lo humano, esto es, que tenemos una perspectiva única y singular de la vida desde nuestra subjetividad, pero que también tendrá algo en las vivencias de común con las vivencias de los demás seres humanos y que está sujeta a la condición humana. Estamos dirigidos a lo que nos rodea existencialmente para ocuparnos tanto de los demás entes, como de nosotros. Hasta aquí, tenemos una reivindicación de la existencia humana que primero se diferencia de las otras existencias en cuanto a que el ser humano es objeto de su preocupación por el cómo de su existencia.

El valor de lo humano aquí reflejado deviene en cuanto a la puntualización de la nueva concepción de la existencia desde la conciencia de la existencia concreta como un ente que tiene vivencias y que es atravesado por lo que vive en tanto que se debe de ocupar, además, aquí partimos de la responsabilidad de la existencia en términos de esa ocupación, ratificando nuevamente la preocupación por el actuar del ser humano, teniendo en cuenta su finitud. En este sentido seremos auténticos cuando elijamos, cuando tomemos esta responsabilidad y veamos las posibilidades, pues este ente llamado *Dasein* busca comprenderse a sí mismo y a su relación con el mundo, con los otros entes, con todo aquello que le rodea. Entendiendo que es en parte por ello que es un ente diferente de los demás entes. El sentido de la vida y el valor de lo humano se entiende desde esta primacía óntico-ontológica y desde la elección. Pero aún no podemos hablar propiamente de

existencialismo. Sin embargo, en el análisis de la existencia en Heidegger, notamos que la existencia humana no está referida hacia una comprensión existencial desde lo divino.

A partir de ello se habla sobre filosofía sartreana y de existencialismo, puesto que Sartre reúne desde la filosofía husserliana, heideggeriana y kierkegaardiana los elementos de los cuales parte la corriente existencialista. Parte de Husserl en tanto al análisis de la experiencia concreta subjetiva, siendo el sujeto quien tiene la conciencia de dar cuenta de sus vivencias, además de la regularidad de las vivencias. Luego, de Heidegger retoma la existencia concreta como afectada que está intrincada existencialmente, esto es, que no es alguien neutro dentro de la existencia, sino que es un *Dasein* que tiene primacía óntico-ontológica que habita el mundo, se elige y se relaciona, retomando elementos como la finitud, la autenticidad, la posibilidad. De Kierkegaard, retoma la angustia existencial, la responsabilidad y la libertad.

En general, podemos entender al existencialismo como la corriente filosófica que se enfoca en lo que respecta a la existencia humana y sus implicaciones desde el análisis de esta existencia no como un objeto, sino desde aquello que respecta a la existencia concreta en su experiencia subjetiva y su relación con los otros. Buscando responder a diferentes problemáticas. Acudiendo meramente a la experiencia del ser humano en cuanto a su existencia concreta, partiendo de lo subjetivo, pero buscando identificarse en la regularidad de la experiencia en la problemática de la existencia con los demás, de ahí que busque ser un conocimiento y reflexión que refiera tanto a lo teórico como a lo práctico.

De este modo, Sartre parte de la fenomenología y de la primacía óntico-ontológica para decirnos que el ser humano precisa de un estudio diferente al tener conciencia de su propia existencia, aludiendo además de la importancia primera de la existencia antes de la esencia. Cuando el filósofo nos dice esto refiere a que lo importante es primero existir y luego definirnos desde nuestra propia condición humana. No se trata de entender al hombre desde la esencia, sino entenderlo en términos de existencia. A diferencia de los anteriores análisis sobre el estudio de la existencia, esto es, del mejor modo de vida y de la angustia existencial, Sartre no parte de una idea de la naturaleza humana, mucho menos de una emparentada con algo extrínseco en sentido metafísico como Dios, sino que él le da prioridad al concepto de condición humana en tanto que no poseemos rasgos de

comportamientos predeterminados, sino que estamos sujetos a nuestras limitaciones y nuestras decisiones, de ahí que el existencialismo sartreano sea ateo, esto quiere decir que el autor francés parte de la falta de fundamento. Lo que implica que pasamos de la idea de un fundamento, la duda del fundamento a la carencia del fundamento.

Así pues, la propuesta sartreana está direccionada al razonamiento de que aquello que nos define como humanidad está arraigado a lo que hacemos, de ahí que se retome el concepto de la angustia de Kierkegaard ante la complejidad y el dilema que representa la libertad de actuar para definirse y definir a la humanidad. A partir de esta sentencia el ser humano es quien debe de tomar la responsabilidad de su vida, siendo él mismo un proyecto proyectado a aquello que se encuentre en sus posibilidades, de este modo se elige y al mismo tiempo elige a los otros, siendo, por tanto, auténtico. De otro modo, actúa de mala fe. En Sartre se reconoce propiamente la existencia concreta desde la afectación, desde la preocupación existencial de aquello que implica la existencia del ser humano no como una cosa, sino desde la propia subjetividad y su intrincación existencial en tanto que existe y que habita el mundo; así también como la importancia que tiene la conciencia de la existencia (existencia concreta y primacía óntico-ontológica) en tanto que apertura la problematización de la misma y da pie al poder reflexionar aquello en lo que consiste existir: las limitaciones y posibilidades en las que el ser humano está dado. No obstante, nos enfrentamos nuevamente a la idea de que la existencia puede dársele una razón frente a la presencia de aquello que es irrazonable, angustiante o absurdo.

Solo entendiendo su condición, y su posición existencial que refiere a que la existencia es lo primero en tanto que es el saber primero que tiene con respecto a los otros saberes, podrá definirse, por ende, elegirse. Según estas elecciones, por ende acciones es que corresponderá a la definición de aquello que representa ser humano, esto es, que tiene que tener una responsabilidad con respecto a sí mismo como de los demás dentro de sus posibilidades, dicho de otra manera, según sean las condiciones a las que el ser humano se encuentre sujeto. Cabe resaltar, que a diferencia de los griegos y de Kierkegaard aquí no se encuentra ya una idea de la razón de la existencia aunada a una deidad, específicamente del Dios cristiano, empero, al mismo tiempo sigue latente la idea de la búsqueda del bien, *tropo* que podemos percibir desde los griegos, aunque Sartre no parta desde estos postulados. El

sentido de la existencia y el valor de lo humano para Sartre no están dados, sino que son definidos por nosotros mismos. Resolviendo aquello que somos dentro del espectro del hacernos responsables de nosotros mismos y de los demás, esto es, con un compromiso ético, por ende, actuando auténticamente en tanto que elegimos entendiendo sus límites y posibilidades, esto es, en su condición. Es importante al mismo tiempo entender el paso que ha dado la concepción de la existencia, pues mientras que primero correspondía a la búsqueda del bien y de la felicidad desde el bienestar político, además de tener una relación cercana con lo divino, luego su concepción da un vuelco importante en tanto que ya no es el estado la principal preocupación, sino el sujeto en cuanto existencia concreta, desde sus afecciones, su irracionalidad y su relación personal con Dios, pero también ante la presencia del silencio de Dios, no obstante, a partir de la filosofía del siglo XX en la instauración del existencialismo hallamos que es necesario el análisis de la existencia concreta desde el análisis de la conciencia de la existencia para poder comprendernos, además del giro que la divinidad tiene en estas filosofías, pues ya no está basado ni el razonamiento ni el valor de lo humano en ellas, sino que se parte de la idea de una definición que el ser humano se hace a sí mismo, en términos humanos. Este es el paso del fundamento a la falta de fundamento, pero sin la negación de un sentido o razonamiento a la existencia. No obstante, por ello hay que estudiar también la negación del fundamento y la negación de un razonamiento, agotamos las posibilidades en cuanto al estudio de la existencia, su sentido y su valor.

A partir de este entendido Camus desarrolla la problematización de la existencia desde el estudio y la reflexión del papel de lo irrazonable que llama absurdo, siendo este concepto en torno al cual desarrolla su filosofía. Si bien el escritor de *La muerte feliz* tiene una influencia sartreana y kierkegaardiana en cuanto se habla de existencialismo, lo cierto, como anteriormente se veía en la investigación<sup>8</sup> es que difiere de este tipo de posturas surgidas dentro de la corriente en tanto que estos admiten lo absurdo o irrazonable desde una postura que busca su superación y no plantea a fondo el desarrollo de esto irrazonable que se puede percibir desde Kierkegaard. Del mismo modo, el autor no se consideraba propiamente existencialista en cuanto a que no partía su filosofía desde Husserl y

---

<sup>8</sup> Véase cap. 3, apartado 3.1.1, pág. 36

Heidegger, no obstante parte indirectamente en tanto que tiene influencia sartreana, así también como al ser parte de la corriente existencialista. Empero, algo que Camus nos deja ver a lo largo de su filosofía es la influencia que tiene de los griegos y de Nietzsche principalmente. De los griegos retomará el concepto de la idea de una naturaleza humana, mas no proveniente de algo extrínseco en sentido metafísico, sino de algo intrínseco en cuanto que la existencia humana parte de una búsqueda común: el bien, la felicidad, la justicia, todo ello en términos humanos desde la condición humana. Mientras que del filósofo alemán retoma la falta de fundamento, al mismo tiempo, de Sartre retoma la importancia de la experiencia concreta afectada que se pregunta por el cómo de su vida.

Así pues, el absurdo en principio puede definirse como la teoría del sinsentido con respecto a la parte de la existencia del ser humano que no puede comprender. Parte del hecho del suicidio aludiendo a que uno no se suicida sino por la pregunta por el sentido de la existencia, esto en tanto que parte de la idea de que en el orden de los saberes la vida es lo primero que nos acontece, y la búsqueda por el entendimiento de aquello que nos sucede primero es lo que da pie al suicidio en cuanto a la incapacidad de. Aquí se retoma el concepto de la condición humana como aquellas limitaciones y posibilidades en las que el ser humano se encuentra dado, pero no pretende que el ser humano se defina a sí mismo o que alcance cierto estado auténtico, como en Sartre, sino que Camus parte de la idea de que el ser humano tiene un carácter de incompletitud en cuanto que no puede entender ni aprehender la totalidad de su existencia, de ahí que el sentido sea un problema. Pero a este problema no puede atribuírsele una solución cualquiera.

A diferencia de los demás entes que yacen en el mundo el ser humano no tiene un lugar propio o un propósito, sino que se encuentra a la deriva. De ahí parte de la falta de fundamento teniendo un existencialismo ateo, retomado de Sartre, pero con la principal influencia nietzscheana desde el encuentro con la muerte del Dios cristiano. Esta falta de fundamento pareciera en principio degradar la experiencia de la existencia humana, no obstante, lo será de aquella conciencia que no busque el análisis de lo absurdo en sus últimas consecuencias, reconocer el absurdo no es suficiente. Cuando el ser humano es consciente de esta falta fundamento y por tanto de un estar a la deriva se ve en la necesidad de buscar una sustitución al absurdo, dígase suicidio o suicidio filosófico. Antes de la

conciencia del absurdo la vida tiene una función más bien mecánica, esto se refiere a que la existencia cumple con la idea general de tener un sentido en sus acciones y pensamientos cotidianos atentos a este sin la conciencia de la implicación de la existencia que un día morirá, por tanto, no podrá volver a experimentar nada más. Si el ser humano absurdo aún teniendo la conciencia de este busca volver a la mecanicidad entonces lo que hace es evadir el absurdo, pues este no desaparece, hallándose presente en toda existencia humana en cuanto que surge entre la relación mundo-humano como correspondencia a la incapacidad de racionalización total de la existencia. El cambio entre una postura y otra es perceptible, aún cuando Sartre propone un existencialismo ateo, persiste la idea de poder dar una resolución a la existencia humana, cosa que el primer Camus niega en tanto al estudio de lo absurdo.

Las evasiones como se mencionaba anteriormente se definen como suicidio y suicidio filosófico, el primero corresponde al término más próximo de la existencia sin buscar explorar aquellas posibilidades que puede tener la existencia por la idea de que la vida por sí misma debería de tener un sentido y sin este, no vale la pena vivir, mientras que el segundo se refiere a la conciencia del absurdo que si bien tampoco busca las posibilidades de una existencia sin sentido abandona la lógica de la condición humana en búsqueda de un sentido mayormente atribuido a la esfera de los dogmas como la religión. A estas evasiones les viene también una opción, que es el principal planteamiento camusiano frente al absurdo.

Refiriéndose a que si bien el sentido por sí mismo de la vida no existe, esto no es un impedimento a la vida humana, sino una posibilidad. A esta opción se le refiere como aceptación del absurdo que termina en libertad absurda, entendiendo a esta como la aceptación de la falta de sentido y falta de fundamento sin desvalorizar la existencia humana. Entendiendo su finitud el ser humano absurdo debe de partir de la falta de fundamento y de lo irrazonable de la vida para aceptar el absurdo. Ello no hace referencia a un todo está permitido, sino que busca exaltar la vida como el valor más alto sin la necesidad de que la existencia se halle atenta a algo más que a lo que en ella misma puede. Hay que tomar nuestra existencia en nuestras manos. El sentido de la existencia que nos ofrece Camus es aquel que prefiramos siempre y cuando no evadamos el absurdo, al mismo

tiempo que se busque un agotamiento de la experiencia, pues cuando hacemos esto nos enfrentamos al absurdo obteniendo de la vida tanto como sea posible, por tanto, si se busca que la existencia se agote en cuanto a experiencia se enaltece el valor de lo humano, buscando extender este mismo a toda existencia humana. En este sentido, Camus abandona la angustia existencial causada por el vértigo de la libertad del actuar kierkegaardiano. Nos angustia no tener sentido, teniendo fundamento o no.

Entonces lo que ahora tenemos es la conciencia del absurdo y su confrontación para tener una existencia más libre en sentido de hacer en sus posibilidades lo que podamos dentro de nuestra condición humana con la idea presente de la finitud, pero no como aquello en lo que gira nuestra existencia, sino justamente para disfrutar de aquellas posibilidades que la libertad absurda nos puede dar en su agotarse de la experiencia en la existencia. En el agotamiento de la experiencia Camus consideró que la creación novelesca es una de las mayores expresiones para hacerlo, esto es, que cree que al hacer una descripción de la experiencia humana tanto como se pueda, entonces se vivirá absurdamente y se creará igualmente procurando la lucidez. El valor de lo humano gira en torno a la experiencia y el sentido de la vida conviene en la presencia de este valor como el más alto y su sentido en aquella forma que elijamos agotarnos conquistando nuestra existencia sin que nuestras carencias dadas en la condición humana sean una imposibilidad de vivir y de buscar la felicidad.

En este sentido, podemos entender inicialmente a la rebeldía como aquella forma en la nos confrontamos al absurdo en cuanto a que el absurdo parte de la falta de fundamento, enfrentándonos al sinsentido. Aquí podemos tener presente que Camus al igual que los griegos, Sartre, Kierkegaard y Heidegger mantiene una búsqueda por entender qué es aquello en lo que consiste vivir pero con la idea presente de la falta de fundamento sin la búsqueda de una racionalización al todo de la existencia. Además, podemos notar indirectamente la presencia de la influencia sartreana y heideggeriana con respecto a la primacía óntico-ontológica en cuanto al valor de la experiencia humana, esto es, que al igual que los dos filósofos el autor de *El extranjero* entiende que al ser humano le corresponde una diferenciación existencial diferente de las demás cosas o seres vivientes en el mundo, además de que el ser humano habita el mundo y se encuentra afectado en su estar

en el mundo. Podemos ver entonces la evolución de los *tropos* vistos a lo largo de la presente investigación en cuanto a existencia, absurdo, sentido de la existencia, responsabilidad, posibilidad, libertad, actuar y fundamento se refiere, desde la perspectiva de la falta del sentido o razón última de la existencia.

Sin embargo, la libertad absurda no es suficiente a la existencia. El absurdo, tal como ha sido descrito funciona en principio para entender nuestra posición existencial de incompletitud, pero, por sí mismo, representa una contradicción; al mismo tiempo que el valor más alto es la vida humana le niega aquello que la mantiene: el sentido, pues no hay algo con lo que puede identificarse. Es decir, con el absurdo yace la dispersión, se devela de ahí que no pueda vivir solamente con éste, puesto que en acto no se puede vivir con la contradicción. Si admitimos la negación del sentido, negamos también que haya algún tipo de sentido de pertenencia. De ahí surge el concepto de rebeldía en su segundo sentido como una reivindicación existencial al ser humano donde en principio advierte la necesidad de reconocer a los otros como sus iguales, distinguiendo que existir presenta una serie de consecuencias y una búsqueda de unidad. Es decir, el absurdo no nos ayuda a saber cómo conducimos en el mundo, aunque en el absurdo hay también una preocupación por el actuar, no hay en él un contenido específico en cuanto que es una contradicción. Niega, pero su negación se estanca. La rebeldía por otro lado busca transformar la negación, niega para afirmarse como un valor, el valor de la vida humana frente a la falta de fundamento, asumiendo un sentido de pertenencia: el valor rebelde que en principio es la igualdad metafísica entre seres humanos que se confronta a aquello que han querido hacer de este. Asume entonces que este valor humano se percibe desde la idea de una naturaleza humana, aquello con lo que nos identificamos y tiene que ver con este primer reconocimiento de la otredad y la búsqueda de defensa en tanto que tiene una dignidad diversa por ser aquello diferente en el mundo, el estudio de la existencia gira en torno a esta diferenciación. Aquí está presente la diferencia entre absurdo y rebeldía. La rebeldía busca la comprensión de los seres humanos y de su existencia desde este sentido de pertenencia rechazando no solo la dispersión, sino también la incompreensión. A diferencia de lo postulado previamente, tanto el primer Camus como los filósofos previamente estudiados no terminan de entender la esfera de lo que implica la parte irracional del ser humano y su búsqueda de un sentido o su negación del mismo, así también como la falta de fundamento o instauración del

fundamento, al igual que la negación de una naturaleza humana. Pese a que Camus no pretende resolver nada, busca instaurar una ardua reflexión en torno a estas concepciones que la existencia ha tenido y sus consecuencias prácticas, principalmente desde la falta de fundamento y la negación de la naturaleza humana como impacto negativo para el buen funcionamiento y desarrollo de la humanidad.

Camus advierte que cuando se niega este sentido de la existencia se puede negar el valor de lo humano, pudiendo volverse un nihilismo. Se parte de la falta de fundamento ante aquello que se ha predispuesto a hacerse del ser humano, el rebelde busca reafirmarse en algo más, y ese algo más puede o no, ser fatal al valor de lo humano. Admitir la rebeldía es admitir que necesitamos comprendernos más allá del sinsentido, de ahí que haya una necesidad de pertenencia. Aquí yace presente entonces en esta necesidad la búsqueda de un bien común, algo con lo que podemos emparentarlo desde el inicio de la investigación con los griegos y la sucesión de aquello con lo que se identifica en cuanto a lo que se ha referido en esta investigación a la búsqueda del sentido de la existencia y del valor de lo humano. Si estamos sujetos a la falta de fundamento entonces hemos de hallar el valor de lo humano desde lo humano, pero, ¿cómo? A este problema los nihilismos extremistas, estos son: el nihilismo irracional y el nihilismo racional, la razón o la fuerza, constituyeron y encarnaron el problema lógico de esta búsqueda de unidad, el sentido de pertenencia. En la pretensión por alcanzar la libertad, el reconocimiento de los seres humanos y su dignificación por medio de la deificación. Camus nos presenta el extremo de la falta de fundamento, los problemas de la negación al valor de lo humano y del sentido. En qué momento a la búsqueda por la instauración del reconocimiento de lo humano puede traspasar esa línea, implementando la paradoja de la lucha por un valor a la desvalorización en nombre del valor. Pasamos del retar a aquello que han hecho de nosotros hasta la negación de este fundamento, lo cual desarrolla una serie de consecuencias lógicas que terminan por convertirse en nihilismo y negando aquello que querían afirmar: la vida humana. Si admitimos la nada como consecuencia de la negación del fundamento, entonces nada importa, ergo, nada tiene sentido y la vida humana tampoco tiene valor. Hacer el bien o el mal es mero azar. La rebeldía busca una unidad en nombre de una naturaleza humana, el sentido de pertenencia corresponde a nuestro reconocimiento por parte de los otros a nosotros y viceversa.

Se parte de la falta de fundamento para tomar la responsabilidad de la existencia, pero, ¿cómo evitar caer en nihilismo y en totalitarismo? Aquí yace presente nuevamente la búsqueda de la mejor vida posible, pero tras los análisis existenciales vistos, no se puede instaurar un sentido por sí mismo al que toda vida acuda, sino, arremetemos contra los otros y los suscribimos a la unidimensionalidad. ¿por qué no se puede hacer de la humanidad un mismo fin en cuanto a la aseveración de que hay un modo de vivir bien? Porque ello mataría la diferencia que es lo que hace crecer a la humanidad, los unos y los otros se complementan. Además, en la búsqueda de entender e instaurar que es esto mejor se pueden cometer crímenes contra la rebeldía metafísica negando a los otros provisional o absolutamente. Si se niega la falta de fundamento se niega lo bueno, ¿qué es lo bueno entonces? No podemos aseverar lo que es, pero Camus entre letras nos deja ver que hay que tener una tendencia hacia lo bueno tal como vimos en las anteriores filosofías a excepción de la husserliana. Esto es, que no hay que olvidar aquellos valores tal como se han construido a lo largo de la humanidad, sino transformarlos según acuda la necesidad de hacerlo sin la necesidad de un fundamento metafísico. No se trata de negar por negar, sino que la negación debe ser acorde a la rebeldía en cuanto que niega para afirmar, afirma lo bueno, lo justo y los límites. No debe olvidar entonces el valor de los otros, tampoco el de la razón, pero la razón no como el fin último, tampoco la irracionalidad, sino que sean medios para seguir analizando y comprendiendo la vida humana. La rebeldía funge aquí como el cuidado a no caer en fines últimos que terminen por negar a los demás o enaltecer solo a unos en nombre de lo que es más bien un dogma. En este sentido la rebeldía está de acuerdo con el suicidio filosófico. No solucionamos los problemas existenciales, los reflexionamos y los transformamos para continuar entendiéndolos.

Debe de aceptarse la introducción de la escala de grises, cuidar lo racional y lo irracional, entendiendo al ser humano dentro de su condición humana y su naturaleza, no debe de perder de vista nunca ambas si su intención es dignificar, es una tensión que debe de ser vivida. Aunque si las olvida, entonces ya no es rebeldía. La rebeldía debe de procurar la vida humana presente, no como un medio para un fin. Hay que buscar valores que se puedan vivir, Camus predica entonces la medida. La rebeldía debe de tener presente que aquello que reafirma son existencias concretas que tratan de comprenderse y definirse, a partir de ahí la rebeldía se hace válida a sí misma. La búsqueda del bien en Camus se

presenta ante la idea de la búsqueda de una unidad y de tender hacia ésta, no como el fin por sí mismo, sino como una necesidad para sostener la vida humana. La existencia humana no tiene un sentido por sí mismo, pero debe de buscar el enriquecimiento propio y de los demás para crear este sentido de pertenencia en el cual fundar un sentido de la existencia sin negar aquellos valores bajo los cuales se ha fundado la humanidad. Sin los otros no somos nada, esto es un *factum* que prevalece a lo largo de las posturas de Platón, Sócrates y Aristóteles, así como en Kierkegaard, Heidegger y Sartre. La evolución de este sentido de la vida y del valor de lo humano en Camus se distingue claramente en la creación novelesca, no se trata de tener la mayor experiencia posible y de plasmar esta, sino de buscar la calidad de lo humano. La creación novelesca es ahora la implementación de la exaltación de lo humano que está dado en la realidad, toma algo de esta y lo transforma y lo deforma para acrecentar la comprensión de la existencia humana en la unidad de la novela, acudiendo a las diferentes ópticas de los autores que nos proporcionen estos entendimientos, partiendo de ellos y refutándolos o agregándoles. En estas diferencias hallamos el suelo de la belleza de la diversidad desde lo humano. De este modo resulta interesante que Camus pareciera empatar con la ética aristotélica de que a cada cosa le corresponde un bien, el bien es algo accesible a todos y de que hay que procurar la medida, pues los excesos nos conducen al vicio. Además, que lo bueno, lo bello y lo justo pareciera ser algo que buscan los seres humanos naturalmente, para sí mismos y para los demás, siempre y cuando no niegue a los otros; a ello la felicidad para Camus le es vital, pues cuando somos felices podemos ser de ayuda a los demás. La vida humana y su experiencia precisan del valor de la vida humana en términos de buscar clarificarse, de darse razones a sí misma para continuar sin perder de vista lo humano como valor en todo momento. Pues este valor de lo humano consiste en esta capacidad y su sentido en identificarse con esta humanidad, sus necesidades y sus límites.

A lo largo de la búsqueda por el sentido de la existencia encontraremos una tendencia al bien, pero también podemos ver una evolución hacia aquello que se considera que es el bien, aunque no se pueda dar una definición general de aquello en lo que consiste, pero sí la necesidad de tener esta tendencia. En tanto esta búsqueda esté aunada al sentido de la existencia, se hallará una relación bidireccional entre sentido de la existencia y valor humano. De ahí que la investigación haya retomado el estudio de Camus desde la falta de

sin sentido a sus consecuencias más graves, mostrando que la negación del sentido, tiene un impacto en la práctica de los seres humanos, pues si negamos el sentido, la falta de fundamento y una naturaleza humana, nos vemos en el peligro de volver a la vida humana insostenible.

La investigación interpela el sentido de la existencia desde la introducción de este cuestionamiento como necesaria en cuanto que Camus considera que es preciso regresar a la reflexión de los valores en los que se ha construido la existencia, al mismo tiempo la investigación es por sí misma esta muestra de búsqueda ante la necesidad de clarificación, sin poder dar propiamente una conclusión al tema en cuanto que sus principios básicos son el de continuar esta evolución y desarrollo al estudio de la existencia. Todos los autores aquí vistos evocan la importancia y relevancia de continuar esta búsqueda por el entendimiento de lo humano rechazando la dispersión y cualquier filosofía que postule la negación al sentido de la vida humana y por tanto su valor. Se pretende entonces que la reflexión de la existencia humana se haga tanto como se pueda en sus experiencias y que a partir de estas se haga algo con ellas para ayudarnos a tener una humanidad más humana, más consciente, más procuradora, más responsable y más libre.

## **6 Bibliografía**

Abbagnano, Nicola. *Introducción al existencialismo*. Fondo de cultura económica, 2022.

Aristóteles. *Ética Nicomáquea*. Gredos, 1998.

Aristóteles. *Política*. Gredos, 1988.

Camps, Victoria. *Breve historia de la ética*. RBA, 2013.

Camus, Albert. *El extranjero*. Alianza, 2016.

Camus, Albert. *El hombre rebelde*. Alianza, 2014.

Camus, Albert. *El mito de Sísifo*. Alianza, 2012.

Camus, Albert. *La caída*. Alianza, 2016.

- Camus, Albert. *La muerte feliz*. Alianza, 2017.
- Deleuze, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*. Editorial Anagrama, 1998.
- Gómez Pin, Víctor. *Hegel: Lo real y lo racional*. Shackleton books, 2021.
- Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*. Editorial Universitaria, 1997.
- Huisman, Denis. *Diccionario de las mil obras clave del pensamiento*. Tecnos, 2007.
- Husserl, Edmund. *La idea de la fenomenología*. Fondo de cultura económica, 1997.
- Kierkegaard, Søren. “Diapsálmata”. *Søren Kierkegaard*. Gredos, 2018.
- Kierkegaard, Søren. *El concepto de la angustia*. Mandius, 2014.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Existencialismo y marxismo*. Deucalión, 1954.
- Nietzsche, Friedrich. “La gaya ciencia”. *Nietzsche Vol. I*. Gredos, 2018.
- Platón. “Protágoras”. *Diálogos I*. Gredos, 2010.
- Platón. “Teeteto”. *Diálogos V*. Gredos, 1988.
- Rivera C., Jorge Eduardo. “Prólogo”. *Ser y tiempo*. Editorial Universitaria, 1997.
- Sartre, Jean-Paul. *El existencialismo es un humanismo*. Edhasa, 1999.
- Sherman, David. *Camus*. Wiley-Blackwell, 2009.
- Sokolowski, Robert. *Introducción a la fenomenología*. Morelia Editorial, 2012.