María Eugenia Vassaux de López

EL PENSAMIENTO DE CAMUS

Universidad de San Carlos de Guatemala
FACULTAD DE HUMANIDADES
Departamento de Filosofía

Guatemala, 1974

Este estudio fue presentado por la autora, como trabajo de tesis para el examen correspondiente, previo a obtener el grado de Licenciada en Filosofía, en la Facultad de Humanidades de la Universidad de San Carlos de Guatemala.

Guatemala, 1974

CONTENIDO

INTRODUCCION

Con este trabajo me he propuesto fundamentalmente traer a discusión al medio universitario guatemalteco las ideas de un filósofo francés contemporáneo, cuyo pensamiento refleja problemas de la vida actual, problemas de las últimas generaciones que se ven colocadas frente a una realidad conflictiva, porque después de siglos de evolución de la cultura el hombre está limitado, no sólo por su propia naturaleza biológica y mortal, sino porque, víctima de situaciones y relaciones sociales para las cuales debieran existir soluciones, el hombre moderno se encuentra solo para alcanzar o colmar el objetivo de su propia vida.

Albert Camus representa la angustia de la humanidad actual en la obra titulada La Peste, donde ésta mata indiscriminadamente, sin que la muerte tenga sentido para quienes la observan, sin saber a quién o por qué, reduciéndolo todo a una cuestión tan absurda de la biología, en la cual los microorganismos -los microbios- son lo único que cuenta, no los sentimientos, ni la dulzura, ni la edad, ni la belleza, ni la capacidad creadora, ni la nobleza de los afectos.

La injusticia, la guerra y todas las calamidades posibles están presentes en la vida del hombre actual como lo estaban en la época más arbitraria de uno de los más crueles césares de la antigua Roma, Calígula[1], y en la actualidad se siguen produciendo situaciones de

---

1 Camus, Albert, Obras Completas. T I México Ed. Aguilar, 1959.

angustia sin solución alguna, indiscriminadamente, sobre el niño lleno de pureza, sobre la joven virtuosa, sobre el criminal empedernido, sobre el poeta, el trabajador de la fábrica o el campesino.

Regímenes y situaciones que se produjeron en Europa antes, después y durante la segunda guerra mundial, atropellaron la dignidad de la vida del hombre y situaron a pensadores como Camus ante el problema de la búsqueda de una nueva moralidad, o siquiera de un sentido valedero de la vida individual o colectiva, y dado que la vida es el únido caudal propio del hombre, lo único que cada hombre posee realmente, lo único con lo cual puede contar, es difícil para el hombre mismo aceptar que ésta sea atropellada en forma tan inmisericorde.

Camus es un hombre de nuestro tiempo. Nació en Argel en 1913 y murió en un accidente automovilístico en 1960. Participó activamente en arduas luchas políticas y en la resistencia clandestina contra el nazismo durante la guerra. Contribuyó asimismo, después de la guerra, a devolver a Francia, con sus ideas, un sentido de equilibrio moral y de ecuanimidad ante las perspectivas sombrías que se le ofrecían entonces. En esta presentación de los ángulos más sobresalientes de su pensamiento podrá percibirse la seriedad de la filosofía moderna y el planteamiento de las más angustiosas interrogantes del hombre contemporáneo.

Por otra parte, el impacto de las ideas de Camus en la filosofía existencialista, el contraste entre sus ideas y las de otros pensadores franceses como Jean Paul Sartre y las de diversos representativos de la

filosofía contemporánea en otras nacionalidades, puede motivar en el medio universitario guatemalteco preocupaciones de tal índole, que contribuyan a la comprensión de actitudes y planteamientos, que por la misma angustia que conllevan, han podido dar la falsa impresión de tratarse de novedades disociadoras o dislocadoras del orden y de los conceptos tenidos tradicionalmente como válidos, lo cual puede provocar distanciamiento entre las generaciones más jóvenes y aquéllas que se sienten depositarias de las normas y de los valores éticos de la sociedad.

Se puede o no estar de acuerdo con las ideas de Camus. Pero a medida que los distintos capítulos de esta tesis han ido tomando forma, veo con tanta mayor claridad que la filosofía moderna continúa estando en una etapa de planteamientos e interrogantes cuyas respuestas están lejos de ser definitivas.

Ello es debido a lo desconcertante y apremiante de la problemática de la vida moderna, y debido también a la dificultad de buscar soluciones válidas para todos los hombres y sus diversas circunstancias, cuando esto se quiere hacer con honradez y sin hipocresía. Pero un hecho es evidente: estos escritores filósofos, como Camus y Jean Paul Sartre no pueden ser ignorados en el aula o en la discusión constructiva de la vida actual. Ellos han demostrado con argumentos que una filosofía nueva debe ser planteada, tomando en cuenta la angustia, la soledad de la vida personal y lo contrastante de las situaciones en que esa misma vida

transcurre.

Se trata de planteamientos que invitan a reflexionar, que dan ocasión y estímulo para la actividad intelectual del docente, para despertar el interés y la vocación filosófica en el discípulo, confrontados ambos con su propia vida y el sentido que han de imprimirle.

Debo agregar que esta tesis no pretende ser exhaustiva, porque los escritos de los filósofos modernos son muchos y a menudo se hallan dispersos en fuentes de muy diversa índole; ensayos, novelas, cuentos, obras de teatro, artículos de periódico, revistas, cartas y memorias de carácter íntimo. La obra misma de Camus es representativa en este sentido.

Para revisarla en su totalidad, sería necesario conocer sus escritos de juventud en Argel, sus llamados durante la resistencia contra la ocupación alemana en Francia, los más deprimentes aspectos de su pensamiento, y los más eufóricos y vitalistas. Los comentarios y polémicas en torno a la obra de Camus en francés y en otros idiomas, llenarían también varios volúmenes.

Sin embargo, esta tesis, que consta de cinco capítulos, sólo contendrá como se ha dicho, los ángulos mejor perfilados en esta filosofía de la angustia y de lo absurdo, en una palabra de la existencia, tal como el hombre moderno se ha visto orillado a vivirla.

I. EL EXISTENCIALISMO FRANCES

Con el término existencialismo se han designado principalmente las ideas de un grupo de pensadores que ha dedicado parte importante de su actividad a consideraciones relativas a la existencia humana. Sin embargo, hasta ahora tal corriente de estudios ha sido poco considerada en su estrecha vinculación no sólo con las posiciones culturales que la precedieron y con las que han sido y son contemporáneas suyas, sino también con características sociales y culturales mucho más amplias que han distinguido a diversas épocas, desde el siglo XVIII hasta nuestros días.

Es oportuno señalar cómo, en los orígenes de la corriente existencialista se encuentra la reacción contra la manera de pensar que predominó en el iluminismo, y también contra la que caracterizó a los filósofos idealistas.

El siglo XVIII, siglo del iluminismo, se distinguió por su tendencia a la exaltación de la razón, mas la razón era concebida como algo limitado, y era calificada como algo que formaba parte, directa o indirectamente, de la naturaleza. [1]

---

1 A propósito de la palabra naturaleza no puedo dejar de señalar, aunque marginalmente, que tal término ha sido utilizado a lo largo de su no breve historia para designar significados diversos y que en última instancia su significación fuese muy indeterminada, aunque tal indeterminación ha llegado a ser nada menos que algo de lo que comprende el símbolo mismo de naturaleza.

Con Kant se llega a la culminación del iluminismo. Kant, y con él otros filósofos, hacen la exaltación de la razón, aunque poniéndole límites determinados; sin embargo, el aspecto afectivo de la vida humana es considerado por ellos de soslayo, siendo relegado a un segundo plano.

Al iluminismo sucedió el romanticismo, en parte como su continuación, en parte como una reacción contraria.

Para evitar confusiones es conveniente que distingamos las dos corrientes del romanticismo: una hace mayor énfasis en el sentimiento y la otra en la razón, ambos considerados como infinitos. Los iluministas habían exaltado ya a la razón, pero los románticos, en parte siguiendo la misma dirección, no pudiendo soportar los límites de sus predecesores, se lanzaron a la búsqueda y afirmación de la infinitud de la razón. Pero además los románticos también exaltaron el sentimiento como algo infinito, aunque no debe dejar de señalarse que esto último ocurrió principalmente en las obras literarias. La exaltación de la razón como potencia infinita se debió principalmente a los filósofos idealistas, que forman una de las posiciones complementarias del romanticismo.

Posteriormente surgieron las posiciones existencialistas, como reacción tanto al iluminismo e idealismo, como al positivismo. Y tómese en cuenta que el positivismo no es sino lo que podemos llamar la romantización de la ciencia, y más exactamente de la técnica, como medio 'omnipotente' de dominar la naturaleza.

El surgimiento del existencialismo debe vincularse también con l[illegible] cambios socio-políticos de los siglos XVIII y XIX. El iluminismo [illegible]

cronológicamente con los comienzos de la revolución industrial, que tuvo su inicio en Inglaterra durante el siglo XVIII. Los algores de la revolución industrial deben haber influído poderosamente en la concepción de la razón como una potencia eficiente y digna de confianza, pero asimismo limitada, y en esto último posiblemente, se iniciaron las dudas y temores acerca de la incipiente industrialización.

El tiempo transcurrió, se llegó al siglo XIX, y con él llegó también la creciente industrialización, que se extendió a otros países europeos. En la primera mitad del siglo XIX la industrialización alcanzó un nivel de mucha eficiencia en relación a su breve historia y a las épocas precedentes; tal desarrollo y confianza coincide asimismo con el florecimiento de los grandes sistemas idealistas de Fichte, Hegel y Schelling, cón la literatura romántica, y en parte, con el positivismo. La confianza en el poder de la razón había llegado a ser tan grande, que muchos lo creyeron ilimitado. Asimismo, después de los primeros decenios de la industrialización, en los que el aparecimiento y el progreso de las máquinas industriales habían deslumbrado a la gente y acaparado su atención, se empezaron a considerar los aspectos afectivos de la vida del hombre, y el sentimiento también fue considerado como potencia infinita.

Contemporáneamente a la industrialización y a los movimientos culturales de las épocas a que hemos aludido, se fueron creando diversas situaciones, que gradualmente llevaron al existencialismo, y se llega así al primer gran filósofo de carácter existencialista, a Sören Kierkegaard.

La industrialización y las corrientes socio-culturales contemporáneas fueron creando una gran cantidad de contrastes, que poco más tarde habrían de llevar al existencialismo. La potencia de las máquinas y la confianza en ellas, contrastaba enormemente con los problemas sociales de muchas personas; y la razionalización de la organización industrial con la impulsividad del sentimiento.

Todo esto fue preparando el campo adecuado para el aparecimiento de una nueva manera de considerar la vida del hombre.

Antes de llegar al existencialismo francés, al cual está dedicado en realidad este capítulo, haremos un breve recorrido de las ideas filosóficas que en alguna forma influyeron sobre esta corriente filosófica, la cual trata de resolver con toda sinceridad el problema del hombre,

> "dejando de lado los problemas de las cosas y preguntando por la realidad última del hombre individual y concreto, en su existencia temporal."[2]

Sören Kerkegaard (1913-1855) es el primer filósofo que reacciona contra el idealismo imperante en la época, contraponiéndole categorías directamente ligadas a la existencia de las personas individuales. Presentó una nueva concepción del hombre, considerando con muy especial atención lo precario de su existencia.

Las consideraciones de Kerkegaard giran en torno a la actividad angustiosa del hombre de escoger entre diversas posibilidades a lo largo de su existencia.

La angustia se origina en el hombre al estar frente al mundo, que le presenta las cosas como posibilidades de elección, no sólo en el presente sino también en el futuro, y este enfrentamiento lo conduce a la angustia de sí mismo, como una posibilidad de posibilidades.

A través de la obra de Kerkegaard, la actitud que predomina es la desesperación, la cual le es producida al hombre por la relación de lo posible consigo mismo, lo que lo lleva a la disyuntiva de ser él mismo, o no serlo, y de cualquiera de las dos maneras siempre choca con algo que le es extraño. La única solución para la desesperación es la fe, que se realiza con la fe en Dios, pero tal solución le parece a Kerkegaard absurda, porque según él no es racional, y consecuentemente como solución es un escándalo para el hombre, que es un ser pensante.

La manera de pensar de Kerkegaard está en contraste con el romanticismo, y señala una nueva vía para la interpretación de la vida del hombre.

A Friedrich Nietzsche (1844-1900) podemos en cierto modo considerarlo juntamente con los filósofos existencialistas y ligado a Kerkegaard en algunas de sus actitudes contra el ambiente filosófico de la época, sin dejar de tomar en consideración que representa, por así decirlo, como el lado opuesto de una misma moneda.

Las concepciones de Nietzsche acerca del hombre y del mundo lo conducen casi inevitablemente al amor fati, a querer las cosas como son y como han sido. El ideal último del hombre es el de llegar a ser un 'super-hombre', es decir, llegar a ser aquello que debe ser, lo cual implica la máxima

diferenciación del hombre individual.

Kerkegaard representa al hombre como a un ser temeroso de escoger entre las diversas posibilidades que se le presentan, aunque al final tales posibilidades son inexistentes, porque la potencia infinita de Dios todo lo determina.

Nietzsche, por su parte, presenta al hombre como un ser que debe autoafirmarse impulsivamente en todo sentido, y sin embargo, dicha autoafirmación lo lleva a la aceptación de todo cuanto le sobrevenga, excluyendo su posibilidad de elección. Por vías diversas se llega en cierta manera, a la misma conclusión. En ambos filósofos existe la intención de sustraer al hombre de un esquema racionalístico.

Vinculados con el surgimiento del existencialismo están Dostoiewski y Kafka; ambos literatos en sus obras parten de realizaciones que no llevan soluciones satisfactorias, sino que dejan persistir las incógnitas que precedieron a tales realizaciones, todo lo cual no lleva sino a una concepción negativista de las posibilidades humanas.

Varias de las características ya encontradas se continuarán manifestando en los posteriores filósofos existencialistas, aunque adoptando en general esquemas más complejos y disminuyendo el tono anti-racionalístico. Consecuencia esto, del mudar de las condiciones históricas, el idealismo estaba ya más lejano y las reacciones contra él habían comenzado en ese entonces a rendir sus frutos. En la situación a que hacemos referencia están Heidegger y Jaspers.

Martín Heidegger, nacido en 1869, asume en la primera etapa de su actividad filosófica una actitud existencialista. Según él, la investigación debe dirigirse al hombre, y debe partir de las condiciones determinadas en que él vive, de tal modo que se tiene al hombre como un ser-aquí, y el modo de ser de ese ser-aquí es la existencia. El ser-aquí se encuentra delante de algo trascendente, delante del mundo; sin embargo se da cuenta de que él mismo, el ser-aquí es parte integrante de ese mundo, es un ser-en-el-mundo; el mundo se vuelve un proyecto en el cual el hombre está incluído. Cuando el hombre piensa en el mundo como en su proyecto, está, según Heidegger, afirmando su libertad, pero, por otro lado, ese mundo condiciona al hombre.

Los lineamientos principales de la filosofía heideggeriana son claros y representan, en varios aspectos, algunas de las consideraciones que ya se encuentran en Kerkegaard y en Nietzsche, particularmente en el primero, pero el planteamiento heideggeriano es más reposado y más técnico, en el sentido de hacer uso de una metodología más elaborada.

A través del análisis fenomenológico heideggeriano surgen muchas de las características que distinguen gran parte del existencialismo, sobre todo en lo referente a la consideración de la vida como una suma de posibilidades, que al final no son sino una afirmación de la necesidad como rectora de la existencia del hombre. Las dos últimas afirmaciones deben ser tomadas en general y con precaución, porque indudablemente de filósofo a filósofo hay variaciones importantes, por las que un mismo aspecto puede

aparecer en varios de ellos, pero en algunos con mayor énfasis, y en otros tan débilmente que se hacen casi imperceptibles.

Heidegger, a pesar de las diferencias, principalmente metodológicas respecto a los demás filósofos existencialistas, presenta la existencia de modo angustioso o tormentoso, ya se trate de la existencia auténtica o inauténtica; y termina por considerar la vida de una forma determinada, regida por la necesidad absoluta.

Karl Jaspers, nacido en 1883, hace una investigación sobre el ser, y se encuentra con que el ser siempre llega a encontrarse delante de un horizonte que lo trasciende; tal horizonte puede ser la realidad existente, la conciencia en general, o el espíritu. La existencia está opuesta a la realidad, sin embargo cada uno vive una relación con esa realidad, mas una relación que no es objetiva. Dicha relación se presenta como comunicabilidad.

Jaspers concibe la existencia humana como una contínua investigación sobre su ser, el cual siempre le escapa al conocimiento total.

La filosofía de Jaspers parece ser más vecina a la existencia del hombre que la de Heidegger, probablemente debido al menor énfasis hecho sobre el aspecto fenomenológico, por lo que la metodología de Jaspers parece ser más espontánea.

Con Heidegger y Jaspers el existencialismo alcanza algunas de las formulaciones más sistemáticas, principalmente con el primero; en cambio, en los filósofos existencialistas franceses encontramos características diversas.

El existencialismo francés, según la tradición filosófica de los últimos siglos en ese país, se dirige más intensamente al llamado 'interior' de la persona, a la conciencia, y asimismo, lo filosófico se manifiesta muy entrelazadamente con lo literario.

La filosofía se ha convertido en el espíritu rector de las artes literarias. La corriente filosófica que más a menudo encontramos en la literatura es el existencialismo, pudiendo en términos generales caracterizar esta corriente del pensamiento moderno, como

> "una reacción de la filosofía del hombre contra el exceso de la filosofía de las ideas y de la filosofía de las cosas".[3]

El existencialismo representa una de las corrientes espirituales más importantes de la actualidad, y parece gozar de cierta popularidad, especialmente en los países latinos, lo cual se debe probablemente a que es accesible a todos, dada la forma simplificada en que ha sido presentado al público por medio de la literatura, el teatro y el ensayo. Pero pocos de entre los que creen conocerla, conocen esta corriente filosófica verdaderamente a fondo, y es por eso que a menudo es atacada, acusándola de negativista.

El existencialismo ha significado una revolución, una protesta contra la filosofía abstracta, queriendo salvar al individuo, ocupándose de él, de su existencia, ya que la filosofía tradicional se olvidaba de él, ocupándose únicamente de las esencias.

El existencialismo responde a una necesidad del hombre moderno, el

cual se encuentra en crisis frente al pasado, no sintiéndose satisfecho de los resultados y soluciones que hasta ahora se han presentado.

La postura existencialista ha tomado como tema central de su preocupación la existencia individual y concreta.

Desde hace algunos años la creación filosófica ha estado dominada por la fenomenología. Venida de Alemania e introducida en Francia por Sartre y Merleau-Ponty, se caracteriza por un retorno a lo concreto de la filosofía.

Para Merleau-Ponty filosofar es regresar a lo concreto, a las cosas mismas, al mundo antes del conocimiento, del cual el conocimiento habla siempre.

Si comparamos a Sartre con Heidegger y Jaspers, notamos que en cierto modo humaniza más al existencialismo; la concepción sartriana de la existencia es más vital que teórica, más literaria que filosófica. A pesar de ello muchas de las características de la filosofía sartriana son comunes con el resto del existencialismo a que hemos hecho mención hasta ahora. Aparece la angustia ante la vida y el fracaso final; por no poder ser el hombre lo que desea, porque ya desde el inicio su vida está condicionada para ser una existencia y un empeño equivocados. Para Sartre la angustia es la conciencia de la libertad, como condición de la anonadación del ser. Para Sartre el movimiento de rebelión empieza por la náusea, repugnancia a lo obsceno de la existencia.

Entre los escritores contemporáneos de la angustia Camus es el que

da los primeros pasos hacia una rebelión más radical, por ser la más reflexiva y doctrinal. Para él la rebelión nace de una meditación de la inteligencia, es una protesta del espíritu contra lo absurdo del mundo, pero, al contrario de Sartre, Camus ama la vida y cree que ésta bien vale la pena de ser vivida.

A Camus, a pesar de no haber nacido en Francia, se le coloca la mayor parte de las veces entre los existencialistas franceses. Pero a diferencia de éstos, su filosofía está grandemente influída por su vida en Argel, por su formación y su desenvolvimiento bajo el cielo africano.

Existe otro grupo de filósofos franceses existencialistas, quienes están influídos por lo religioso.

Tenemos entre ellos a Gabriel Marcel, para quien el estar-en-el-mundo de Heidegger se convierte en el 'ser encarnado', o sea el estar sumergido en la materia, en la carne, formando una totalidad con el mundo material.

Luis Lavelle afirma que ningún objeto tiene sentido si no tiene relación alguna con algún sujeto que lo piense como externo a él. El yo se distingue de todo lo que es, y fundamenta la investigación sobre sí mismo y sobre Dios.

René la Senne concibe el yo como función que debe tratar de evitar obstáculos escondidos. El yo se presenta inicialmente como un yo empírico, pero que puede tener valor, el cual obtiene de Dios, en el sentido de Dios con nosotros.

Marcel, Lavelle y la Senne caracterizan a la existencia como problemática y precaria, pero la hacen depender en última instancia de Dios, quien puede garantizar el buen éxito de la existencia. A este respecto difieren notablemente de los filósofos considerados con anterioridad, puesto que aquéllos, después de insistir en la inestabilidad de la existencia humana, finalizaban invariablemente por poner al hombre delante del fracaso total, en cuanto que su existencia ya estaría previamente determinada, y necesariamente tendría que aceptarla ya fuese voluntariamente o simplemente porque no tiene otro camino que tomar.

La solución puesta en Dios para superar las precariedades de la vida introduce una notable característica en lo referente al llamado existencialismo religioso.

Muchas de las obras de filósofos existencialistas fueron publicadas en el intervalo transcurrido entre las dos guerras, y en los años inmediatamente sucesivos al segundo gran conflicto bélico. Es muy conveniente fijar esos puntos de referencia, porque condicinaron en gran medida el clima social y cultural que les fueran contemporáneos, y los cuales a su vez influyeron en los derroteros seguidos en ese entonces por los filósofos existencialistas.

Respecto a las grandes figuras del existencialismo, cabe señalar que las obras existencialistas de Jaspers y Heidegger son de los años posteriores a la primera guerra mundial, ya transcurridos varios años de cuando aquella ocurrió; nos referimos a las obras principales, a aquéllas en que

están contenidos los lineamientos fundamentales de sus concepciones filosóficas. Siempre en lo que concierne a las grandes figuras del existencialismo, es bueno notar cómo las obras de Sartre que delinean los principales aspectos de su posición filosófica, son de los años bélicos o inmediatamente post-bélicos.

La situación cultural comprendida entre las dos guerras fue de inseguridad y de tensión, las cuales, sin embargo, iban acompañadas de la esperanza, que creían bien fundada, de poder evitar un conflicto como el de la primera gran guerra, esto por lo menos hasta unos años antes de 1940. Sin embargo, ya la primera guerra había hecho ver de modo pavoroso cómo los avances técnicos podían ser también empleados en gran escala con fines bélicos. Esto señala una gran diferencia con respecto a lo que acontecía a mitad y a finales del siglo XIX, épocas en las que el hombre ya confrontaba problemas con respecto a la progresiva industrialización, pero tales conflictos, en gran medida de carácter económico, se derivaban directamente de ella misma, y no a través del cruento período intermediario de la guerra.

El clima de esperanza entre los dos conflictos bélicos coincide con la mayor sistematización del existencialismo de Heidegger y de Jaspers.

En cambio, tal esperanza queda casi totalmente anulada con la llegada de la segunda guerra mundial y tal situación, ya caótica en muchos aspectos, coincide asimismo con algunas de las características del existencialismo sartriano, el cual es más literario, menos organizado, queriendo decir con esto último, que es en cierto modo más espontáneo y nacido directamente de la emoción y del sentimiento.

La época que siguió a la segunda guerra mundial se fue caracterizando cada vez más por el mayor predominio del desarrollo tecnológico, hasta llegar a nuestros días. Lo que también ha influído en algunas de las más recientes orientaciones del existencialismo, entre las cuales debe mencionarse a Merleau-Ponty y a Abbagnano.

Merleau-Ponty le dio al existencialismo un derrotero nuevo, al dedicarse a estudios psicológicos y sociológicos dentro del marco de su posición filosófica, indicando que la filosofía debe dedicarse también con empeño a la resolución de situaciones problemáticas específicas que acompañan la existencia del hombre hasta el punto de caracterizarla en gran medida.

La posición de Abbagnano es parecida, aunque él no se ha dedicado a ninguna investigación específica que esté fuera del campo filosófico, sino que ha dedicado parte de su obra a plantear de manera general cómo el hombre puede utilizar en su provecho los nuevos avances de la tecnología, como una contribución a la mayor comprensión y realización de su propia existencia, en el sentido de una mayor conciencialización del hombre.

---

1 Franco Cordero, Gli osservanti, fenomenologie delle norme, (Milano: Giuffré, 1967)

2 Ismael Quiles, Más allá del existencialismo, (Barcelona: Editorial Luis Miracle, 1958) P.5.

3 Enmanuel Mounier, Introduction aux existentialismes. (Paris: Ed. de Noël, 1947) p.8.

II. EL HOMBRE Y EL MUNDO

Para poder comprender adecuadamente el pensamiento de Camus, debemos primero conocer los conceptos en torno a los cuales se desarrolla su obra.

Debemos partir de la concepción antropológica, y de la situación del hombre ante el mundo según el autor. Los puntos que surgirán en el desarrollo de esta concepción se reducen en realidad a hombre y mundo, y de la confrontación de ambos es de donde se originarán los problemas que nos llevarán al planteamiento del concepto de libertad.

El hombre, para Camus, no se descubre más que en contacto con la naturaleza, la que al mismo tiempo le descubre lo absurdo de su existencia.

La naturaleza y la vida humana son diferentes entre sí, pero hay algo que las identifica, y ese algo está constituído por las ideas y deseos que los humanos proyectamos sobre la naturaleza que nos rodea.

Nuestra vida cotidiana se desarrolla en ese mundo incomprensible que acaba con la muerte. El hombre ante esa vivencia toma conciencia de lo absurdo de ese convivio, y sin embargo, trata de labrarse su destino a pesar de ese absurdo. Se da cuenta de que el mundo es 'espeso',[1] y que lo que comprende de él no es más que las figuras y dibujos que él previamente le ha introducido, pero llega un momento en que le faltan fuerzas para usar de este artificio y es entonces cuando el mundo se le escapa porque vuelve a ser él mismo, y bajo su fondo yace algo inhumano que es lo que hace que el ser humano considere absurda su existencia en él. Es

cierto que ha descubierto por el pensamiento y la razón que la existencia y el mundo no tienen sentido, pero la experiencia de la vida es, según el autor, una plenitud que merece vivirse. He aquí de nuevo algo contradictorio: el hombre rechaza el mundo tal como es, sin aceptar escaparse de él.

> "Lejos de querer olvidarlo, sufren por el contrario de no poseerlo lo bastante."[2]

El hombre es la única criatura que rechaza ser lo que es. La razón estriba en saber si esta negativa no puede conducirle a la destrucción de los otros y de sí mismo.

Según Camus, los hombres tienen más cosas dignas de admiración que de desprecio.[3] Ordinariamente los hombres que componen la sociedad básica heredan un mundo de valores y sentimientos jerarquizados, con un contenido perfectamente definido.

El concepto que Camus nos presenta del hombre es francamente optimista. En su segunda carta a un amigo alemán, se plantea la pregunta sobre Qué es el hombre? Y su respuesta es categórica al afirmar:

> "Es esta fuerza que acaba siempre por bambolear a los tiranos y a los dioses. Es la fuerza de la evidencia."[4]

O sea que el autor le concede la máxima importancia al hombre, siendo éste el que puede darle importancia, o no, a todo lo demás.

El autor nos repite en casi todas sus obras, que el mundo no tiene sentido, pero aclara que hay algo en este mundo que sí lo tiene:

> "Y ese algo es el hombre, porque él es el único ser que exige

el tenerlo. Este mundo, reconoce, tiene por lo menos la verdad del hombre."[5]

En las páginas siguientes nos ocuparemos de los temas que se relacionan con nuestro propósito: absurdo, tiempo, angustia y suicidio.

---

1 Albert Camus, Obras completas. El Mito de Sísifo. (México: Ed. Aguilar, 1959) Tomo II, p. 185

2 Camus, op. cit. El hombre rebelde, Tomo I, p. 995

3 Camus, op. cit. La Peste. Tomo I, p. 464

4 Camus, op. cit. Carta a un amigo alemán. Tomo II, p. 335

5 Ibid.

a) El absurdo

En la definición del absurdo, Camus resume todo el contenido de la experiencia, así: por una parte el objeto de la visión, constituido éste por el mundo mecánico, y por la otra parte la conciencia que ve ese mundo, el cual oculta lo que verdaderamente se encuentra detrás de él. El objeto de la visión, ese mundo mecánico que vemos, es únicamente el escenario detrás del cual se encuentra lo real. Cuando trasponemos el escenario, lo que nosotros creíamos real se derrumba y surge entonces el sentimiento de lo absurdo, es decir, esa reacción del hombre que al ver derrumbarse ante él lo que hasta entonces había creído sólido, trata de escapar.

Camus insiste en la visión de lo mecánico de nuestra diaria rutina. Hace resaltar lo monótono de esa vida mecánica que lleva la mayoría de los hombres en unas concisas líneas de su obra:

> "levantarse, tranvía, cuatro horas en la oficina o en la fábrica, comida, cuatro horas de trabajo, comida, descanso, y el mismo ritmo lunes, martes, miércoles, jueves, viernes... y así por mucho tiempo. Es a este ritmo exterior de la vida cotidiana, que corresponde el automatismo de nuestros gestos."[1]

El hombre se enfrenta a esa ridícula vida diaria, a este mundo incomprensible; cae entonces en la cuenta de lo insignificante y vano que es lo cotidiano, que por serlo tanto, llega hasta a perder su carácter humano.

Surge aquí la pregunta: Qué es en realidad lo absurdo? Es el mundo lo absurdo, o es el hombre lo absurdo? Pero en realidad, ni el mundo es absurdo, ni el hombre es absurdo. Lo absurdo es la confrontación de ambos, hombre y mundo, la oposición de la conciencia individual con el mundo que la rodea. El absurdo se da en el propio encuentro de la conciencia que descubre lo negativo de sus deseos. Es esencialmente una resultante de la relación de ambos, ya que no se encuentra en ninguno de los elementos considerados aisladamente.

El sentimiento de lo absurdo, que es advertido a la vez por los sentidos y por la conciencia, aparece de improviso. Es además una experiencia personal de la cual no podemos hacer partícipes a los demás.

Este absurdo se nos presenta de improviso en cualquier momento de nuestra experiencia cotidiana: al cruzar una calle, en un restaurante, etcétera; nada anuncia su llegada, y sin embargo, ésta hace que todo cambie;

> "a la vuelta de la esquina de cualquier calle, el sentimiento de lo absurdo puede golpear el rostro de cualquier hombre."[2]

El absurdo se encuentra no solamente a nuestro alrededor, sino que también en nosotros mismos. El hombre se acostumbra al automatismo de su vida, pero en algún momento de lucidez se da cuenta de que ese enfrentarse al mundo no tiene sentido, y es cuando descubre que esa vida no lo lleva a ninguna parte. Ese enfrentarse del hombre con el mundo el cual le causa malestar, inquietud, desasosiego, es el absurdo. O sea que el absurdo no es ni el hombre ni el mundo, pero depende de ambos.

Hay muchos hombres que se dedican exclusivamente a vivir su vida por absurdamente mecanizada que ésta sea y los cuales no se preguntarán jamás qué es la vida? De este modo nunca se darán cuenta de lo incomprensible del mundo, por lo que para ellos no existirá el absurdo. Tal es el caso de Mersault en El extraño, que únicamente va a enfrentarse con el absurdo al reflexionar sobre su vida y va a reflexionar sobre ella, porque la prisión le impide vivir. Es ahora, cuando van a quitarle la vida, que se da cuenta de su existencia. Finalmente se conforma, pero piensa que la vida en realidad sí merece vivirse. Después de la vida, para él ya no hay nada, por lo cual lo único que valoriza es el hecho de estar vivo. La mayoría de los hombres vive sin pensar jamás en el por qué de la vida. Cuando este por qué se les presenta, se asombran al darse cuenta de la absurdidad de todos los actos cotidianos. Lo absurdo no está pues, ni en el hombre ni en el mundo. Está en la coexistencia de ambos, hombre y mundo. En la confrontación de este universo que no tiene razón de ser, con la conciencia del hombre. Si la conciencia fuera capaz de comprender todo lo que se presenta al espíritu humano, reduciría el mundo a lo humano, pero al no comprenderlo, lo considera absurdo.

A pesar de dejar sentado que ni el hombre ni el mundo son absurdos, sino que el encuentro de ambos, Camus se refiere a ambos agregándoles el calificativo de absurdos.

Calígula es presentado por Camus como el hombre absurdo por excelencia. Descubre lo absurdo del mundo por la muerte de su hermana Drusilla,

a la que amó con amor carnal. De pronto comprende una verdad que le es difícil de aceptar:

"Los hombres mueren y no son dichosos."[3]

Por esta razón Calígula quisiera destruir toda esa mentira, todo ese mundo absurdo que le ofende.

Sentir que algo es absurdo no significa saber por qué ese algo es absurdo. El hombre descubre que el mundo no es en realidad lo que él ve que es, pues cuando trata de penetrarlo, quitando de su vista todo aquello que lo enmascara, advierte que hay un momento al enfrentarse con él, en que no lo comprende, en que deja de tener el sentido que él mismo le ha dado. Entonces siente que su existencia es incompatible con todo ese mundo incomprensible que le rodea y forja en su mente otro mundo, más acorde con sus deseos y sentimientos,

"un mundo imaginario, pero creado mediante la corrección de éste."[4]

El ser humano busca a todo una justificación. Al descubrir el absurdo, se ve obligado a admitir lo irracional, ya que después de abarcar los datos de la conciencia, no encuentra cómo justificar ese absurdo.

El absurdo, que para Camus es el estado del hombre consciente, no conduce a Dios, aunque el hombre trata de refugiarse en él. Afirma el autor que

"el absurdo es el pecado sin Dios."[5]

Según él, el hombre absurdo renuncia a este infinito que es Dios. Lo

único que sabe el hombre absurdo es que en esa conciencia atenta en que se ha convertido al enfrentarse con la absurdidad, ya no hay sitio para la esperanza. Este mundo absurdo y sin Dios, se puebla entonces con hombres que piensan claro y ya no esperan nada.

> "Camus, antes de atribuir a un Dios la creación de semejante mundo, prefiere negar la existencia de toda divinidad, o más exactamente, la relación de cualquier divinidad con la existencia de los hombres."[6]

Camus considera que el personaje más absurdo de todos es el creador, pero no toma a Dios como tal. Llega a esta conclusión partiendo de la idea de que todos tratan de repetir, de imitar y de recrear la realidad propia.

> "Acabamos siempre por tener el rostro de nuestras verdades."[7]

Según esto, afirma que para un hombre la existencia entera no sería más que una imitación de verdades inexistentes bajo la máscara del absurdo.

Camus no era creyente y él mismo lo dice. No quiere aceptar en su lucha contra el absurdo del mundo ninguna otra ayuda que no venga de él mismo. Busca una regla de vida en el absurdo, es decir en la oposición reconocida, aceptada y mantenida entre su inteligencia y el mundo. Su razonamiento quiere ser fiel a la evidencia, y esta evidencia es el absurdo.

La primera actitud del hombre ante la vida es, según él, la de aceptar y afrontar el absurdo. Considera, pero no lo hace conscientemente, que la noción de absurdo es esencial, y toda su obra gira alrededor de este pensamiento, ya que no le interesan tanto los descubrimientos absurdos como sus consecuencias.

Afirma que la única preocupación del hombre, nacido en un mundo absurdo, es la de vivir, tener conciencia de su vida, de su lucha, de su libertad.

Pero también el absurdo constituye para Camus un punto de partida. En El mito de Sísifo no se propone fundar una 'filosofía del absurdo', sino que trata más bien de describir una sensibilidad y una actitud provisionales. Como la duda metódica de Descartes, el absurdo tiene como función limpiar el camino y librar al hombre de las ilusiones que hacen más trágicas aún sus esperanzas malogradas y sus decepciones.

---

1 Albert Camus, Obras Completas. El Mito de Sísifo. (México: Ed. Aguilar, 1959) Tomo II, p. 184

2 Ibid., p. 182

3 Camus, Op. cit. Calígula, Tomo I, p 718

4 Camus, Op. cit. El hombre rebelde. Tomo II, p. 1000.

5 Camus, Op. cit. El suicidio filosófico. Tomo II, p. 209

6 Camus, Op. cit. Prólogo. Tomo I, p. 25

7 Camus, Op. Cit. El Mito de Sísifo. Tomo II, p. 266

b) El tiempo

En Camus la concepción del tiempo es en extremo pesimista, ya que no lo considera nunca como un auxiliar del hombre, sino como su pero enemigo.

En El extraño, Meursault no toma conciencia del tiempo, ni le presta la menor atención mientras se encuentra en libertad. Para él da lo mismo que algo suceda hoy o mañana. El momento en que los acontecimientos se desarrollan no significa nada para él.

> "Hoy ha muerto mamá. O quizá ayer; no sé. Entierro mañana. Esto no quiere decir nada. Podía ser ayer."[1]

El tiempo viene a ser para Meursault únicamente algo circunstancial, algo sin importancia y que no es determinante para nada. El tiempo simplemente corresponde al momento en que algo sucede. Reconoce, sin embargo, que el hombre

> "está siempre sujeto por lo que va a suceder, por el hoy o por el mañana,"[2]

de donde llega a la conclusión de que, a pesar de ser el tiempo algo circunstancial, domina al hombre.

El tiempo es considerado como algo favorable o desfavorable a los proyectos humanos, según las distintas situaciones. Pero, en el momento en que pierde su libertad y es condenado a muerte, Maursault piensa el tiempo como algo que va a ser interrumpido por la muerte, y es únicamente entonces cuando cobra valor para él. Es entonces cuando descubre que el

hombre tiene un puesto en el tiempo, y que este tiempo puede determinarse por la edad. El hombre además no sólo está en el tiempo, sino que pertenece a él, y es el tiempo el que va a determinar al hombre, mientras que el hombre nunca sabrá de qué tiempo podrá disponer aún. Al considerar Maursault el poco tiempo que le queda, quiere sacar de él el mayor provecho posible, por lo que le parece que no debe perderlo con Dios.[3] Se da cuenta, además, de lo rápido que pasa el tiempo.[4] Cuando está en la cárcel, Meursault observa que los días pueden ser largos y cortos a la vez: cortos en cuanto el paso de ellos le acerca a la muerte, pero sin duda largos de vivir en esa angustiosa espera. Comprende entonces, además, que los días se suceden unos a otros, sin que tenga ninguna importancia el día que es. No importa que sea lunes o martes, lo importante, lo único que entonces cobra sentido, es el ayer y el mañana.[5]

A Tarrou, en La peste, también le preocupa el perder el tiempo, y afirma que la mejor manera de no perderlo, es experimentarlo en toda su longitud.[6]

Camus nos dice que, siendo la vida tan corta, es pecado perder el tiempo, y que el

> "ser activo es perder el tiempo en la medida que se pierde uno."[7]

Sin embargo, el hombre busca cómo perder el tiempo, cómo pasarlo, ya sea jugando a las cartas, charlando, en la antesala de un dentista y de otras mil maneras.

Considera como partes integrantes del tiempo: el pasado, el presente, el futuro y lo eterno.

El pasado es el cúmulo de recuerdos que nos dan testimonio de lo que hemos vivido.

El presente es el fútil momento en que se trabaja y se vive.[8]

> "Para un hombre, tomar conciencia de su presente es no esperar ya nada."[9]

Sin embargo, con vista al porvenir, lo que verdaderamente nos hace seguir adelante es ese porvenir que nos espera. Siempre tenemos a mano expresiones como:

> "mañana, más tarde, cuando tenga una situación, comprenderá con la edad."[10]

No obstante, esta serie de esperanzas que nos mantiene vivos, no significa más que la idea de que moriremos, de que a cada momento nos acercamos más a nuestro fin. Siempre el mañana es el que guía nuestros pasos, y al dirigirnos hacia el porvenir, no cabe duda alguna de que nos aproximamos a la muerte, ya que el mañana es la muerte, el fin de nuestra existencia.

Finalmente, el hombre se da cuenta de que el tiempo es su mayor [illegible] migo. Le sobrecoge entonces el temor a ese dominio que el [illegible] sobre él. La carne se rebela. Y he aquí que de nuevo [illegible] absurdo.

El hombre al dar su edad, el número de años [illegible] con relación al tiempo. Ocupa su sitio en él.

[illegible] ene-
[illegible] tiempo ejerce
[illegible] encontramos el
[illegible] ha vivido, se sitúa

"Reconoce que está en cierto momento de una curva que confiesa tiene que recorrer,"[11]

y es entonces cuando se da cuenta de que el tiempo lo oprime, lo domina, que empieza a considerarlo con horror, advirtiendo entonces que es su pero enemigo.

Todos los hombres piensan en el mañana y se ilusionan con todo aquello que el porvenir pueda depararles. Pero ese deseo vehemente del mañana viene a ser, sin saberlo en realidad, un deseo de acercarse al fin, a la muerte. Se da cuenta entonces de que

"deseaba el mañana, cuando con todo su ser debería haberse negado a ello. Esta rebelión de la carne es el absurdo."[12]

Mientras más se aleja el hombre del presente, más se acerca al futuro, es decir que, conforme pasa el tiempo presente, el hombre se encuentra más cerca de la muerte. El presente viene a ser en realidad para Camus la vida misma, mientras que el futuro es aquello que está más cerca de la muerte. Al relacionar al hombre con el tiempo, califica de absurdo al hombre

"que no se separa del tiempo,"[13]

y al hombre que colecciona alguna cosa lo considera

"capaz de vivir de su pasado."[14]

Camus no cree en la vida futura. Para él, el hombre es su propio y único fin. El que desea ser algo o alguien, lo debe lograr en esta vida, pues más allá de ella, el tiempo ya no existe para el hombre. Después de la muerte lo que existe es la eternidad, tiempo que ya no se relaciona con el

que ha muerto, por lo que todas las cosas, incluyendo el absurdo, acaban con la muerte.

Como eterno considera, pues, lo que seguirá después de que el hombre muere, es decir, lo que tiene una duración más allá de la muerte, más allá de nuestra propia existencia.[15]

Teniendo en cuenta que el único tiempo del que podemos disfrutar es aquél en el cual estamos vivos,

> "debemos tomar en cuenta los problemas en relación con el porvenir, sin preocuparnos demasiado de las faltas del pasado."[16]

En La muerte feliz (novela no publicada en vida del autor, por lo que a veces no concuerdan las ideas allí expresadas con las del resto de su obra), encontramos que concede suma importancia al factor tiempo, cuando afirma que

> "para ser feliz se necesita tiempo, mucho tiempo."[17]

Dice:

> "Ser rico es tener tiempo para ser feliz cuando se es digno de serlo."[18]

Nos habla además del tiempo perdido y del tiempo ganado, considerando como perdido el tiempo del trabajo, de la pobreza, de la vida prosaica; y el tiempo ganado, aquel en que se es feliz,

> "el de la huida en la naturaleza."[19]

Al expresar Camus esta concepción del tiempo, podemos conjeturar

que estuvo influído por Marcel Proust, quien con anterioridad había ya expuesto su idea del tiempo en su obra En busca del tiempo perdido, donde afirma al respecto que es una cierta manera de evocar el pasado por la memoria involuntaria. Proust afirma que la vida tal como la vivimos, no tiene ninguna importancia, no es más que un tiempo perdido y el deber del hombre es recrear por la memoria las impresiones perdidas, transformando sus recuerdos en obra de arte, viniendo entonces a constituir el Tiempo recobrado.[20]

Camus considera este problema del tiempo como

"concreto y claro."[21]

Lo importante en relación al tiempo sería, según él, gozarlo, viviendo intensamente, haciendo que cada una de las horas vividas contenga un mundo.[22]

Es preciso, afirma, concordar con el tiempo, y considera que la más magnífica y peligrosa de las experiencias, es la de tener el tiempo para sí, aunque el tiempo en sí no importa,[23] sino lo que se pueda hacer en él.

Respecto al tiempo, dice, surgen dos alternativas, o es un obstáculo para el hombre, o no es nada.[24]

---

1 Albert Camus. Obras Completas. El Extraño (México: Ed. Aguilar, 1959). Tomo I, P. 89)

2 Ibid., p. 165

3 Ibid., p. 180

---

4 Ibid., p. 112

5 Ibid., p. 148

6 Camus, Op. cit. La peste, T. I, p. 210

7 Camus, Op. cit. Anverso y reverso. T. II, p. 109

8 Ibid., T. II, p. 154

9 Camus, Op. cit. El viento en Djémila. T. II, p. 129

10 Camus, Op. cit. El mito de Sísifo. Los muros absurdos. T.II, p.185

11 Ibid., T. II, p. 185

12 Ibid., T. II, p. 185

13 Camus, Op. cit. El Don Juanismo. T. II, p. 242

14 Ibid. T. II, p. 243

15 Camus, El verano en Argel. T. II, p. 147

16 Louis Fancon, Albert Camus, Pages choisies. (France: Ed. Brocard Taupin, 1962) p. 81

17 Camus, La muerte feliz, (Barcelona, Ed. Noguer, 1971) p. 16, Obras Póstumas.

18 Ibid., p. 16

19 Ibid. p. 16

20 André Maurois, De Proust a Camus (Barcelona: Ed. GP, 1967) p. 24

21 Camus, La muerte feliz, p. 65

22 Ibid., p. 89

23 Ibid., p. 105

24 Ibid., p. 168

c) La angustia

En la obra en que Camus expresa más claramente y más a menudo el significado de la palabra angustia, es en La peste.

Habla de la reacción de angustia que presentan los viajeros que son detenidos en la ciudad a causa de la peste, los cuales se quedan encerrados en un espacio determinado y por un tiempo indefinido. Refiriéndose más concretamente a los amantes, describe otra clase de angustia: la del remordimiento.

Existen para él, pues, básicamente, tres clases de angustia: de tiempo,[1] de espacio[2] y de remordimiento.[3] Y estas tres clases de angustia están íntimamente relacionadas con la soledad que el individuo siente ante el silencio del mundo, es decir, el absurdo de la incomprensión entre el hombre y el mundo, el cual es la causa de la angustia del ser humano.

De estas tres angustias, las que más aparecen en su obra son, la del tiempo y la de espacio. He aquí unos pequeños trozos de su obra, en los que claramente expone estos conceptos:

> "Si el tiempo suscitaba en ellos como en todos la angustia que le es peculiar, estaban también atados al espacio."[4]
>
> "Si todavía me aprieta una angustia, es el sentir deslizarse este impalpable instante entre mis dedos como las gotas de mercurio."[5]

"Uno de ellos tocó la bocina largamente, y a través de la cañada, el sonido vacío y lúgubre ensanchó aún más los espacios húmedos

del mundo, hasta que su sonido se convirtió para Maursault en un componente del silencio y de la angustia de este cielo."[6]

Camus clasifica también la angustia como particular,[7] o sea la angustia propia de cada individuo, la que cada hombre experimenta individualmente, y la angustia general,[8] la que es común a todos los individuos en determinadas circunstancias.

Define la angustia como miedo,[9] inquietud,[10] desconcierto,[11] temor.[12] El individuo, afirma, busca liberarse de su angustia, del

"miedo de la eterna soledad, del temor de que no haya respuesta."[13]

El hombre está y vive dominado por la angustia, por cualquier clase de angustia, y trata por todos los medios de liberarse de ella, y tratando de huir de ella, el hombre se rebela. Trata de suavizarla o de vencerla valiéndose de diferentes medios: ocupando su tiempo, haciendo uso de él al máximo, aturdiéndose con sonidos para huir de la angustia del silencio, buscando la compañía de los demás seres humanos.

Sin embargo, la mayor parte de los individuos trata de ocultar su angustia y al mismo tiempo de no ver la angustia en el resto de la humanidad.

La angustia

"da su precio a cada cosa."[14]

Detrás de cada cosa encontramos angustia, pero el hombre trata de ocultarla bajo diversas actitudes. Quiere liberarse de ella, y por eso se

rebela, rebelión que Camus considera absurda.

En La muerte en el alma nos describe paso a paso ese proceso:

> "Iglesias, palacios y museos, intentaba suavizar mi angustia en todas las obras de arte. Truco clásico: yo quería resolver mi rebelión en melancolía. Pero en vano, tan pronto como salía, yo era un extranjero. Una vez, sin embargo, en un claustro blanco, al otro extremo de la ciudad, la suavidad de la hora, las campanas que tañían lentamente, bandadas de palomas que salían de la vieja torre, algo también como un perfume de hierbas y de nada, hizo nacer en mí un silencio cuajado de lágrimas, que me puso a dos dedos de la liberación."[15]

En resumen, la angustia es para Camus esa sensación de soledad que el hombre experimenta al enfrentarse a ese mundo que no le da la respuesta que él espera, ese temor que experimenta al sentirse dominado por el tiempo y el espacio componentes ambos de ese mundo irracional, y por lo tanto, incomprensible para él.

---

1 Albert Camus, Obras Completas, Anverso y Reverso (México: Ed. Aguilar, 1959(Tomo II, p. 109

2 Camus, Op. cit. La peste. T. I, p. 251

3 Ibid., T. I, p. 252

4 Ibid. T. I, p. 251

5 Camus, Op. cit. Anverso y reverso, T. II, p. 109

---

6. Camus, La muerte feliz. (Barcelona, Ed. Noguer, 1971) p. 61

77 Camus, Ob. Completas, El malentendido. T. II, p. 882

8 Camus, Op. cit. La peste. T. I, p. 254

9 Camus, Op. cit. El malentendido. T. II, p. 882

10 Camus, Op. cit. La muerte en el alma. T. II, p. 88

11 Ibid.

12 Camus, Op. cit. El malentendido. T. II, p. 882

13 Ibid.,

14 Camus, Op. cit. La muerte en el alma. T. II, p. 88

15 Ibid.

d) El suicidio

Para Camus

> "no hay más que un problema filosófico verdaderamente serio: el suicidio. Juzgar que la vida vale o no vale la pena de ser vivida, es contestar a la cuestión fundamental de la filosofía."[1]

Existen para él dos clases de suicidios: los que mueren porque estiman que la vida no vale la pena de ser vivida, y los que, contradictoriamente, se hacen matar por las ideas o las ilusiones que les dan una razón de vivir.[2]

Esta razón de vivir es ambivalente, paradójica, ya que al mismo tiempo puede ser una excelente razón para morir.

El sentido de la vida es para Camus la cuestión más urgente, considerando que juzga

> "que tal cuestión es más urgente que otra, por las acciones que arrastra."[3]

En el caso de aquéllos que se suicidan por ideales que son su razón de vivir, es esta razón misma la que les lleva a la muerte, lo cual es absurdo. Hablando de los héroes de Dostoyewski, dice:

> "El ingeniero Kirilov declara que quiere quitarse la vida porque es su idea. Se entiende que hay que tomar la palabra en sentido propio. Es con una idea, por un pensamiento, por lo que se prepara a la muerte. Es el suicidio superior."[4]
>
> "Es un suicidio lógico, en el que también van incluídos los

pensamientos de venganza y libertad: venganza contra la naturaleza que le ha hecho nacer para sufrir, y a la cual el suicidio aniquilará."

"Me mataré, -dice Kirilov-, para afirmar mi insubordinación, mi mera y terrible libertad."[5]

Kirilov usa también el suicidio para demostrar a sus hermanos

"un camino real y difícil en el que él será el primero."[6]

Es un suicidio que servirá de ejemplo, de estímulo, para que otros le imiten.

Camus critica el hecho de que el suicidio ha sido tratado siempre como un fenómeno social. Considera que más bien se trata de una relación

"pensamiento individual, suicidio."[7]

Muchas veces el individuo mismo ignora que dentro de él se está preparando el suicidio. Y basta un pequeño gesto, un pequeño suceso para que éste se lleve a cabo.

"La sociedad no tiene que ver gran cosa con esos principios. El gusano se encuentra en corazón del hombre. Es allí donde hay que buscarlo. Es preciso seguir y comprender este juego mortal que conduce de la lucidez frente a la existencia, a la evasión fuera de la luz."[8]

Existen, según Camus, varias causas para el suicidio, pero considera que muchas veces las causas más aparentes no han sido en realidad

las más efectivas. Puede existir el caso de que el suicida actúe por reflexión, pero la mayor parte de las veces no es así. Casi siempre lo que provoca la crisis, es alguna cosa incontrolable.

> "Los periódicos hablan a menudo de pesares íntimos o de enfermedad incurable."[9]

Estas explicaciones son fácilmente aceptables, pero puede suceder que éstas no sean las causas directas del suicidio.

> "Sería necesario saber si ese mismo día, un amigo del desesperado no le ha hablado en tono de indiferencia. Ese es el culpable, pues eso puede bastar para precipitar todos los rencores y todos los agotamientos todavía en suspenso."[10]

Qué es en realidad suicidarse, para Camus?

Es considerar que la vida no vale la pena, ya sea porque se está hastiado de ella, o porque no se la comprende; o, como decía al principio del capítulo, porque la misma razón que le hace vivir, sea la que lleve al individuo a la muerte.

El que muere voluntariamente está reconociendo que vivir es más difícil que morir; y que al no existir razón para seguir viviendo, no tiene sentido sufrir y agitarse con los problemas cotidianos.

Al considerar

> "el universo privado repentinamente de ilusiones y de luces, el hombre se siente un extranjero."[11]

Y al surgir este divorcio entre el hombre y su vida, encontramos que surge el sentimiento de lo absurdo. Si el mundo es indiferente al suicida, es que éste tiene una idea de lo que es o podría no serle indiferente.

> "Se cree destruir todo o llevárselo todo consigo, pero de esta misma muerte renace un valor, que quizá hubiese ameritado que se viviera. La negación absoluta, pues, no es agotada por el suicidio. No puede serlo más que con la destrucción absoluta de sí mismo y de los demás."[12]

En el suicidio no hay, según el autor, pensamiento absolutamente nihilista.

> "La destrucción del hombre sigue suponiendo todavía al hombre."[13]

Plantea el problema de si el suicidio es una solución al absurdo. Si la vida no tiene sentido, el suicidio sería una manera de aceptar el absurdo, y por consiguiente suprimirlo, ya que no existe más que si yo lo pienso como tal en mi conciencia.

Comentando al autor, en el Diccionario antológico y crítico sobre los escritores actuales, surge la pregunta en torno al suicidio en la obra camusiana, al afirmar que,

> "el hombre sin esperanza no se suicida; por lo tanto, suicidarse, no sería consentir justamente con lo inaceptable?[14]

o para decirlo más claro, al suicidarse, no está el hombre aceptando paradójicamente algo que para él va a quitar sentido a lo que no lo tiene?

El suicidio plantea el problema del sentido de la vida. Suicidarse

es aceptar que la vida no vale la pena de ser vivida. Camus rechaza el suicidio y plantea a este respecto la contradicción de que la vida no merece ser vivida, pero sin embargo debemos vivir, afirmando que a veces se necesita más valor para vivir que para matarse,[15] por lo que el suicidio vendría a constituir simplemente una huida.

---

1 Camus, Albert, Obras completas, El mito de Sísifo. (México, Ed. Aguilar, 1959) T. II, p. 175

2 Ibid.

3 Ibid.

4 Camus, Op. cit. El mito de Sísifo. T. II, p. 276

5 Ibid.

6 Ibid.

7 Ibid., p. 175

8 Ibid., p. 176

9 Ibid.

10 Ibid., p. 177

11 Ibid.

12 Camus, Op. cit. El hombre rebelde. T. II, p. 698.

13 Ibid., T. II, p. 978

14 Dicctionnaire Anthologique et critique. Bernard Pingaud, p. 161

15 Camus, Op. cit. La muerte feliz, (Barcelona: Ed. Noguer, 1971) p. 77

III. LIBERTAD

Camus afirma que el único verdadero papel del hombre, nacido en un mundo absurdo, es el de vivir teniendo conciencia de su vida, de su rebelión y de su libertad.

Para Camus la libertad y el absurdo no son dos realidades, sino los dos aspectos de la única realidad existente. Depende de la voluntad del hombre el que muestre una u otra de sus caras, y para hacerlo dispone de su libertad.[1]

La visión del absurdo hace que la conciencia sienta la necesidad de liberarse de esa cadena de gestos cotidianos que la aprisionan, y el instrumento de ella está constituído por la libertad.

Esta libertad es sin embargo muy restringida, ya que el hombre por lo general es esclavo de principios y, además, está lleno de prejuicios. Pero todo esto lo posee el ser humano antes de enfrentarse al absurdo; en presencia del absurdo, todos los prejuicios desaparecen, pues éstos ya no tienen sentido alguno, y lo que hace libre entonces al hombre, es el hecho de saberse mortal. Por ello, ya que no habrá futuro, el hombre se sentirá profundamente libre, y al sentirse libre, su conducta también cambiará. Ya no actuará como un autómata, sino que adquirirá nuevas actitudes. Gustará del instante presente sin pensar en lo abstracto del futuro. Los ideales desaparecerán y surgirá el héroe del absurdo, que abandona el concepto por la sensación.

Por ejemplo, vemos como Sísifo se rebela contra el castigo haciendo

de él su felicidad. Previo a esto, sin embargo, le ha sido preciso comprender el absurdo, tomar conciencia de él, y se propone entonces luchar contra éste, ejerciendo en esta forma su libertad.

> "Mas la lucidez y la libertad son o representan para el hombre un esfuerzo sin tregua. El hombre absurdo dice sí, y su esfuerzo ya no cesará."[2]

Antes de encontrar el absurdo el hombre cotidiano vive con objetivos posibles: se preocupa por el futuro, evalúa, piensa en el retiro o en el trabajo de los hijos, cree que puede dirigir algo de su vida, y en una palabra:

> "Obra como si fuera libre, incluso si todos los hechos se encargan de contradecir esta libertad. Pensar en el día de mañana, fijarse un objetivo, tener preferencias, todo esto presupone creencia en la libertad, incluso si a veces se asegura que no se siente."[3]

El momento en que el hombre toma conciencia de la falta de sentido de la vida, vacío de toda libertad de decidir y de todo significado personal por el mecanismo del hábito, es de suma importancia, ya que sólo al estar consciente de esto, el hombre empezará a actuar, pues para Camus:

> "todo comienza en la conciencia y nada vale más que por ella."[4]

El hombre rebelde, escribe Camus, es un hombre que dice no. Pero este no no es simplemente mn rechazo, tiene un contenido positivo, implica la afirmación de un valor.

Desde el momento en que, siendo esclavo, pasa de la aceptación a la rebeldía, decide no someterse más. Está reconociendo tácitamente la existencia de un derecho, y al mismo tiempo está limitando el poder que lo oprime.

Es este el momento oportuno para hacer algunos señalamientos con respecto a la significación del término libertad, lo que ayudará indudablemente a la mejor comprensión de las afirmaciones de Camus.

La libertad, de acuerdo a los planteamientos filosóficos tradicionales, no puede ser definida, pero si descrita. No puede ser definida en cuanto que es un término último, del cual derivamos una gran serie de actividades y afirmaciones. En cambio, la libertad a pesar de ser un término último-colocado en el vértice de una construcción lógica piramidal- si puede ser descrita, pero en base a elementos y términos ajenos al sistema del que es el fundamento. Y tales elementos y sus términos correspondientes no son sino elementos de carácter volitivo que posteriormente se matizan afectivamente, tanto más en cuanto mayor empeño haya de parte de la persona hacia la acción.

Después de las consideraciones antes hechas, podemos pasar a afirmar que la libertad es fundamentalmente una crrencia que surge de una decisión. Y como bien sabemos, la decisión es la culminación de cualquier acto volitivo, pero asimismo todo proceso volitivo implica siempre diversas etapas, de las cuales la primera consiste en una valoración relativa, en la que la persona considera varias alternativas y los valora de acuerdo a criterios que pueden ser muy diversos. Pero cuando la decisión adviene ya no

hay una valoración relativa, sino solamente una absoluta, está presente en la conciencia sólo la alternativa elegida y todo cuanto ella conlleva de manera intencional.

Es debido a lo anterior que la libertad puede ser compatible con diversos sistemas de creencias y con diversas posiciones filosóficas, pero la creencia en la libertad será la misma, y las variaciones que se encuentren no serán nunca válidamente atribuibles a la creencia en la libertad, sino a los diferentes sistemas de creencias y a las diversas posiciones filosóficas que hayan dado origen a la creencia en la libertad.

Ahora se puede comprender muy fácilmente por qué a partir de dos decisiones originarias diversas se pueden tener por una parte la creencia en la libertad y por otra la creencia en la necesidad. Y las cosas continúan siendo exactamente las mismas, pero no así las actitudes de las personas. En Camus ocurre esto. Se tiene inicialmente una creencia en la necesidad, y más tarde una creencia en la libertad; en suma un cambio de punto de vista, una perspectiva diversa, una diversa actitud. Pero como los hechos continúan siendo los mismos, se explica por qué en muchas ocasiones libertad y necesidad son difíciles de distinguir. Y además debe ser tomado muy en cuenta que no hay libertad sin normas y que la necesidad implica asimismo un ordenamiento rígido, de cualquier tipo que este sea.

En la obra camusiana encontramos el concepto de libertad en sus diferentes aspectos: libertad física, espiritual, de acción, individual, relativa, absoluta...

Todos estos aspectos, sin embargo, están estrechamente relacionados entre sí.

Como puede apreciarse a continuación, existe una libertad que podríamos calificar de física, en el hecho de 'estar desnudo', que, como afirma Camus,

"implica siempre un sentido de libertad."[5]

En La muerte feliz, Catherine considera que

"estar desnuda significa desembarazarse de los prejuicios."[6]

por lo que la libertad aquí sería una libertad del espíritu.

Lo único que, según el pensamiento existencialista de Camus, el hombre no ha elegido, sino que le ha sido dado, es la libertad; en otras palabras, el hombre es libre en todo, salvo en lo de ser libre o no serlo. El ser humano está condenado a ser libre, lo cual significa que no puede privarse en modo alguno de la libertad, porque ésta le ha sido dada sin que él la haya querido libremente. Debe aceptarla porque cualquier acto que él realice, incluso aquel en que él decida rechazar la libertad, es un acto de libertad.

El ser humano se siente libre ante la naturaleza y no se da cuenta de esa libertad de que goza, hasta que la pierde. Meursault al ser hecho prisionero tiene pensamientos de hombre libre y así lo afirma al decir:

"las ganas que me entraban de estar en una playa y bajar al mar. De imaginar el ruido de las olas primeras bajo la planta de los pies, la entrada del cuerpo en el agua, y la libertad que yo experimentaba allí."[7]

Sobre el hombre pesan mil cosas y reglas que anulan su libertad o la reducen a mínimas posibilidades.

Una de estas es el tiempo. El hecho de tener que estar encerrado ocho horas en una oficina, hacen exclamar a Meursault:

"Ah, si fuera libre,"[8]

y la sensación que experimenta al sonar las seis de la tarde, sintiéndose liberado por el sonido del reloj, ya que es sábado.[9]

Pero el tiempo contribuye también en algunos casos a la libertad espiritual, como cuando Menrsault afirma que

"se siente libre con relación a su pasado, y de lo que había perdido."[10]

Meursault asegura asimismo que

"tener dinero es liberarse de él."[11]

Jonás, al serle propuesta por un comerciante una pequeña mensualidad, se asombra, pero acepta que esto

"le librará de todo cuidado."[12]

Y Marta, la hermana de Jan el forastero, afirma que

"hace falta mucho dinero para vivir libres frente al mar,"[13]

pero en su caso, el acto que cometió para liberarse y ser dichosa, la condujo finalmente al suicidio.

Pero el exceso de dinero también puede ser causa de esclavitud, ya que

"la libertad desaparece en el momento en que empieza el exceso de bienes."[14]

El hombre absurdo comprende que al conformarse con las exigencias de un objetivo que alcanzar, (en este caso, el de una situación económica determinada), se hace esclavo de su libertad. Es cierto que puede elegir el objetivo al cual desea llegar, pero al luchar por lograrlo se hace esclavo conscientemente de ello, y vive prisionero de esa libertad con cuya ilusión vivía. Esto de ser esclavo y libre a la vez, parece paradójico. Pero es así en realidad, ya que a pesar de que se cree libre, pesan sobre él creencias y prejuicio, de los cuales es esclavo. Aunque cree mantenerse libre de todo prejuicio, ya sea bueno o malo, le hacen conformar su vida a ellos y finalmente el hombre absurdo comprende que no es realmente libre.

Entre los personajes de Camus, Calígula representa el tipo de hombre libre, que actúa conscientemente como loco, extraño a la verdad y a la justicia, soñando con gobernar en un reino donde lo imposible es lo que manda. Camus nos lo presenta como un monstruo poderoso y sanguinario que condena a sus súbditos a torturas, ignominias y aún a la muerte, para probar su poderío y mostrarse a sí mismo y a los demás que lo rodean, que goza de una independencia absoluta.

Considera Calígula que

"la libertad no tiene fronteras"[15]

y que

"únicamente aquel que reconoce que este mundo no tiene importancia, conquista su libertad."[16]

Reconoce, sin embargo que

"su libertad no es la buena"[17]

y que

"siempre se es libre a expensas de los demás."[18]

Es el tomar conciencia del absurdo cuando Calígula llega a sentirse libre. Al morir Drusilla, a quien amó apasionadamente sin saber que era su hermana, es cuando se siente finalmente forzado a actuar de esta forma.

"He creído alcanzar el límite del dolor, pero ha descubierto que aún se puede ir más lejos y que ni aún la pena dura, por lo que el mismo dolor está despojado de sentido."[19]

Es el sentir esa absurda sinrazón de la vida cuando se siente liberado

"pues hoy -dice a Cesonia- soy más libre aún que hace años, soy libre del recuerdo y de la ilusión."[20]

En contraposición a la actitud de Calígula, en La muerte feliz, el autor afirma que

"la preocupación de libertad y de independencia, sólo se concibe en un ser que todavía vive de esperanza."[21]

La moral de Camus se inspira en la libertad individual.

Su gran preocupación en Los justos, ha sido la de mantener al héroe Ivan Kalayev dentro de las medidas de un hombre puro de corazón, y que escoge libremente no sólo el destino que va a destruir, sino el suyo

propio, ya que los considera estrechamente unidos. Cree con firmeza que al cometer libremente un crimen que considera necesario, debe pagar con su vida y entonces será nuevamente libre. No cree que sean los otros los que tienen derecho a juzgarlo. Es él mismo quien libremente decide pagar con su vida.

De otra manera, -dice a la gran Duquesa:

> "si no muriese, me sentiría asesino."[22]

Dora también considera que Kaliayev

> "ya es libre, y que tiene derecho a hacer lo que quiera, cerca ya de la muerte."[23]

Esta libertad cerca de la muerte, la encontramos también en El extraño, cuando Meursault piensa que

> "tan cerca de la muerte, mamá debería sentirse liberada y dispuesta a volver a vivir todo."[24]

En Moral y política, encontramos que existe una especie de contradicción entre las dos nociones de justicia y libertad cuando Camus nos dice:

> "se trata para todos nosotros de conciliar la justicia con la libertad."[25]

Surge aquí el aparente contraste entre libertad y necesidad, por no tener presente Camus que la normatividad les es común tanto a la libertad como a la necesidad.

Se trata de lograr que la vida sea libre para cada cual y justa para todos, pero

"la justicia para todos es la sumisión al bien común, por lo que no podría considerarse entonces una libertad absoluta."[26]

La justicia, sin embargo, supone derechos y los derechos suponen la libertad de defenderlos.

"Separar la libertad de la justicia equivale a separar la cultura y el trabajo, lo que es el pecado social por excelencia."[27]

La libertad sin límites es el punto de la experiencia absurda; implica la creencia de la muerte y está ligada a una indiferencia hacia todo lo que nos rodea. En lugar del mecanismo de lo cotidiano, de la experiencia absurda, aparece el gusto por sensaciones. Pero esta vida no puede dar la felicidad, ya que constantemente tendrá presente el pensamiento de la muerte, y la escala de valores se derrumba.

"El rebelde quiere que se reconozca que la libertad tiene sus límites en todas partes donde se encuentre un ser humano, y que el límite es precisamente el poder de rebelión de ese ser."[28]

El pensamiento de Camus es hacer vivir la conciencia por medio de una rebelión que lucha contra el mal y el sufrimiento con sus determinaciones esenciales: verdad, justicia, amor y felicidad.

A pesar de que Camus en un inicio pretende reducir el mundo al absurdo incluyendo en él las normas de tipo moral y social, termina por aceptarlas, y si no totalmente, sí por lo menos en gran parte. Camus parte de una crisis valorativa, pero termina por aceptar finalmente los valores tradicionales, pero con la diferencia de que los acepta como inmanentes al

hombre mismo, quizá porque la crisis valorativa no fue superada totalmente.

El cambio de posición de Camus se puede apreciar en la evolución de la tonalidad general de sus obras, pero pueden aún mencionarse algunos trozos específicos que insinúan el cambio hacia la última posición. Pueden recordarse a este respecto tres pequeños trozos ya citados:

> "se trata para todos nosotros de conciliar la justicia con la libertad",[25]
>
> "la justicia para todos es la sumisión al bien común, por lo que no podría considerarse entonces una libertad absoluta"[26]

y

> "separar la libertad de la justicia equivale a separar la cultura y el trabajo, lo que es el pecado social por excelencia."[27]

---

1 Albert Camus, Obras Completas, Prólogo por Carlos Sanz de Robles y Rodríguez. (México: Ed. Aguilar, 1959) Tomo I, p. 24

2 Ibid., p. 25

3 Albert Camus, Obras Completas. La Peste. (México: Ed. Aguilar, 1959) Tomo I, p. 224

4 Camus, Op. cit. El Mito de Sísifo. Tomo II, p. 184

5 Camus, Op. cit. Bodas. Tomo II, p. 159

6 Camus, Obras póstumas. La muerte feliz. (Barcelona: Ed. Noguer, 1971) p. 60

7 Camus, Obras Completas, El Extraño. (México: Ed. Aguilar,1959) Tomo I, p. 145

8 Camus, Obras Póstumas. La muerte feliz. (Barcelona: Ed. Noguer, 1971) p. 60

9 Ibid. p. 40

10 Ibid. p. 105

11 Ibid. p. 67

12 Camus, Obras Completas. Jonás o un artista en el trabajo. (México: Ed. Aguilar, 1959) Tomo I, p. 633

13 Ibid. p. 902

14 Camus, Obras Completas, Anverso y Reverso. (México: Ed. Aguilar, 1959) Tomo II, p. 49

15 Camus, Op. cit. Calígula. Tomo I, p. 729

16 Ibid. p. 753

17 Ibid. p. 829

18 Ibid. p. 753

19 Ibid. p. 827

20 Camus, Obras póstumas. La muerte feliz. (Barcelona: Ed. Noguer, 1971) p. 48

21 Camus, Obras Completas. Calígula. (México: Ed. Aguilar, 1959) Tomo I, p. 827

22 Camus, Op. cit. Los Justos. Tomo I, p. 1158

23 Ibid. p. 1167

24 Camus, Obras Completas. El Extraño. (México: Ed. Aguilar, 1959) Tomo I, p. 182

25 Camus. Op. cit. Moral y política. Tomo II, p. 395

26 Ibid. p. 396

27 Camus, Op. cit. Actualidades II. Tomo II, p. 676

28 Camus, Op. cit. El hombre rebelde. Tomo II, p. 1023

IV. CONCLUSIONES

Camus es un escritor situado dentro del marco de la filosofía existencialista, la cual responde a una necesidad del hombre moderno, quien se encuentra en crisis frente al pasado, no sintiéndose satisfecho de los resultados y soluciones que hasta ahora se han presentado.

Camus es un espíritu clarividente y cultivado. En el punto de partida de su itinerario moral, podemos constatar una crisis de inteligencia, un escepticismo radical, un nihilismo desesperado, del que podemos considerar como causas, una experiencia dolorosa de la vida, una salud precaria, la pobreza, y una visión clarividente acerca de las miserias del ser humano.

En una cierta forma, entre los poetas contemporáneos de la angustia, Camus es el que da a los primeros movimientos de la rebelión el carácter más radical, por ser el hecho con mayor reflexión. En Camus, la rebelión no es en absoluto del corazón o de la carne, nada en él parece demostrar disgusto de las cosas o rechazo d la existencia como tal: él ama la vida, el viento, la luz y el paisaje. En él la rebelión parece nacer de una meditación; es esencialmente una protesta del espíritu contra lo 'extraño del mundo'.

El pensamiento de Camus refleja problemas de la vida cotidiana, problemas de las últimas generaciones, que se ven colocadas frente a una realidad reducida al absurdo.

Al igual que otros filósofos modernos, ha demostrado con argumentos,

la necesidad de que se plantee una nueva filosofía, tomando para ello en cuenta la angustia, la soledad de la vida personal, y lo absurdo de las situaciones circunstanciales en que esa misma vida transcurre.

El pensamiento de Camus se desarrolla en tres diversas etapas: la primera consiste en una crisis valorativa, la segunda en la búsqueda de alguna solución a tal crisis, y la tercera, en el hallazgo de un nuevo replanteamiento de la existencia del hombre, aunque inestable y aunque no sea sino el retorno a la aceptación de muchos de los valores tradicionales.

La crisis valorativa se presenta para Camus en la relación del hombre con el mundo. Esta crisis se debe en parte al rechazo que hay desde el inicio de la obra de Camus con respecto a cualquier tipo de trascendencia, lo cual hace que los valores tradicionales pierdan en gran parte su sentido. Al considerar el hombre de esa manera al mundo en que vive, éste indudablemente le parece absurdo y hasta contradictorio. Sin embargo la actitud de Camus ante tal situación es más de protesta racional que de protesta emotiva, por lo que utiliza el absurdo como un medio para que el hombre aclare la situación misma en que vive. Es así que aparece el tiempo como un aspecto importante que impele a buscar alguna solución, a tomar alguna decisión, porque de lo contrario este continúa transcurriendo y la crisis del hombre simplemente se prolonga de manera totalmente improductiva, pero eso sí, aumentando la angustia que es temor al tiempo mismo y al espacio, como también a la soledad, que es más que todo temor a la ausencia de valores definidos a los cuales aférrarse.

La actitud prevalentemente racional de Camus lo lleva a la búsqueda de un nuevo camino para la existencia del hombre. Pero a lo largo de la etapa anterior y de ésta, como de la siguiente, hay un hilo de continuidad, la permanencia de la existencia humana, aunque en carrera contra reloj, ya que el tiempo continuamente apremia.

La búsqueda de Camus es angustiosa, pero lo lleva finalmente a encontrar una solución. Tal solución consiste en un retorno a la aceptación de los valores tradicionales asumidos como valores humanos en general, con la exclusión explícita de toda trascendencia. Esta aceptación conlleva en Camus el rechazo al suicidio. Camus ha terminado por aceptar la existencia del hombre con todos los problemas que ésta implica, pero asimismo,con una conciencia bastante clara de los límites, pero también de los propios recursos en el enfrentamiento vital a cuanto lo rodea.

La meta constante de Camus ha sido la felicidad, y dentro de su marco metodológico lo logró en gran medida utilizando para ello prevalentemente medios racionales que lo condujeron a poner bastante orden en el aparente caos inicial.

La posición existencialista de Camus terminó por parecerse más al existencialismo positivo de Merleau-Ponty y Abbagnano.

V. BIBLIOGRAFIA

Abbagnano, Nicola. Existencialismo Positivo. Buenos Aires: Editorial Paidos, 1951.

-------Historia de la filosofía. Barcelona: Montaner y Simón, 1956. Capítulo IV, tomo I y capítulo XII, tomo III. Traducción de Juan Estebrich.

Ahrweiler, Jacques. Ecrits sur la liberté. Belgique: Ed. Seghers, 1963.

Audry, Colette. Sartre et la realité humaine. Francia: Ed. Seghers, 1966.

BLACKHAM, H.S. Seis pensadores existencialistas (Kierkegaard, Nietzsche, Jaspers, Marcel, Heidegger, Sartre). Barcelona: Ediciones de Occidente, 1965. Traducción de Ricardo Jordana.

BOBBIO, Norberto. El existencialismo. México: Breviarios del Fondo de Cultura Económica, 1949.

BOCHENSKI, I.M. La filosofía actual. México: Fondo de Cultura Económica, 1949. Traducción de Eugenio Imaz.

BRISVILLE, Jean Claude. Camus. France: Ed. Gallimard, 1970.

CAMUS, Albert. La muerte feliz. Barcelona: Ed. Noguer, 1971. Cuadernos Albert Camus 1, Obras póstumas. Traducción de Juan Gomis.

------- Obras completas. México: Editorial Aguilar, 1959. Tomos I y II, Traducción de Julio Lago.

CORDERO, Franco. Gli osservanti, fenomenologic delle norme. Milano: Giuffré, 1967.

DE BEAUVOIR, Simone. L'exitentialisme et la sagesse des nations. Paris: Ed. Nagel, 1948.

DE LUPPE, Robert. Albert Camus. Paris: Sixieme Edition, Classiques du XX siecle, Editions Universitaires, 1966.

Dictionnaire de Littérature Contemporaine sous la direction de Pierre Boisdeffre. Paris: Ed. Universitaires, 1963.

Dictionnaire Anthologique et Critique établi sous la direction de Bernard Pingaud. Paris: Ed. Grosset, 1960.

ETCHEVERRY, Auguste. Le conflit actuel des Humanismes. France: Presses Universitaires, 1955.

FANCON, Louis. Camus, pages choisies. France: Brodard-Taupin, 1962.

Hommage a Albert Camus. France: Ed. Gallimard, 1967.

HOURDIN, Georges. Camus, le juste. France: Ed. du Cerf, 1960.

IBERT, Jean Claude. A propos des carnets d'Albert Camus. Pages de France XVI. Paris: Imprimerie Spéciale, 1968.

JEANSON, Francis. Sartre par-lui meme. Francia: Ed. su seuil, 1959.

KIERKEGAARD, Soren. Etapas en el camino de la vida. Buenos Aires: Ed. Santiago Rueda, 1951. Traducción de Juana Castro.

-------Temor y temblor. Buenos Aires: Editorial Losada, 1947. Traducción de Jaime Gringerg.

-------Tratado de la desesperación. Buenos Aires: Ed. Santiago Rueda, 1941. Traducción Carlos Liacho.

LACOMTE. Olivier. Existence de l'homme. Belgique: Desclées de Brouwer, 1951.

LAVELLE, Louis. La philosophie francaise entre les deux guerres. Paris: Ed. Montaigne, 1942.

L'AVANT-SCENE. Camus. No. 413-414. Paris: Nov. 1968.

LEFEBVRE, Henri. El existencialismo. Buenos Aires: Ed. Lautaro, 1948, Traducción de Ana Ostrovsky.

LEBESQUE, Morvan. Camus par lui-meme. France: Ed. du Sevil, 1963.

LEMASCHAND, Jacques. Les justes d'Albert Camus. Paris: Le Figaro Litteraire, Jeudi 20 janvier, 1966.

MARCEL, Gabriel. El misterio ontológico. Argentina: Cuadernos de Humanitas No. 1, octubre, 1959. Traducción de Prosek Prebisch.

MARCEL, Gabriel. Journal Metaphisique. Paris: Ed. Gallimard, 1935.

MAUROIS, André. De Proust a Camus. Barcelona: Ediciones G.P. 1967. Traducción de Domingo Pruna.

--------De Gide a Sartre. Barcelona: Ediciones G.P., 1968. Traducción de José Ma. Zainqui.

METZGER, Arnold. La cuestión del hombre en la filosofía contemporánea de Husserl hasta Heidegger y Sartre. Universitas. vol. X, febrero 1973, No. 3

MOUNIER, Emmanuel. Introduction aux existentialismes. Paris: Ed. de Noël, 1947, et Gallimard, 1962.

O'BRIEN, Conor C. Camus. Barcelona: Ediciones Grijalbo, S.A., 1973.

PALOMARES, Alfonso. Alberto Camus. Madrid: Ediciones y Publicaciones Españolas S. A., 1970.

PAREYSON, Luigi. El existencialismo, espejo de la conciencia contemporánea. Buenos Aires: Serie de Ensayos Universitarios de Buenos Aires, 1949.

QUILES, Ismael. Más allá del existencialismo. Barcelona: Ediciones Luis Miracle, 1958.

-------Qué es el existencialismo? Barcelona: Ediciones G.P. 1954.

SARTRE, Jean Paul. La náusea. Buenos Aires: Ed. Losada, 1964. Traducción de Aurora Bernárdez.

SIMON, Pierre Henri. Témoins de l'homme. Paris: Librairie Armand Colin, 1951.

STERN, Alfred. Filosofía de Sartre y el psicoanálisis existencialista. Buenos Aires: Ediciones Imán, 1968.

WAHL, Jean. Tableau de la philosophie francaise. Paris: Ed. Gallimard, 1962.

FECHA DE VENCIMIENTO