

**El sentimiento de lo absurdo en Albert Camus: una
revisión desde
*El Mito de Sísifo y El extranjero.***

Grado en Filosofía.
Miguel Benítez Luis.
2017/2018

Trabajo de Fin de Grado.
Tutor: Iñaki Marieta Hernández.
Universidad de La Laguna.

Índice.

1. Introducción. **p. 4**

2. Antecedentes. **p. 5**
 - 2.1. Estrecha relación entre vida y obra.
 - 2.2. ¿Qué es el existencialismo?. **p.6.**
 - 2.3. Camus: un existencialista ajeno al Existencialismo inexistente. **p.10.**
 - 2.4. *El nihilismo estático* nietzscheano y lo absurdo. **p.11.**
 - 2.5. La *náusea* sartriana como estar *de más* o como lo absurdo. **p.16.**

3. Discusión y posicionamiento. **p.19.**
 - 3.1. El sentimiento de lo absurdo en *El Mito de Sísifo*.
 - 3.1.1. La cuestión del sentido.
 - 3.1.2. ¿Qué es el sentimiento de lo absurdo? Límites impuestos. **p. 22.**
 - 3.1.2.1. Límites que lo absurdo impone a la inteligencia y la ciencia. **p.22.**
 - 3.1.2.2. La muerte como el nuevo criterio de referencia de la existencia absurda. **p.24.**
 - 3.1.2.3. Lo absurdo frente a las ataduras del tiempo. El nuevo concepto de libertad. **p.25.**
 - 3.1.2.4. La indiferencia frente a toda experiencia y preferencia moral. El criterio de la cantidad. **p.26.**
 - 3.1.2.5 Mantenerse en lo absurdo: la *rebeldía* y *honradez*. **p.26.**
 - 3.1.2.6. La incapacidad frente a todo criterio en pro o en contra de la virtud o barbarie. La responsabilidad como respuesta a “las reglas comunes”. **p.27.**
 - 3.1.3. Conclusiones respecto al sentimiento de lo absurdo. **p.29.**
 - 3.1.4. Alternativas: la huida suicida frente a la rebeldía del “vivir sin apelación”. **p.30.**

3.2. El tratamiento de lo absurdo en *El extranjero*. **p.32.**

3.2.1. Primera parte: la tensión entre el individuo absurdo y su entorno.

3.2.2. Segunda parte: el sin sentido de juzgar lo absurdo. El triunfo de la responsabilidad sobre el sentimiento de culpa y pecado. **p.36.**

3.3. Aportaciones de lo literario y ensayístico hacia una visión de conjunto. **p.39.**

4. Estado actual: enumeración de obras relevantes y de actualidad. **p.41.**

5. Conclusión y vías abiertas. **p.43.**

6. Bibliografía citada. **p.45.**

1. Introducción.

En este ensayo se pretende responder a la siguiente pregunta: ¿qué es el sentimiento de lo absurdo? Para ello hemos decidido enfocar la cuestión desde las aportaciones del franco-argelino Albert Camus.

Acotando el terreno para la interpretación, nos hemos centrado en el tratamiento de *El Mito de Sísifo* y *El extranjero*; obras que hemos considerado fundamentales y sin las cuales no puede pasar un examen pormenorizado del asunto a tratar.

Bajo esta selección nos vemos obligados a movernos tanto en el terreno del ensayo como en el de lo literario. No obstante, lejos de ser un impedimento estas dos esferas nos permiten, una vez analizado lo absurdo desde la especificidad de cada cual, elaborar una lectura más compleja y enriquecida fruto de la armonización de las conclusiones propias de cada ámbito.

Así, en un primer momento abordaremos el tratamiento del sentimiento de lo absurdo desde el ensayo de *El Mito de Sísifo* a partir de los tres puntos que siguen: la cuestión del sentido, la definición del sentimiento de lo absurdo y la reflexión del suicidio frente a la posibilidad de vivir sin apelación.

A continuación, consideraremos lo absurdo desde el horizonte literario que nos brinda *El extranjero* a partir de su protagonista Meursault y dividimos la novela en sus dos partes respectivas, en cuanto inciden en dos dimensiones diferentes del problema.

Hasta aquí ensayo y literatura corren cada una por su lado. Nos limitamos únicamente con notas al pie a señalar parentescos entre las conclusiones de ambas obras. ¿La razón?: nuestra pretensión de abordar lo absurdo desde los lenguajes propios de cada género textual.

Finalmente, para presentar una visión de conjunto, nos hacemos la siguiente pregunta ¿qué aportan el ensayo y la obra literaria a la cuestión de lo absurdo? Al responder a esta pregunta llegamos a la conclusión de que cada una aporta lo que a la otra le falta. Con ello el tratamiento de lo absurdo se completa y enriquece gracias a esta doble vía. Tomaremos además las figuras de Meursault y Sísifo como representaciones de los problemas inherentes a cada enfoque específico.

2. Antecedentes.

2.1. Relación estrecha entre vida y obra.

Las influencias de Albert Camus saltan a la vista en el conjunto de sus ensayos. Consideramos, con *El hombre rebelde* y su repaso histórico por los rebeldes metafísicos y las rebeldías históricas, que el argelino da buena cuenta de sus influencias filosóficas, literarias y religiosas así como de sus adhesiones y rupturas con lo político.

Hemos decidido dejar a un lado su faceta pública y política así como toda su elaboración moral a partir del desarrollo de su concepto de *rebelión*; propio todo ello, de la segunda etapa de su pensamiento, esto es, a partir de obras como la anterior mencionada, su novela *La Peste* y obras de teatro como *El estado de sitio* y *Los justos*.

Nuestra intención es, sin embargo, centrarnos en la cuestión del absurdo y sus consecuencias existenciales y morales. Por esta razón hemos reducido el apartado de “Los antecedentes” y hemos concentrado nuestra atención especialmente en Friedrich Nietzsche y Jean Paul Sartre; sobre todo, en cuanto hemos considerado que constituyen dos influencias clave y con múltiples analogías, muy útiles, para ir adentrándonos en la atmósfera absurda de Camus.

Solo queremos mencionar aquí una particularidad muy especial de Camus que no debemos pasar por alto: buena parte de las experiencias vitales del autor constituyen influencias capitales con una muy notable presencia en su obra.

Nació el 7 de noviembre de 1913 en Mondovi, una población de Argelia, colonia francesa por aquel entonces. El período francés que sustituyó al otomano se alargó desde 1830 a 1962. Moriría en 1960 en un trágico accidente de automóvil.

Argel constituye sino la mayor de sus influencias, posiblemente la mayor constante en toda su obra. Elementos estéticos potentísimos dan cuenta de este hecho: lo paradisíaco de las playas, la arena, el sol y el mar, la proximidad del desierto, la aridez, el polvo, el calor inaguantable; los conflictos entre el mundo francés y el mundo árabe. Motivos fundamentales sin duda para la elaboración de una estética-narrativa muy característica.

Su infancia vibrante, las importantes influencias de sus profesores Jean Grenier y Louis German (célebre es la carta que le envía a este tras recibir el Premio Noble de

Literatura en 1957); su familia, en extremo humilde y sencilla, donde sobresalen especialmente la dureza de su abuela y el mutismo cuasi-místico de su madre. Elementos todos que a primera vista pueden parecer irrelevantes pero que si consultamos su novela inconclusa *El primer hombre* arrojan un inesperado resplandor respecto a toda su producción anterior desde, al menos, la también inconclusa *Una muerte feliz*.

2.2. ¿Qué es el existencialismo?

La definición del existencialismo constituye un problema filosófico-histórico en sí mismo. Las pretensiones, por otro lado, de hacer genealogías históricas de elementos “existencialistas” tomando a diversos pensadores desde Sócrates en adelante, abren todo un campo de posibilidades que supera las limitaciones de un grupo o tendencia filosófica anclada en un contexto dado.

Con la pretensión de establecer una génesis del existencialismo como una corriente filosófica coherente en la contemporaneidad, se ha querido ver a Kierkegaard como el antecedente histórico más inmediato. Con ello se intenta salvar el ya consabido tópico respecto a la problemática definición de cualquier -ismo, basada en la relación entre el sustantivo que define al movimiento concreto en su especificidad histórica y el adjetivo que demarca características y elementos meramente particulares¹.

En este apartado no se pretende, por lo tanto, elaborar una definición unívoca del existencialismo como movimiento filosófico específico, sino ubicar un conjunto de temas y problemas generales que nos puedan dar una idea general de un enfoque “a lo existencialista”.

Nicolás Abbagnano da una coherente aproximación general al respecto: “se entiende por existencialismo toda filosofía que se conciba y ejercite como análisis de la existencia siempre que por “existencia” se entienda el modo de ser del hombre en el mundo. Por tanto, el existencialismo se caracteriza en primer lugar porque pone en tela de juicio el modo de ser del hombre; pero como entiende este modo de ser como modo de ser en el mundo, se caracteriza en segundo lugar, porque pone en discusión el “mundo” sin presuponer su ser ya dado o constituido”².

Ahora, ¿cómo podemos entender este modo del hombre de ser en el mundo? Citando a Ferrater Mora respecto a la concepción kierkegaardiana de la existencia: “es

¹ Baste recordar La metáfora del árbol existencialista de Emmanuel Mounier. Ferrater Mora, J., (1994) *Diccionario de filosofía*. Tomo II. (Nueva edición revisada, aumentada y actualizada por el profesor Josep-María Terricabras). Ariel, Barcelona, pp.1175-1176.

² Abbagnano Nicolás., (1982) *Historia de la filosofía*. Vol. 3 (trad. Juan Estelrich y J. Pérez Ballestar), Hora, Barcelona. p.725.

para este filósofo ante todo el existente — el existente humano. Se trata de aquel cuyo "ser" consiste en la subjetividad, es decir, en la pura libertad de "elección". No puede hablarse, en rigor, de la esencia de la existencia. Ni siquiera puede hablarse de la existencia. Hay que hablar únicamente de "este existente" o "aquel existente" — "existentes" cuya verdad es la "subjetividad"³. En este sentido, su "pensar existencial" cobra todo su sentido en cuanto es aquel en donde el individuo se incluye a sí mismo en el pensar y no se centra en pretender una lectura objetivista de la realidad⁴.

Aunando todo lo anterior, podemos afirmar que el existencialismo parte del concepto fundamental de *existencia*, entendido como el modo de ser del hombre en el mundo exclusivamente enfocado desde su pura subjetividad libre y autónoma. La reflexión en torno a la cuestión de la existencia solo puede ser enfocada desde la perspectiva del existente humano. De ahí toda esa atención por hacer filosofía desde la propia individualidad, desde el propio sentir y reflexionar del individuo en sí mismo⁵.

La base es por lo tanto, la relación hombre-mundo, pero con el siguiente matiz: el mundo no es aprehensible objetivamente, es inalcanzable de manera absoluta. Se nos manifiesta solo a partir de nuestras estructuras cognoscitivas. Dichas estructuras condicionan la manera en que los individuos se refieren al mundo⁶. Se abre pues un abismo respecto a la realidad objetiva que se mantendrá siempre un paso más allá, limitada a lo humano y siempre concebida desde aquel. La "ontología apofántica" de Husserl aparece aquí como concepto influyente en cuanto toma la recepción de cualquier ser como revelación al individuo a partir de las propias estructuras que constituyen los modos del ser del individuo mismo⁷.

Ahora desde esta limitación, la *existencia*, o lo que es lo mismo, el modo de ser del hombre en el mundo como pura subjetividad libre, se concibe como posibilidad. Por tal no se entiende una simple elección entre un conjunto de opciones motivadas por este o aquel deseo, sino un modo consustancial a nuestra propia condición. A este respecto Sartre y su obra, *El existencialismo es un humanismo*, pueden arrojar un poco de luz al respecto.

En cuanto se niega o se es indiferente a la concepción del mundo como creación por parte de un creador o principios y se niega, por lo tanto, que lo creado

³ Ferrater Mora, J., (1994) *Diccionario de filosofía*. Tomo II. (Nueva edición revisada, aumentada y actualizada por el profesor Josep-María Terricabras). Ariel, Barcelona. p.1169.

⁴ Idem., p.1175.

⁵ Lo que nos interesa tomar de Kierkegaard y posteriormente de Sartre es únicamente el enfoque respecto al individuo como subjetividad libre, como único punto desde el que elaborar una perspectiva de la existencia propia.

⁶ Abbagnano Nicolás., (1982) *Historia de la filosofía*. Vol. 3 (trad. Juan Estelrich y J. Pérez Ballestar). Hora. Barcelona. p.725.

⁷ Idem. p.725.

posea *a priori* su esencia, se produce un primado de la existencia sobre la esencia⁸. Se afirma que la existencia precede a la esencia.

No hay naturaleza humana que dictamine lo que el hombre es de antemano y hacia dónde tiene que ir para realizar lo que le conviene por su propia condición. Se parte así de su subjetividad libre.

Primero existe, no es nada al principio, solo después puede definirse mediante su acción⁹. Lanzando hacia su porvenir es consciente de su proyectarse hacia el futuro. Pero este proyectarse es él mismo elección, somos lo que elegimos, en cuanto escogemos entre las posibilidades que se nos presentan y en cuanto nuestra acción de escoger nos define continuamente sin caer en una determinación definitiva¹⁰.

Creemos necesario volver a recordar que lo fundamental es el cambio de perspectiva. Bajo el lenguaje del propio Sartre este giro subjetivista lo vemos reflejado en la siguiente afirmación: “El hombre es ante un todo proyecto que se vive subjetivamente”¹¹.

Dejaremos a un lado los cuatro principios que desarrolla Sartre en su ensayo y que marcan los presupuestos y límites de la conducta de su propuesta existencialista. No está en nuestro plan realizar un recorrido en este sentido, no obstante, vale la pena mencionar que la dimensión subjetiva desde la cual se despliega el hombre mismo, la toma Sartre de una reformulación propia del *cogito* cartesiano. Entiende que no hay mayor evidencia que la conciencia captándose a sí misma y que por lo tanto, este es un buen punto de partida indudable¹² desde el que desarrollar su proyecto hacia un “existencialismo ateo”.

Con Kierkegaard y Sartre llegamos a la conclusión de que el individuo no es ningún ente con una esencia determinada, sino un existente. Su ser es un construirse a sí mismo desde Su existencia concebida como Su modo de ser en el mundo desde Su propia libre subjetividad. Así la existencia en general, se reduce a tu existencia o mi existencia. Aunque ello no quiere decir que no exista ningún tipo de reconocimiento respecto a lo exterior o los demás.

El individuo que se vive como proyecto hacia el devenir se elabora a partir de la acción como condición para su posibilidad de ser tal o cual cosa; acción que no es un mera deseo de nuestra voluntad, sino un elemento estructural de nuestra propia

⁸ Sartre, J.P., (1999). *El existencialismo es un humanismo* (trad. Victoria Praci Fernández y Mari Carmen Llerena). Edhasa. Barcelona. pp.30-31.

⁹ Idem, p.31.

¹⁰ Idem, p.32.

¹¹ Ver nota 13.

¹² Idem., pp.62-63.

entidad e identidad¹³. En este proceso el hombre puede alcanzar su propia inteligibilidad¹⁴.

Con lo anterior podemos entender con más claridad el vínculo entre “lo existencial” con lo literario.

Cuando la existencia es reducida a la perspectiva subjetiva de nuestro vivir en el mundo, la literatura se convierte en ese espacio representativo donde lo característico humano ilustra elaboraciones filosóficas con los matices propios de una subjetividad inserta en la narración; narración que constituye un mundo en sí mismo. Cobra sentido, por lo tanto, ese énfasis en: “(...) la interacción entre pensamiento y vida, así como también las interferencias entre filosofía, o al menos determinada concepción del mundo, y literatura (...)”¹⁵.

Simone de Beauvoir habla con gran lucidez respecto a este nuevo papel de la novela, entendida como “un esfuerzo por conciliar lo objetivo con lo subjetivo, lo abstracto con lo relativo, lo temporal con lo histórico; pretende captar el sentido en el corazón de la existencia; y si la descripción de la esencia corresponde a la filosofía propiamente dicha, sólo la novela permitirá reconstruir en su verdad completa, singular y temporal el flujo original de la existencia”¹⁶.

Sartre, por otro lado, hace una lúcida observación respecto a las críticas recibidas respecto a la caracterización de los personajes de las novelas “ a lo existencialista” como tipos cobardes, impotentes, faltos de voluntad y fuerza.

La cuestión radica en que estos son así porque ellos mismos lo han querido. La acción cobra una importancia crucial en cuanto constituye el medio por el cual el individuo se determina a sí mismo. La esencia que se crea en el porvenir de su propia vida, en cada situación, varía en función de sus actos, no debe temer una esencia a priori, pero ha de enfrentarse a la perpetua *angustia* y *desesperación* de tener que escoger en cada situación y por ello, a un continuo definirse.

Meursault y Roquentin, personajes de novelas que trataremos a lo largo de este trabajo, responden a una psicología basada en la propia responsabilidad. En este

¹³ Idem., pp.32-33. “(...) lo que entendemos ordinariamente por querer es una decisión consciente, que para la mayoría de nosotros es posterior a que el hombre se haya hecho a sí mismo (...) Pero si verdaderamente la existencia precede a la esencia, el hombre es responsable de lo que es. Así, el primer paso del existencialismo es poner a todo hombre en posesión de lo que es, y hacer recaer sobre él la responsabilidad total de su existencia”.

¹⁴ Ferrater Mora, J., (1994) *Diccionario de filosofía*. Tomo II. (Nueva edición revisada, aumentada y actualizada por el profesor Josep-María Terricabras). Ariel, Barcelona. p. 1175. “(...) El hombre no puede reducirse a ser un animal racional, pero tampoco a ser un animal sociable, o un ente psíquico o biológico. En rigor, el hombre no es ningún <<ente>>, porque es más bien un existente. El hombre no es, pues, ninguna substancia, susceptible de ser determinada objetivamente. Su ser es un constituirse a sí mismo. En el proceso de esta su autoconstitución existencial, el hombre puede engendrar el ámbito de inteligibilidad que le permitirá comprenderse a sí mismo, y a su situación con los demás y en el mundo”.

¹⁵ Guillermo de Torre., (1965) *Historia de las literaturas de Vanguardias*, Ediciones Guadarrama, Madrid. p.653.

¹⁶ Idem. p.654.

sentido, la novela “a lo existencial” no suele pecar de romanticismo. No hay ningún espíritu, sentimiento o torrente pasional que a uno lo haga ser de una u otra manera pues el autor se desentiende de preparar un personaje que se pueda justificar a sí mismo; lo crea y lo arroja a su mundo ficcional como el individuo nace y se ve inmerso en su propia existencia. Su responsabilidad radica en que son sus acciones las que lo definen y no ninguna fuerza superior a no ser que la acepte, ya sea a causa de su debilidad o por una cuestión de fe.

Sin embargo, como no podemos hablar propiamente de Existencialismo en cuanto movimiento filosófico, es bien posible que tampoco podamos hablar de uno literario: según Guillermo de la Torre no cree en una escuela existencialista literaria sino más bien en una tendencia¹⁷: “¿cabe acaso considerarle asimismo, dados sus medios expresivos y sus repercusiones más notorias, como una escuela, como un movimiento literario? Durante algún tiempo, al promediar la década del 40, pudo parecer así, pero no tardó en demostrarse la inanidad de tal supuesto. Como quiera que -diríamos, sin gran hipérbole- Francia no puede vivir sin escuelas literarias, en el vacío que siguió a la guerra quiso llenarse el hueco dejado por el superrealismo con los primeros actos y ademanes del existencialismo sartreano. Pero se confundió la cáscara con la almendra. Se tomó cierta aureola pintoresca, la pululación anecdótica y la fauna más o menos amoral que poblaba entonces los cafés y las “caves” de Saint-Germain-des-Prés y alrededores, por la representación viva de un “modo” literario”¹⁸.

En definitiva, lo que si podemos confirmar es que el existencialismo se vivió como una especie de “clima cultural” reactivo al “optimismo romántico”¹⁹. No solo fue una posible derivación más o menos directa o indirecta de la incertidumbre y desazón moral frente a los conflictos bélicos de la primera mitad de siglo, que abrió todo un horizonte real y no solo especulativo de lo que el ser humano podría llegar a ser dejado a su libre arbitrio sino que supuso una especie de shock espiritual donde la pregunta por la verdad y el mundo no podía dejar de formularse desde la perspectiva del individuo abandonado a su propia existencia.

2.3. Camus: un existencialista ajeno al Existencialismo inexistente.

¹⁷ Idem., p.656.

¹⁸ Idem., p.655.

¹⁹ Abbagnano Nicolás., (1982) *Historia de la filosofía*. Vol. 3 (trad. Juan Estelrich y J. Pérez Ballestar). Hora. Barcelona. p. 726. “El existencialismo es la única de las corrientes filosóficas contemporáneas que se presenta como la expresión de un clima cultural o que haya contribuido a formarlo: clima que puede ser descrito negativamente como la crisis del optimismo romántico. Este optimismo se funda en el reconocimiento de un principio infinito (Razón, Absoluto, Espíritu, Idea, Humanidad, etc.) que constituye la sustancia del mundo y que lo rige y lo domina como rige y domina al hombre garantizándole sus valores fundamentales y determinando su progreso infalible”.

En este ensayo, partimos de la siguiente premisa: no podemos afirmar a ciencia cierta que Camus perteneciera a un movimiento concreto histórico denominado Existencialismo. ¿La razón? Dicho movimiento no existió casi con toda seguridad. A ello se suman las múltiples negativas del propio autor a ser encasillado en tal supuesto movimiento.

Su relación con Simone de Beauvoir y Sartre así como su posterior ruptura, no aporta solución definitiva alguna y resulta irrelevante para la cuestión, en cuanto supone más bien una divergencia filosófica que una ruptura del argelino respecto a un supuesto existencialismo sartriano que este mismo negaría.²⁰

Ferrater Mora, sabedor de la dificultad y embrollos a la hora de definir unívocamente lo existencialista, propone una completa lista de temas o problemáticas comunes, más o menos presente en el conjunto de filósofos y escritores que han sido denominados con mayor o menor fortuna como tales: “la subjetividad, la finitud, la contingencia, la autenticidad, la <<libertad necesaria>>, la enajenación, la situación, la decisión, la elección, el compromiso, la anticipación de sí mismo, la soledad (y también la <<compañía>>) existencial, el estar en el mundo, el estar abocado a la muerte, el hacerse a sí mismo”²¹.

Bajo esta perspectiva, podemos decir que Camus con su obra elabora de manera interdisciplinar (ensayo, filosofía, novela, cuento y teatro) los temas y problemáticas comunes a “lo existencialista”. Toda esta enumeración está presente en mayor o menor medida, con las mismas palabras o con expresiones análogas en las obras a comentar en este ensayo.

2.4. *El nihilismo estático nietzscheano y lo absurdo.*

Nietzsche constituye un antecedente fundamental para el desarrollo del pensamiento camusiano. El interés del argelino por su pensamiento impregna no solo la atmósfera de *El mito de Sísifo* sino que de manera explícita se muestra una recepción profunda y crítica del filósofo prusiano en *El hombre rebelde*, interpretación que es consciente de que existen ciertas conclusiones en aquel que pueden, a partir de una recepción basada en una interpretación parcial y forzada, abrir ciertos espacios ideológicos y configurar futuros posibles donde la barbarie esté justificada²².

²⁰ Guillermo de Torre., (1965) *Historia de las literaturas de Vanguardias*. Guadarrama. Madrid. p. 656. Dice Sartre: “¿Discípulos míos? ¡Qué disparate! ¡Serán todo lo más juerguistas, bailarines!” Los cambios y evoluciones de personas en su revista *Les Temps Modernes* confirman su desinterés-más que imposibilidad- de originar nada semejante a una escuela.

²¹ Ferrater Mora, J., (1994) *Diccionario de filosofía*. Tomo II. (Nueva edición revisada, aumentada y actualizada por el profesor Josep-María Terricabras). Ariel, Barcelona. p.1175.

²² Camus, A., (2013) *El hombre rebelde* (trad. Josep Escué). Alianza. Madrid. pp. 115-116.

Lo que aquí nos interesa de Nietzsche es aquello que podemos relacionar de alguna manera con la idea de lo *absurdo*. D'Angelo nos aporta la clave de unión: "(...) la apelación al absurdo camusiano comparte sólo la primera y más elemental condición psicológica con el nihilismo descrito por Nietzsche, la del hombre perdido y desamparado, sin Dios ni fe, y que todavía no consigue dotar de sentido su existencia ni en un sentido destructivo (nihilismo pasivo), ni en uno creativo (nihilismo activo) (...)”²³.

Aquí D'Angelo hace referencia al *pesimismo* nietzscheano²⁴ propio de la fase del *nihilismo estático*²⁵ y lo conecta con el *absurdo* en cuanto ambos responden a “la conciencia del sinsentido del mundo y la desvalorización de los valores supremos (...) el absurdo participa sólo de aquel estadio verdaderamente inicial del nihilismo nietzscheano que surge de la tensión entre la búsqueda de sentido por parte del hombre y la ausencia del mismo por parte del mundo”²⁶.

El concepto *pesimismo* tiene un significado muy sutil. Se produce en aquellos que han sido capaces de reconocer que el mundo tiene mucho menos valor del que tradicionalmente se le había endosado; ser pesimista es reconocer que así y no de otra manera se comienza a experimentar el mundo, “con la voluntad de reconocer sin trabas esta transvaloración y no engañarnos o cubrirnos los ojos con la antigua manera de pensar”²⁷. Representa ese momento en el que la conciencia lúcida comprende que se ha cometido una afrenta hacia los hombres superiores, esto es, se ha atacado a aquellos poseedores de un impulso creador a cambio del enaltecimiento de los instintos de valor de la comunidad²⁸.

Así, el *pesimismo* responde también a la toma conciencia de ese drama en el que todas las potencias del hombre se desarrollan en contra de la *vida*, constituyendo un proceso constante de depotenciación de sus capacidades, produciendo el triunfo de los mediocres, del instinto de rebaño²⁹. Sin embargo, no podemos entender el *pesimismo* como un lamentarse: “<< La vida no merece la pena; << resignación>>; <<

²³ D'Angelo, V., (2015) “La rebelión existencial de Albert Camus” en *Azafea. Revista filosófica*. Nº 17. p.199.

²⁴ Idem., p. 200. “Nietzsche (...) detecta en el nihilismo pasivo la enfermedad típica del hombre contemporáneo, cansado y apático, que cobra conciencia de la muerte de Dios (...), y sin embargo es incapaz de soportar esta falta; de aquí la continua búsqueda de nuevos estímulos y verdades consoladoras. La muerte de Dios y el rechazo a la salvación, (...) no son de por sí elementos suficientes para “garantizar” la libertad humana. El rechazo del sentido tiene mucho más que ver, en esta primera etapa, con la angustia que con la libertad: la “desvalorización de los valores válidos hasta el momento” deja paso a un vacío existencial, engendrando un estatus que el propio Nietzsche llamaba pesimismo. Este es un sentimiento abismal que amenaza la vida y que se manifiesta como “...una expresión de la inutilidad del mundo moderno, no del mundo de la existencia” (...) al despido de todos los ídolos sigue aquel *tedium vitae*, aquel deleitarse en la nada y en la relatividad de todo acto moral (...)

²⁵ Volpi, F., (2012). *El nihilismo*. Siruela. Madrid. p.68.

²⁶ Idem. p.200.

²⁷ Nietzsche., (2000) *La voluntad de poder* (prol. Dolores Castrillo Mirat). EDAF. Madrid. p.51.

²⁸ Idem., p.51.

²⁹ Idem., p.52.

¿de qué sirven las lágrimas?>>>; esta es una forma de pensar débil y sentimental (...)"³⁰.

Es más, Nietzsche afirma que solo en esa misma dirección *pesimista*, en cuanto se toma conciencia del mundo moldeado y falsificado, "justamente en esta dirección encontramos el *pathos* que nos fuerza a buscar nuevos valores"³¹. No obstante, aún no es el momento, pero se anuncia esa ambiciosa tarea creadora.

Como en Camus, el *absurdo* no constituye un drama ni una queja, se asume con toda la carga de sufrimiento y se mantienen las conclusiones clarividentes a las que se han llegado con él. Lo que Nietzsche anuncia como esa etapa futura de creación de valores, Camus lo elabora como una superación de lo *absurdo* a partir de la *rebelión* como única certeza, mediante una explícita analogía con el *cogito* cartesiano. *Rebelión* a partir de la cual empezar a reflexionar en torno a los valores sobre los que construir una nueva cosmovisión que no justifique ninguna forma de violencia.

Por *nihilismo pasivo*, como primer momento del *nihilismo completo*, podemos entender no solo el proceso y destrucción de todos los altos valores, sino, y esto es lo fundamental, también el derrocamiento final del espacio reservado a lo real verdadero, esa especie de ámbito inteligible ideal separado del mundo³². Con la desaparición de dicho espacio se clausura lo principal, el espacio de veneración, el pedestal que eleva y produce la nihilista distinción entre lo real determinante y la apariencia determinada por aquel. Borrando ese espacio superior evitamos volver a crear ídolos.

Sin embargo, esta fase del *nihilismo completo*, tiene una primera consecuencia pasiva, en cuanto deja al individuo en un estado de impotencia general. En este nivel el individuo es incapaz de empoderarse y comenzar a crear, siente la angustia del sin sentido que lo llena por completo. Hasta aquí el *pesimismo* solo siente la inmensidad de la labor de desvalorización que lo ha dejado completamente indefenso, pero como hemos mencionado anteriormente, el proceso constructivo está por venir y no se huye del abismo del sin sentido.

Solo aquí, y no hasta aquí ni más allá de aquí, podemos encontrar fuertes paralelismos entre Albert Camus y Nietzsche. El argelino partirá de lo que denomina un comienzo irrisorio³³, una especie de repentina conciencia del sin sentido. Nietzsche sin embargo, se encarga de desarrollar una compleja disección de los motivos de la decadencia de la historia occidental a raíz del nihilismo como el motor

³⁰ Idem., p.53.

³¹ Idem., p.51.

³² Volpi, F, (2012)., *El nihilismo*. Siruela. Madrid. p.67

³³ Camus, A., (2012)., *El mito de Sísifo* (trad. Esther Benítez). Alianza. Madrid. p.27.

principal del comienzo de un devenir histórico dramático destinado, por sus propios principios, al fracaso³⁴.

El inicio de la decadencia en la historia de occidente comienza para Nietzsche, con la errónea concepción de una dualidad ontológica a partir de la filosofía griega, con Platón como máximo referente. La afirmación del mundo inmanente como apariencia y la sublimación que ubica al ser verdadero como separado, en otro ámbito de referencia y cuya única relación con las apariencias es la de constituir su determinante real, se reinterpreta, a través de un largo recorrido histórico bajo diferentes perspectivas pero bajo el común denominador de un proceso de progresiva autodisolución de la dualidad ontológica. Degeneración que Nietzsche se encarga de relatar en todos sus pasos³⁵.

Los altos valores idealizan todo lo que es, sustituyen el ser por el deber ser; confunden lo básico, creen en el Bien o en la Verdad, antes que en el instinto y la fuerza positiva de la *vida*³⁶. Sustituyen el continuo *eterno retorno* del mundo, el eterno devenir del sin sentido de la existencia, por un conjunto de supuestos que explican el mundo, su origen, su final y nuestro lugar y objetivo en él.

Ahora bien, ¿qué ventajas nos ofrecen? Aseguran la conservación del hombre gracias a que se le considera como un alto valor en sí mismo, haciéndole olvidar su propia finitud y sumisión al devenir, y suministrándole conocimientos respecto a los más altos valores. Además le confeccionan un mundo “perfecto” y hacen del Mal la responsabilidad del hombre a causa de su libre albedrío. Así, lo malo se concibe como un error del hombre que, por ignorancia, debilidad o vicio no cumple con las expectativas establecidas *a priori*, ya sean impuestas por un Dios o por una moral racional universal.³⁷

³⁴ Nietzsche., (2008). *Fragmentos póstumos*. vol. IV (Ed. Diego Sánchez Meca). Tecnos. Madrid. p.165. “Pero entre las fuerzas que crió la moral estaba la veracidad: ésta se vuelve finalmente contra la moral, descubre su teleología, su visión interesada (...) Constatamos ahora en nosotros necesidades de algo no verdadero: por otra parte, son aquellas de las que parece depender el valor gracias al cual soportamos la vida (...)”.

³⁵ Friedrich, N, (2011)., Nietzsche III. *El crepúsculo de los ídolos* (trad. José Mardomingo Sierra), Gredos. Madrid. pp.172-173: “Como el << Mundo verdadero>> terminó por convertirse en una fábula”.

³⁶ Idem., p. 206. “(...) el aspecto global de la vida no es el del estado de necesidad, el de la hambruna, sino más bien el de la riqueza, el de la exuberancia, incluso el del absurdo derroche donde se lucha, se lucha por poder(...)”.

Friedrich, N, (2011). Nietzsche III. *El anticristo. Maldición sobre el cristianismo*. (Germán Cano). Gredos. Madrid. p.250. “La misma vida supone para mí instinto de crecimiento, de duración, de acumulación de fuerzas, de poder: allí donde está ausente la voluntad de poder, surge el ocaso. Yo afirmo que a todos los valores supremos de la humanidad les falta esta voluntad- que los valores hoy dominantes, conducidos bajo los nombres más santos, son valores de ocaso, valores nihilistas”.

³⁷Nietzsche realiza una interesante disección respecto a las ventajas de la moral cristiana que contribuyen a conservar al hombre frente al peligro del nihilismo en todas sus formas. No obstante, ubicamos esta cita en este preciso lugar, ya que entendemos que lo que afirma respecto a la moral cristiana es aplicable a los sistemas moralistas laicos de pretensiones universalistas y apriorísticas. Esos mismos sistemas contra los que el protagonista de “Memorias del subsuelo” se revela y con el que Nietzsche se sentía muy afín.

Respecto a las ventajas de la moral cristiana. Nietzsche., (2008)., *Fragmentos póstumos*. vol. IV (Ed. Diego Sánchez Meca). Tecnos. Madrid. p.164.

Despertar de este engaño implica aceptar que toda construcción anterior está basada, en realidad, en los espejismos psicologistas de la unidad, el carácter teleológico del devenir y la verdad como creencia en un mundo metafísico prístino³⁸.

Todo ello responde, en realidad, a una reacción del instinto para calmar nuestra ansiedad, preocupación y sensación de peligro ante lo desconocido³⁹. Su resultado no es otro que el nihilismo como consecuencia de ese confeccionar un mundo bajo nuestras categorías racionales, creando en realidad una completa ficción, presos de nuestras debilidades y angustias⁴⁰.

Negados todos estos recursos, el mundo se nos presenta en su pura desnudez, vacío de todo sentido absoluto y con la sola evidencia de su continuo devenir, ese *eterno retorno* de la existencia sin sentido. Fórmula concebida como “la forma más extrema del nihilismo”⁴¹.

Nietzsche asumirá que en ese continuo sin sentido debemos encontrar una solución positiva en cuanto constructiva y creativa que se sostenga bajo una sincera concepción ontológica, superando el drama de las ilusiones frustradas y afirmando plenamente la *vida* con todas sus consecuencias.

El análisis psicológico y axiológico tiene, en Nietzsche, tiene una importancia fundamental y está presente en prácticamente toda su producción. Camus quizás, gracias al paso dado ya por el prusiano, toma sus resultados y resuelve enfrentarse directamente con lo *absurdo*.

Ahora, nos paramos aquí. La etapa constructiva y afirmativa en Nietzsche excede los límites de la temática de este ensayo. No obstante, como hemos mencionado anteriormente, Camus tiene muy presente la figura de aquel. Para solo una muestra, su capítulo dedicado a “Nietzsche y el nihilismo” en *El hombre rebelde* respecto a su interés por el concepto de voluntad de poder y sus implicaciones en la cosmovisión del autor⁴².

Para la recepción de Dostoievski por parte de Nietzsche consultar: Stellino, P. “El descubrimiento de Dostoievski por parte de Nietzsche” en *Contraste. Revista Internacional de Filosofía*. vol. XIII (2008), pp.79-99.

³⁸ Nietzsche., (2000)., *La voluntad de poder* (prol. Dolores Castrillo Mirat). EDAF. Madrid.p.38-41.

³⁹ Nietzsche., (2008)., *Fragmentos póstumos*. vol. IV (Ed. Diego Sánchez Meca). Tecnos. Madrid. p.183. “(...) Con lo desconocido vienen dados el peligro, la intranquilidad, la preocupación: el primer instinto se dirige a eliminar esos estados penosos. Primer principio: cualquier explicación es mejor que ninguna(...) la primera representación con la que lo desconocido se explica como conocido sienta tan bien que se la << tiene por verdadera>>. La pulsión de buscar causas está, así pues, condicionada y excitada por la sensación de miedo”.

⁴⁰ Nietzsche., (2000)., *La voluntad de poder* (prol. Dolores Castrillo Mirat). EDAF. Madrid. pp.38-41.

⁴¹ Nietzsche., (2008). *Fragmentos póstumos*. vol. IV (Ed. Diego Sánchez Meca). Tecnos. Madrid. p.165. “Pensemos este pensamiento en su forma más terrible: la existencia, tal como es, sin sentido y sin meta, pero retornando inevitablemente, sin un finale en la nada: << el eterno retorno>>.”

Esta es la forma más extrema del nihilismo: ¡la nada (lo << carente de sentido>>) eternamente!”.

⁴² Camus, A., (2013) *El hombre rebelde* (trad. Josep Escué). Alianza. Madrid. p.101. “Es evidentemente la última filosofía de Nietzsche, desde 1880 hasta el hundimiento, la que nos ocupará aquí. Este capítulo puede considerarse como un comentario a *La voluntad de poder*.”

2.5. La náusea sartriana como estar *de más* o como lo absurdo.

La idea sartriana de la *náusea* constituye un precedente a tener en consideración cuando tratamos la cuestión de lo *absurdo*.

El propio Camus hace referencia a ello en *El Mito de Sísifo*: "(...) Ese malestar ante la inhumanidad del hombre, esa incalculable caída ante la imagen de lo que somos, esa náusea, como la llama un autor de nuestros días, es también lo absurdo."⁴³

Antoine Roquentin, protagonista de la novela *La náusea*, es un individuo culto, con un pasado lleno de experiencias y circunstancias gratas al recuerdo que, sin embargo, sufre de buenas a primeras, un cambio, atribuido a una idea: la *náusea*. Cambio progresivo del que va siendo poco a poco consciente, bajo el que se deja dominar y del que siente un miedo cada más evidente.

La *náusea* es esa sensación de desagrado, angustia y saturación producida por el contacto con la existencia en estado puro⁴⁴, sin las armas y defensas del entendimiento humano cargado de conceptos, palabras y sentidos que median en el trato con los *existentes* y los hacen concebibles para nuestra inteligencia. La conciencia se siente inundada por formas vagas, desordenadas que le avasallan, intimidan y repugnan, por la desnudez y fuerza de la existencia sin mediadores. Dicho contacto con lo *existente* no es buscado, constituye una invasión⁴⁵.

Esta *náusea* le hace comprender la contingencia de todo lo *existente*, la imposibilidad de todo principio superior que aporte ontológicamente una forma definida a cada cosa. Proclama así, la contingencia y la gratuidad de la existencia; y en cuanto tal su sin sentido o razón de existir⁴⁶. Compuesta de *existentes*, cuya única relación posible entre ellos es la de estar "de más"⁴⁷ se confirma lo absurdo⁴⁸ y la gratuidad de todos ellos y se responde así a un Antoine que, presa del *desamparo*, se pregunta por la razón de ser dichos *existentes*, que se aparecen, desaparecen, nacen y se multiplican sin cesar.

Bajo esta perspectiva, los *existentes* son acto puro, sin fin ni principio, que nacen y desaparecen sin más. La naturaleza, a su vez, un mero conjunto de hábitos y

⁴³ Camus, A. (2012)., *El Mito de Sísifo* (trad. Esther Benítez). Alianza. Madrid p.30.

⁴⁴ Sartre, J.P. (2002)., *La náusea* (trad. Aurora Bernárdez). El país. Madrid. pp.195-196.

⁴⁵ Idem., p. 203. "La existencia no es algo que se deja pensar de lejos: es preciso, que nos invada bruscamente, que se detenga sobre nosotros (...)"

⁴⁶ Idem., pp.201-202.

⁴⁷ Idem., p.197.

⁴⁸ Idem., p.198 y pp.204-205: "Y todos esos existentes que se afanaban alrededor del árbol no venían de ninguna parte ni iban a ninguna parte. De golpe existían y después, de golpe, no existían (...). Todo lo que existe nace sin razón, se prolonga por debilidad y muerte por casualidad".

sin ley alguna. No hay posibilidad de establecer un principio creador, unas ideas que determinen la esencia de los *existentes*; la *náusea* devuelve al individuo las impresiones en su pura desnudez, como fogonazos de sensaciones informes. Si a Roquentin le atosigan estas presencias informes es por esa costumbre que todos tenemos a percibir los fenómenos mediados por la forma que da el concepto, por la experiencia racionalizada. Aquí, no obstante, dejar a un lado el lenguaje implica descomponer la determinación ontológica de cada cosa, sumirse en una especie de viaje psicodélico de figuras informes, de formas impresionistas llevadas al extremo y perspectivas indeterminadas.

El hombre se posiciona como un *existente* más, con la salvedad de que posee la capacidad para decidir y determinarse, esto es, dispone de su libertad y por ello carga con la responsabilidad de buscar o no las razones que le aporten sentido a su existencia. No obstante, la *náusea* nos posiciona ante una perspectiva nunca antes experimentada con un altísimo grado de intensidad.

Cuando Antoine intenta escapar de alguna manera a su influencia, se da cuenta de que son sus pensamientos los que le atan a la existencia; en esos momentos, cuando la *náusea* le rebosa y quisiera dejar de existir, solo el odio y el asco por la propia existencia le mantienen en ella, en un círculo vicioso del cual no se ve capaz de escapar. Por un lado, la *náusea* le inunda con los *existentes* en su plena pureza, por otro, las vías de escapatoria no pueden evitar caer en el pensamiento y este está adherido a la existencia por necesidad. Ambas maneras, pese a su diferencia de pureza, lo mantienen atado. La única certeza de su existencia es su propio pensamiento; pensar es no poder dejar de existir⁴⁹.

Roquentin con su vida caótica, su soledad buscada, su voluntaria desconexión con su pasado, su aburrimiento y tedio general, su renuncia a fijar pensamiento alguno en palabras muestra cómo la *náusea* despoja de la fuerza necesaria para la autodeterminación del individuo. El ataque se produce hacia lo interno tanto como hacia lo exterior.

La libertad se convierte en una tortura en cuanto no se logra llegar a nada concluyente. Las pretensiones para elaborar nuestro propio camino, una trayectoria individual y autónoma, dejan de tener valor, en cuanto la *náusea* pone de manifiesto que nuestra propia existencia es un absurdo y que todo pensamiento mediado por el lenguaje es una construcción que pretende formar aquello que no tiene forma. El

⁴⁹ Idem., p.155. "Mi pensamiento soy yo, por eso no puedo detenerme. Existo porque pienso...y no puedo dejar de pensar. En este mismo momento – es atroz- si existo es porque me horroriza existir. Yo, yo me saco de la nada a la que aspiro; el odio, el asco de existir son otras tantas maneras de hacerme existir, de hundirme en la existencia (...).

shock por esta especie de epifanía de lo inmanente anula toda fuerza hacia la autodeterminación.

Pero no solo esto. La crisis afecta tanto a nuestra relación con el conocimiento como a la percepción de la realidad, así como somete a nuestro propio yo y conciencia a un nuevo estado nunca antes experimentado.

El pasado y la experiencia se vuelven indiferentes, poco a poco lo vivido se nos vuelve ajeno y termina por desaparecer. Nuestra conciencia despojada de la continuidad necesaria para constituir nuestra identidad, nuestro yo, se convierte en un receptáculo de impresiones. Todo queda reducido a acto puro, a *existente* y, en consecuencia, todo contenido y relación causal de recuerdos y pensamientos pierde toda consistencia.

La extrañeza frente a nosotros mismos, la intermitente conexión y desconexión con nuestro yo, hace que nos volvamos unos extraños ante nuestro propio reflejo que se nos aparece en su puro existir, como una masa indeterminada de la que resulta difícil predicar⁵⁰ cualquier cosa. Aún con ello, es cierto que no termina por desaparecer del todo. Siempre queda algún asidero para nuestro propio reconocimiento pues sin este perderíamos toda referencia. No obstante, ese pasado remoto entra a escena como una especie de tenue sensación de que existió algo anterior que pertenecía a nosotros de alguna manera pero queda entre tinieblas.

Bajo esta perspectiva la *náusea* sartriana anticipa no solo la problemática entre lo subjetivo puesto por el individuo o la especie, respecto a lo objetivo desconocido del mundo, sino además, la cuestión de la imposibilidad de la autodeterminación en una existencia cuyo devenir se manifiesta a través de una libertad sin contenidos, de un existir sin solidez y razón de ser. Además, fragmenta por completo la posibilidad de cualquier unificación de la conciencia para la construcción de una identidad, de un yo unitario a partir de sus experiencias pasadas y las posibilidades respecto a su futuro. Lo único que le queda a Roquentin es ese continuo presente repleto de *náusea*, los difusos recuerdos de su pasado cada vez más alejado y extraño, y la angustiada pregunta respecto a la posibilidad de encontrar un camino hacia su propia autodeterminación.

Así pues, respecto al momento *absurdo*, Camus, como mencionamos al principio de este punto, toma la *náusea* como el derrumbamiento de la imagen propia que nos hemos creado de nosotros mismos. Es sensible a la demolición que propone la *náusea* y su absurdo respecto a la consideración no solo del mundo sino del propio sujeto y su construcción identitaria.

⁵⁰ Idem., pp.34-35.

Sartre hace más hincapié en la mediación del lenguaje y las relaciones racionales respecto a los *existentes*: elabora una especie de compleja demolición fenomenológica a partir de la *náusea*. Igual importancia atribuye también, al problema de la identificación de la propia conciencia y la elaboración de la identidad, cuando el pasado y los pensamientos quedan despojados de toda significación y relación invadidos por la *náusea*.

Camus, en cambio, incide más en la relación entre lo subjetivo y lo objetivo bajo un tratamiento más general sin una tan pormenorizada fenomenología absurda. Presta más atención eso sí, a las consecuencias del problema del conocimiento derivado de la tensión absurda, las certezas que derivan de ello y, por último, sus repercusiones morales.

En definitiva, podemos preguntarnos, ¿qué le gustaría al individuo? Una existencia confeccionada a la manera de las *aventuras* que nos contamos en una conversación de café; donde cada instante estuviese predeterminado por un fin bajo el cual se encadenan y cobran sentido los sucesos anteriores; como si los momentos de una historia estuviesen mágicamente predestinados hacia ese final que creemos adivinar de antemano y que nos termina atrapando y seduciendo al escuchar la narración⁵¹.

Sin embargo, Antonie solo puede decantarse entre dos opciones: o vivir o contar aventuras. La vida no tiene principio ni tampoco fin para el hombre, es un conjunto monótono de días donde muy de vez en cuando el hombre hace examen de sí mismo, preguntándose dónde está y qué ha hecho, pero enseguida vuelve a sumergirse en un devenir de días sin fin ni objetivo alguno, donde el hombre se topa con lo inesperado y donde las aventuras no tienen ningún sentido salvo en los libros y en las historias que se cuentan en los cafés⁵².

La existencia se reduce a sus mínimos y las vidas de Roquentin, Sísifo y Meursault se vuelven tan similares como carentes de sentido.

3. Discusión y posicionamiento.

3.1. *El mito de Sísifo*.

3.1.1. La cuestión del sentido.

⁵¹ Idem., p.68 y 92.

⁵² Idem., p.68. "Cuando uno vive, no sucede nada. Los decorados cambian, la gente entra y sale, eso es todo. Nunca hay comienzos (...) De vez en cuando se saca un resultado parcial, uno dice: hace tres años que viajo (...) Tampoco hay fin: nunca nos abandonamos de una vez a una mujer (...) Y además todo se parece (...) Después de esto, empieza de nuevo el desfile, prosigue la suma de horas y días".

En *El Mito de Sísifo*, Camus presenta la que considera cuestión fundamental de la filosofía: juzgar si la vida vale o no la pena de ser vivida⁵³. Responder afirmativamente implica la existencia de ideas o ilusiones que, como razones, justifican nuestra vida aportándole su sentido⁵⁴. Así, la vida vale la pena de ser vivida cuando poseemos unas razones que justifican su sentido permitiéndonos vivir conforme a ellas.

Sin embargo, cuando el individuo no encuentra dichas razones, se produce un momento de crisis absoluta que trae consigo una pérdida de fuerzas que antes, alimentadas por las propias convicciones y la costumbre, le permitían vivir y superar el sufrimiento inherente a la existencia, la agitación cotidiana y constituían la condición de posibilidad de la elaboración de un mundo a su imagen y semejanza, un mundo familiar, antropomórfico.

Con la pérdida del sentido se produce un distanciamiento entre el hombre y el mundo. Aquí es donde el sentimiento de lo *absurdo* hace su aparición.

No obstante, antes de entrar en lo *absurdo* en cuanto tal, Camus desarrolla un poco más pormenorizadamente los primeros síntomas que culminan en la toma de conciencia absurda definitiva⁵⁵: en un comienzo, el sujeto se halla inmerso en un estado de vacío, donde los pensamientos no logran adquirir solidez, se escapan o ni siquiera llegan a formularse, un estado donde “el vacío se vuelve elocuente”⁵⁶. En este estado el sujeto se desconecta completamente del quehacer cotidiano y se vuelve incapaz de retomarlo. Aparece el cansancio que pone fin a la costumbre⁵⁷ y abre paso a la pregunta del *porqué* que permite la aparición de la conciencia de lo *absurdo*.

Las consecuencias de esta pérdida de fuerzas afectan a las operaciones propias de la inteligencia. La fuerza solo se mantiene gracias a la configuración del sentido de la propia vida individual protegida en las razones que la soportan. Sin esta, no es posible impulsar el operativo para elaborar una interpretación sobre la realidad conforme a la cual vivamos cómodos y ubicados: el decorado. No obstante, con la lasitud, la realidad, que no es otra cosa que un mundo confeccionado a nuestra imagen y semejanza termina por caer y se nos vuelve ajeno y extraño, incluso amenazante en tanto que ahora, puede negarnos⁵⁸.

⁵³ Camus, A. (2012)., *El Mito de Sísifo* (trad. Esther Benítez). Alianza. Madrid. p.17.

⁵⁴ Idem, p. 18. “(...) veo que mucha gente muere porque considera que la vida no merece la pena de ser vivida. Veo a otros que se dejan matar, paradójicamente, por ideas o ilusiones que les dan una razón de vivir(...) Juzgo, pues, que el sentido de la vida es la más apremiante de las cuestiones”.

⁵⁵ Idem, pp.27-29.

⁵⁶ Para una descripción mas pormenorizada: Idem, p.27.

⁵⁷ La costumbre es para Camus ese mecanismo que nos empuja a seguir “haciendo los gestos que la existencia pide(...)”: Idem, p.20.

Ahora, con la pérdida de las razones la costumbre se vuelve “ridícula” y la vida un lastre demasiado pesado lleno de protocolos ya despojados de sentido.

⁵⁸ Al admitir que a lo más que puede acceder nuestro conocimiento es a establecer interpretaciones y nunca elaboraciones definitivas y absolutas, siempre habrá un salto entre el fenómeno

Cae también la imagen respecto a nuestro propio yo. Perdemos esas referencias respecto a la cuales antes creíamos definirnos⁵⁹. Nuestra identidad pasa a asimilarse como un conjunto de estados múltiples y dispersos difícilmente conciliables en una personalidad bajo la que podamos responder ante los demás y ante nosotros mismos.

Aún a pesar de esta completa desubicación tanto respecto a nuestro interior como en lo que se referente a nuestra relación con el mundo, Camus concluye que este proceso resulta positivo en cuanto nos abre hacia la toma de conciencia.

Así, en este primer momento que precede a lo *absurdo* el individuo siente toda la distancia que le separa del mundo y de sí mismo. Distancia que interpreta Camus en clave de bloqueo comunicativo. El individuo que comienza a sentir los primeros síntomas de lo *absurdo* se despoja del aparato constructivo y significativo con el que se ponía en consonancia con el mundo y consigo mismo. Nos topamos con un derrumbamiento total de todos los conceptos que componían nuestra realidad personalizada. Ahora, la existencia se le presenta en su plena desnudez, sin artificios, vaciada de toda significación más allá del propio hecho de existir en el cual se ve inmerso irremediablemente.

A partir de este momento, la problemática del suicidio y del sentimiento de lo *absurdo* salen a relucir componiendo ambas, el tema principal de este ensayo: en qué medida el suicidio constituye una respuesta y solución de lo *absurdo*⁶⁰.

3.1.2. ¿Qué es el sentimiento de lo *absurdo*?⁶¹ Límites impuestos.

Camus responde a ello de muy diversas maneras en la medida en que trata el sentimiento de lo *absurdo* y sus consecuencias, a partir de diferentes ámbitos, desde las exigencias propias de cada cual. Pero la definición central desde la que se desprenden todas las demás es aquella que afirma: “el sentimiento de lo absurdo no real y las operaciones gnoseológicas que lo intenten definir. Si entendemos que una definición constituye una forma de entender lo desconocido a partir de lo conocido, eso desconocido siempre estará presente como el recuerdo de nuestra continua impotencia y de lo real que, inaprehensible, niega continuamente todo aquello que le endosamos como concepto, hipótesis o teoría.

⁵⁹ Idem, p.30. “Los hombres también segregan inhumanidad. En ciertas horas de lucidez, el aspecto mecánico de sus gestos, su pantomima carente de sentido vuelve estúpido cuanto los rodea (...) Ese malestar ante la inhumanidad del hombre, esa incalculable caída ante la imagen de lo que somos, esa <<náusea>>, como la llama un autor de nuestros días, es también lo absurdo. E igualmente el extraño, que en ciertos segundos, nos sale al encuentro en un espejo, el hermano familiar y sin embargo inquietante que encontramos en nuestras fotografías es también lo absurdo”.

⁶⁰ Idem, p.20.

⁶¹ Lo *absurdo* es a la vez un sentimiento como una cosmovisión resultante de dicho sentir, esto es, con el sentimiento va unida una concepción del sentido de las cosas. Así pues, no hay que dar mayor importancia si nos referimos a él de las siguientes maneras: “lo absurdo”, “el absurdo”, “el sentimiento de lo absurdo”. De todas estas formas, el sentimiento y la cosmovisión resultante son inseparables. Lo único que cabe distinguir es el comienzo de la apertura hacia lo absurdo: el clima. Idem, p. 27 “El clima de la absurdidad está al comienzo. El final es el universo absurdo y esa actitud anímica que ilumina el mundo con una luz que le es propia (...)”.

nace del simple examen de un hecho o de una impresión, sino que brota de la comparación entre un estado de hecho y cierta realidad, entre una acción y el mundo que la supera. Lo absurdo es esencialmente un divorcio. No está ni en el uno ni en el otro de los elementos comparados. Nace de su confrontación.”⁶²

Los dos polos del conflicto son, por un lado, el individuo en su anhelo constante por aprehender el mundo por completo, y por otro, el mundo que nunca se deja atrapar en cuanto supera en todas direcciones las potencias cognitivas del ser humano. Se trata, en el fondo, del conflicto entre lo subjetivo y lo objetivo. Cuando el sentimiento de lo *absurdo* se despierta en nosotros, nos damos cuenta de que todas nuestras elaboraciones de sentido, ideas, filosofías etc., no son otra cosa que construcciones propias, cuya función consiste en hacer habitable un mundo que, en realidad, jamás podremos conocer de manera absoluta.

Camus, a partir de este descubrimiento, realiza una relectura en clave absurda desde diferentes ámbitos, que terminan por establecer unos límites muy precisos conforme a lo que se puede esperar del ser humano y de su existencia en el mundo.

3.1.2.1. Los límites que lo *absurdo* impone a la inteligencia y la ciencia.

En el plano de la inteligencia se presenta como la contradicción del pensamiento consigo mismo en cuanto este intenta vislumbrar entre lo verdadero y lo falso.

Las operaciones cognoscitivas quedan reducidas a procesos antropomórficos que modelan la realidad bajo la necesidad de la unificación⁶³, que hace familiar la multiplicidad fenoménica del mundo que surge de nuestra experiencia y contacto con este y la termina reduciendo a lo que el ser humano puede aprehender⁶⁴.

⁶² Idem, p.47.

⁶³ Idem, pp.31- 32. “La primera operación mental es distinguir lo verdadero de lo falso. No obstante, en cuanto el pensamiento reflexiona sobre sí mismo lo primero que descubre es una contradicción (...) Sean cuales sean los juegos de palabras y las acrobacias de la lógica, comprender es ante todo unificar. El deseo profundo del espíritu humano, incluso en sus operaciones más evolucionadas, coincide con el sentimiento inconsciente del hombre frente a su universo: es exigencia de familiaridad, apetito de claridad. Para un hombre entender el mundo es reducirlo a lo humano, marcarlo con su sello”.

⁶⁴ Miguel de Unamuno en su célebre obra *El sentimiento trágico de la vida* desarrolla su hipótesis respecto al inicio de la filosofía como el resultado de esa necesidad y anhelo de unidad frente al posible sin sentido de la existencia. La vida del individuo que busca, se halla en un permanente de estado de guerra, que, al contrario que el sentimiento de lo absurdo, busca respuestas, pero desde una perspectiva escéptica constructiva (según su sentido etimológico originario); desde un estado donde nos vemos sometidos a una continua dialéctica que nunca se resuelve entre la razón y el deseo de inmortalidad, entre la razón que niega y la voluntad que desea que la vida sea algo más de lo que la razón dice que parece ser. Esta dialéctica, esta contradicción en la vida de todo hombre sensato que busca constituye el *sentimiento trágico de la vida*”, sobre todo, en cuanto le ofrece en toda su crudeza, la posibilidad del abismo y la lasitud de todas las filosofías adheridas a sus creadores de carne y hueso. No obstante “(...) va a ser este abrazo trágico (...) de donde va a brotar manantial de vida, de una vida seria y terrible. El escepticismo, la incertidumbre (...) es el fundamento sobre el que la desesperación del sentimiento vital ha de fundar su esperanza”. Unamuno, M., (1983) *Del sentimiento trágico de la vida. La agonía del cristianismo*. Akal. Madrid. VI. p.156.

La ciencia, por otro lado, no puede asumir las exigencias de plenitud de sentido del individuo *absurdo*, sus descripciones terminan por no decirle nada y sus hipótesis están en una continua renovación⁶⁵: el individuo absurdo no tolera la incertidumbre, lo quiere todo o nada. La única certeza a la que puede aferrarse es a aquello que puede tocar y sentir, siendo el resto, mera construcción. En consecuencia, respecto al mundo y a nosotros mismos, solo queda señalar las apariencias, enumerar todos sus rostros⁶⁶ y olvidarse de definiciones y conceptos que desvelen la esencia definitiva de las cosas⁶⁷.

Ahondando un poco más en la problemática que impone lo *absurdo* respecto a los límites de la inteligencia, podemos afirmar que lo *absurdo* se presenta como una contraposición entre experiencia y contenido⁶⁸ o como una tensión entre el sentir y el razonar.

En el sentir es donde podemos ubicar el espacio de certezas del individuo absurdo, certezas que se limitan al mundo de aquí que es el único respecto del cual puede tener experiencias. Todo lo que se eleve por encima de esto le resulta indiferente en tanto construcción o elaboración alejada de los límites que le impone lo *absurdo*.

Sentir es tener experiencias en el mundo, sin emitir juicios, ni pasarlas por el filtro de la reflexión racional: su máxima ambición es la descripción⁶⁹ que permite la relación directa entre sensación y experiencia. Yo siento que existo porque me siento a mí mismo andar, respirar, tener sed, sentir placer y displacer, sé que el mundo existe porque gozo o sufro con los fenómenos que me salen al paso. No caigo en la tentación

Mientras tanto, el ser humano vive en la *niebla*, en la *incertidumbre*, sabedor de que nunca podrá resolver el enigma y de que su razón impotente, antropomórfica, en los límites de sus elucubraciones debe recurrir al mito, como esa narración que, no a través del razonamiento (impotente en estas alturas ante las grandes preguntas) sino de lo poético y religioso, puede hacernos comprender que es posible la verdad más allá de la experiencia y reflexión racional.

⁶⁵ Idem, pp.35-36. "(...) Así, esta ciencia que debía enseñármelo todo termina en hipótesis, esta lucidez se sume en la metáfora, esta incertidumbre se resuelve en la obra de arte. ¿Qué necesidad tenía yo de tantos esfuerzos? Las suaves líneas de estas colinas y la mano de la tarde sobre este corazón agitado me enseñan mucho más. (...) Comprendo que aun cuando pueda, a través de la ciencia, captar los fenómenos y enumerarlos no por ello puedo aprehender el mundo (...) Y vosotros me dais a escoger entre una descripción que es cierta, aunque no me enseña nada y unas hipótesis que pretenden enseñarme, pero que no son ciertas".

⁶⁶ Idem, pp.34-35.

⁶⁷ Idem, pp.26-27. "Probablemente sea cierto que jamás somos capaces de conocer a un hombre y que siempre hay en él algo irreductible que se nos escapa. Pero en la práctica conozco a un hombre y los reconozco por su conducta, por el conjunto de sus actos, por las consecuencias que su paso suscita en la vida. (...) puede definir en la práctica, apreciar en la práctica todos esos sentimientos irracionales que el análisis no sabría aprehender, puedo reunir la suma de sus consecuencias en el plano de la inteligencia, captar y anotar todos sus rostros, dibujar su universo (...)

(...) El método aquí definido confiesa la sensación de que todo verdadero conocimiento es imposible. Sólo es posible enumerar las apariencias (...).

⁶⁸ Idem, p.34. "(...) Este mismo corazón que es el mío me resultará indefinible para siempre. Nunca se colmará el foso entre la certeza que de mi existencia tengo y el contenido que intento dar a esa seguridad".

⁶⁹ Idem, p.123.

de explicar pero sí en la embriaguez de sumergirme en cada sensación y de describir todos sus encantos o vilezas.

En el ámbito del razonar o del contenido se encuentran las operaciones de construcción que intentan establecer parámetros explicativos a todo el conjunto de sensaciones y experiencias que sentimos respecto al mundo. No obstante, estas pretensiones explicativas elaboradas bajo un entramado conceptual constituyen, en realidad, un proceso de composición y selección de la experiencia. El mundo como ámbito del cual parten y se ubican todos los fenómenos posibles nunca podrá ser aprehensible por completo por el individuo.

De ser inteligencias absolutas podríamos aprehender la totalidad de las determinaciones en la experiencia de cada objeto y desde ahí, elaborar un concepto esencial en tanto generalizador y omniabarcante en su especie; o quizá, podríamos intuir directamente la esencia de las cosas sin mediación alguna. Sin embargo, nuestro acercamiento al mundo, desde una pretensión de conocimiento siempre implica una reducción y simplificación del mundo: conforme a nuestra finitud solo podemos construir hipótesis y teorías a partir de nuestros propios condicionantes. Conocer es realizar una operación de reducción de la realidad bajo criterios antropomórficos⁷⁰.

3.1.2.2 La muerte como el nuevo criterio de referencia vital de la existencia absurda.

Junto a estas limitaciones cognoscitivas que imponen las certezas absurdas, el individuo debe afrontar que la muerte constituye el hecho dominante por excelencia, que impone la ley del azar y no deja lugar a dudas por la evidencia matemática que despliega ante nosotros al experimentar la muerte de los otros⁷¹. No hay ejemplo más claro para el ámbito de la certeza absurda, ubicada en el sentir y la apariencia inmediata, que la desaparición de la vida y la presencia de un cuerpo inerte⁷².

Este hecho marca profundamente la cosmovisión absurda, pues a partir de su certeza incuestionable, el conjunto de preferencias vitales cambia radicalmente.

⁷⁰ Idem, p.32.

⁷¹ Idem, p.30.

⁷² Lo *absurdo* es fundamentalmente sensible al hecho irremediable de la muerte. El individuo que vive lo absurdo, como en shock, no es capaz de recuperarse, sino que vive afectado y siempre de cara a esta futura realidad., realidad que no puede camuflar bajo ninguna interpretación salvo negando las certezas más evidentes de este mundo y buscando *refugio*: Idem p.83“(...)ninguna emoción, ninguna pasión y ningún sacrificio podrían igualar (...) una vida consciente de cuarenta años y una lucidez que abarcase sesenta años. La locura y la muerte son sus aspectos irremediables. El hombre no elige. Lo *absurdo* y el acrecentamiento de la vida que éste entraña, *no depende, pues, de la voluntad del hombre*, sino de su contrario, que es la muerte(...) se trata solo de una cuestión de suerte(...) Veinte años de vida y de experiencias no se reemplazarán ya nunca”. Asumirla es afirmar que el destino, en adelante, nos pertenece.

La muerte estará siempre presente a la hora de valorar cualquier opción o preferencia, pues nos recuerda, cuanto lo *absurdo* nos ha enseñado ya que no hay sentido *a priori* de la existencia, que ella es la única certeza incuestionable a partir de la cual, como referencia, se empiezan a valorar los diferentes ámbitos de la vida del individuo absurdo.

3.1.2.3. Lo *absurdo* frente a las ataduras del tiempo. El nuevo concepto de libertad.

La concepción del tiempo y la libertad, por otro lado, dan un giro absoluto con el advenimiento de la conciencia absurda.

Vivir atado al tiempo, pensando en el mañana, guiando todos nuestros actos y pensamientos hacia proyectos futuros constituye una falsificación de nuestra auténtica libertad, pues, en realidad, actuamos como presos del mañana⁷³. De la misma manera, guiarnos por un sentido vital que creamos haber encontrado o establecerlo como el objetivo de toda una vida, representan otras dos formas de falsear las condiciones de nuestra propia libertad y establecernos como deudores de nuestras propias pretensiones⁷⁴.

La auténtica libertad posible está alejada del imperio del tiempo y de los espejismos de los sentidos vitales. Se trata de evitar vivir con la vista puesta en el mañana⁷⁵, ajenos al amparo del sentido que creamos haberle dado a nuestra vida e indiferentes hacia la búsqueda y culminación de uno u otro. Vivir en un absoluto desprendimiento de todo, donde no haya un mañana, disfrutando de una libertad plena bajo unas reglas comunes⁷⁶, lejos de una libertad metafísica incomprensible para el individuo absurdo: “no puedo comprender lo que sería una libertad que me fuera dada por un ser superior (...) sino bajo la “concepción del prisionero o del individuo moderno en el seno del Estado. La única que conozco es la libertad de espíritu y de acción.”⁷⁷

⁷³ Idem, pp.28-29.

⁷⁴ Idem, pp.77-78.

⁷⁵ Idem, p.78.

⁷⁶ Idem, pp.78-79.

⁷⁷ Idem, p.76.

3.1.2.4. La indiferencia frente a toda experiencia y preferencia moral. El criterio de cantidad.

En este sentido, viviendo en lo *absurdo*, bajo las limitaciones de nuestras pocas certezas y teniendo siempre presente la posibilidad de la muerte, los valores morales terminan por concebirse como inútiles⁷⁸.

Toda construcción moral que establezca unos valores *a priori* con la premisa de conocer lo que el hombre es y lo que más le conviene no resulta comprensible bajo las limitadas certezas del individuo absurdo. En la indiferencia absurda escoger entre uno u otro conjunto de valores morales se hace por capricho: si uno quiere puede ser virtuoso o vicioso nada le obliga a ello ni se lo impide.

Las preferencias y elecciones que implican aceptar un conjunto de valores morales van en contra de la indiferencia que lo *absurdo* confiere a todas las experiencias.

En consecuencia, frente a la preferencia por la cualidad en las experiencias del individuo guiado bajo una moral determinada, el individuo absurdo busca la mayor cantidad de experiencias posibles⁷⁹ con el propósito de vivir “la llama pura de la vida”, esto es, sentir las experiencias en su totalidad, sumergiéndonos en ellas hasta la embriaguez, al modo de un frenético *carpe diem* continuo, sin caer en las tentaciones del juicio, sabedores de que no tiene importancia elegir, vivir una u otra experiencia porque todos moriremos tarde o temprano y no hay ninguna certeza respecto del Bien y del Mal⁸⁰.

3.1.2.5. Mantenerse en lo *absurdo*: *rebeldía* y *honradez*.

Se trata pues de vivir una vida consciente y en *rebeldía*; se trata de “estar frente al mundo con la mayor frecuencia posible”⁸¹, es decir, viviendo bajo lo *absurdo*, sin huir hacia construcciones que le aporten sentido a nuestra vida, ni sublimen este mundo en un más allá; siempre en pelea constante con un mundo que nos niega, en

⁷⁸ Idem, p.31.

⁷⁹ Idem, p.82.

⁸⁰ No se ha de caer en el error de pensar que son las circunstancias de nuestra vida las que conforman el computo total de experiencias vividas, pues la modernidad anula esta posibilidad al establecer, generalmente, la misma cantidad de experiencias a dos personas que vivan el mismo tiempo: Idem, p.81.

⁸¹ Idem, p.82.

tanto que no se somete a nuestras pretensiones⁸² y nos recuerda siempre el abismo insondable entre lo que le atribuimos y lo que él es en realidad.

Los límites estrechos de las certezas del individuo absurdo convierten tanto a las moralinas religiosas como a las de corte racionalista-idealista, en problemas ajenos que nada tienen que ver con él ni su condición.

Camus agrupa y denomina como “saltos” a los dogmáticos racionalistas⁸³ así como a las religiones proféticas⁸⁴. Aquellos postulan a la diosa Razón y estas, diversas concepciones de un Dios salvífico⁸⁵.

Todos tienen en común creer conocer el principio y el fin de los tiempos, qué es el hombre, qué le conviene, qué no debe hacer y por supuesto, el concepto sublime por excelencia: Dios. Suponen un escape de lo *absurdo* y se establecen como garantes de la afirmación de sentido donde el individuo puede buscar refugio.

Frente a toda posibilidad de escapismo, Camus reivindica su concepción de la “*honradez*”: “un hombre es siempre presa de sus verdades. Una vez reconocidas, sería incapaz de desprenderse de ellas. No hay más remedio que pagar”⁸⁶.

Esta coherencia entre el pensamiento y las acciones a las que compromete⁸⁷ hace que el individuo absurdo, despojado de esperanzas salvíficas y escéptico respecto al porvenir, sienta la obligación de vivir conforme al espacio al que le ha llevado el “razonamiento absurdo”.

3.1.2.6. La incapacidad frente a todo criterio en pro o en contra de la virtud o barbarie. La responsabilidad como respuesta a las “reglas comunes”.

La descreencia de toda construcción teológica, racional o moral derivada de la conciencia detonadora del sentimiento de lo *absurdo* que trae consigo, la presencia renovada de la muerte y “el despertar del sueño cotidiano”, hace que el hombre absurdo se sienta desprendido de todo y no se vea obligado a justificarse. Tiene por certeza su inocencia⁸⁸ y vive bajo las premisas dictadas por el principio de coherencia.

⁸² Idem, p.33. “Si el pensamiento descubriera en los cambiantes espejos de los fenómenos unas relaciones eternas que pudiesen resumirlos y resumirse ellas mismas en un principio único, cabría hablar de una felicidad espiritual (...) Esta nostalgia de unidad, este apetito de absoluto ilustra el movimiento esencial del drama humano”.

⁸³ Idem, p.34.

⁸⁴ Dejaremos a un lado, la recepción en Camus de lo que él denomina “la tradición de lo que se puede llamar el pensamiento humillado”. Idem, p. 38., y “las filosofías existenciales”: Idem, p. 49. Constituyen ejemplos, paradójicos algunos, de como el pensamiento recurre a la esperanza y produce el salto que niega lo *absurdo*.

⁸⁵ Idem, p.22. “Esperanza en otra vida que es preciso merecer, o trampa de quienes no viven para la vida en sí, sino para alguna idea que la supera, la sublima, le da un sentido y la traiciona”.

⁸⁶ Idem, p.49.

⁸⁷ Idem, p.37.

⁸⁸ Idem, p.90. “El hombre absurdo sólo puede admitir una moral, la que no se separa de Dios: la que se dicta. Pero él vive justamente sin ese Dios. En cuanto a las otras morales (...) no ve en ellas sino

Ahora bien, la indiferencia hacia toda experiencia y preferencia moral no ha de hacernos caer en el error de aceptar y exaltar un relativismo moral que afirme: todo está permitido. Camus entiende que la consciencia de lo *absurdo* no es un motivo de alegría sino “una amarga constatación y aquí comienza su amargura”⁸⁹. Para el argelino, el hombre está antes presto a decantarse por un Dios que aporte un sentido absoluto, que a favor de la impunidad para hacer el mal⁹⁰.

Es más, lo *absurdo* es incapaz de dar razones tanto a favor de la práctica de una conducta moralmente buena como para justificar actitudes criminales. En tanto limitado a sus certezas y al plano del sentir, no hay posibilidad de decantarse hacia ninguna posición en este sentido. Esto producirá (lo veremos en lo tocante al crimen de Meursault) que, solo motivos azarosos o caprichosos conduzcan al individuo absurdo a realizar actos criminales o dignos de mérito.

Bajo esta imposible justificación respecto a conducta virtuosa o criminal alguna, lo que se produce con lo *absurdo* no es un consentimiento de lo criminal sin reparos, no es un todo vale, sino una reflexión neutral y templada del concepto de culpa y castigo.

El individuo absurdo, sabedor de los límites de su libertad bajo el amparo del Estado moderno, fiel a sus certezas absurdas y sobre todo, en este caso, al principio de coherencia, entiende que en sociedad, las morales exijan que los actos “tengan consecuencias que los legitimen o lo anulen”⁹¹. Esto le permite aceptar los juicios respecto a las consecuencias de sus actos con “serenidad” gracias a que sabe ubicar las consecuencias de sus actos, dentro del Estado moderno y su aparato jurídico: y es que “disfruta de una libertad con relación a reglas comunes”⁹². Además, no puede hacer otra cosa sino amoldarse a dichas reglas pues, por sí mismo, sus certezas absurdas no le permiten preferencia alguna.

En consecuencia, no acepta la carga exagerada de la culpa pero entiende que hay responsables que deben de pagar por sus actos. Los remordimientos, en consecuencia, se tornan inútiles pero no por recomendar el crimen, sino porque el comportamiento virtuoso o el deber son una elección caprichosa desde que lo *absurdo* marca que todas las experiencias son indiferentes⁹³.

Por ello “consentirá a lo sumo en utilizar la experiencia pasada para fundamentar actos futuros”⁹⁴, pero no para elaborar a partir de ellas una construcción

justificaciones y no tiene nada que justificar. Aquí parto del principio de su inocencia”

⁸⁹ Idem, p.90.

⁹⁰ Idem, p.90.

⁹¹ Idem, p.90.

⁹² Idem, pp.78-79.

⁹³ Idem, p.90.

⁹⁴ Idem, p.91.

moral. Se limita a nutrirse de “ilustraciones y el soplo de vidas humanas”⁹⁵, que no llegan a constituir para él, ejemplos de conducta pues no importa quiénes sean y lo que hagan ya que toda forma de vida y de experiencia le resultan irrelevantes⁹⁶.

3.1.3. Conclusiones respecto al sentimiento de lo *absurdo*.

- Primera: lo *absurdo* tiene un comienzo no necesariamente elaborado ni buscado, sino parece más bien una súbita toma de conciencia acompañada de unos síntomas previos (ese estado de vacío, lasitud y ruptura de lo cotidiano que antecede a la toma de conciencia).
- Segunda: lo *absurdo* se puede definir como una relación comparativa y tensa entre el individuo y el mundo donde se produce un desequilibrio de fuerzas a favor del segundo. El mundo siempre está más allá de las pretensiones del ser humano a aprehenderlo por completo. En este sentido, la vida humana consecuente con lo *absurdo* se relaciona respecto a un mundo en sí desconocido, bajo un nuevo plano de certezas.
- Tercera: en el plano de la inteligencia, lo *absurdo* impone el reino del sentir y describir la experiencia sobre el razonar y concluir conceptualizando; operan estos últimos como construcciones antropomórficas que reducen la complejidad del mundo siempre más allá de nuestras capacidades, las cuales desean aprehenderlo bajo los principios de unidad y familiaridad. Como máximo, el individuo absurdo se limita a describir las múltiples caras de los fenómenos que se le van apareciendo, incluido él mismo. Es indiferente a toda conclusión conceptual, en cuanto escapan a sus certezas: ni las niega, ni las afirma, le son ajenas por completo.
- Cuarta: la certeza de la muerte es el fenómeno por antonomasia, shock ante la impresión de la absoluta desaparición del otro. Supone un golpe de conciencia durísimo porque resulta incuestionable en el plano del sentir. El individuo absurdo debe superar esta fuerte impresión para poder hacerse fuerte en la vida absurda, sin caer en esperanzas vanas de otras vidas posibles en un más allá o rendirse a principios a priori que todo lo explican de principio a fin.
- Quinta: la libertad se impone como el “no hay mañana”, como un exprimir las sensaciones en el vivir inmediato; se trata de existir ajeno al imperio del tiempo y de los sentidos que le atribuimos a nuestra vida.
- Sexta: a partir del shock que supone la muerte, se produce en el individuo una indiferencia plena respecto al valor de las experiencias y de las preferencias por

⁹⁵ Idem, p.91.

⁹⁶ Idem, pp.91-92.

cualquier posición moral. La muerte inevitable impone el reino de la indiferencia, vuelve fatuo todo proyecto vital negando el valor de toda elección. El capricho, sin razón de peso ni justificación es el único método que sobrevive a las certezas absurdas.

- Séptima: no importa que moral escoger porque los límites cognoscitivos que impone lo *absurdo* solo prestan atención a la vivencia desde la plena conciencia y sentir de cada experiencia. No emite juicios de valor porque esto supone razones, preferencias y conclusiones.
- Octava: se impone el valor de la cantidad sobre la cualidad de las experiencias basado en la *rebelión* constante de la conciencia, siempre despierta. Se afirma el principio de la *honradez* absurda: coherencia entre pensamiento y acción.
- Novena: la moral del individuo absurdo se limita a lo que le conceden las certezas absurdas. Sabe que su libertad está determinada bajo la moral común, en el contexto del Estado moderno, y que de querer vivir conforme a lo *absurdo* debe responder de sus actos desde la conciencia de la responsabilidad y no desde las nociones sobrecargadas de la culpa y pecado, ajenas a sus certezas. Niega la barbarie a la que podría conducir el relativismo moral, aunque se sienta inocente y desprendido de todo; sabe, sin embargo, que sus propios límites le marcan pautas frente a las que debe responder. La lógica absurda no le puede dar razones ni para practicar un comportamiento virtuoso ni malvado y menos aún para crearse sus propias preferencias, por eso se limita a vivir conforme a las leyes impuestas.
- Décima: es incapaz de hallar ningún orden en el mundo ni en sí mismo. Se limita a las certezas de sus sensaciones, no se eleva hacia las construcciones de sentido. Se ilustra con otras vidas que como la de él, se limitan a vivir bajo lo *absurdo*, esto es, a embriagarse de cada experiencia sin emitir ningún juicio al respecto. De escoger, lo hace por capricho y sin razones para ello, pues no se las llega a creer. Su voluntad no tiene más sentido que mantener la conciencia, “suministra una disciplina de vida, y eso es apreciable”⁹⁷, pero nada más. Nuestras actividades no le dan sentido a nuestra vida, solo prolongan un quehacer en el tiempo.

3.1.4. Alternativas: la huida suicida frente a la *rebeldía* del “vivir sin apelación”.

Bajo todas estas caras de lo *absurdo*, Camus se pregunta si “se puede vivir sin apelación”⁹⁸, esto es, si es posible configurar una vida sin ningún asidero de sentido al que recurrir, o si el suicidio resulta una opción consecuente respecto a lo *absurdo*.

⁹⁷ Idem, p.83.

⁹⁸ Idem, p.80.

Sin embargo, la *honradez* camusiana que postula la coherencia entre el pensamiento y la acción⁹⁹ encuentra en el problema del suicidio un obstáculo. Dejando a un lado el por qué o las causas del suicidio y enfocándose en las consecuencias, Camus comprende que la esperanza en otra vida o “quiebro”¹⁰⁰ así como el rechazo instintivo del cuerpo que aboga por la autoconservación¹⁰¹ conforman dos frentes respecto al cumplimiento de dicha coherencia. Por esto, el paso que va de afirmar que la vida carece de sentido al suicidio como forma de liberación, no es un camino necesario¹⁰².

El suicidio constituye una salida frente a lo absurdo¹⁰³. Este, en cambio, exige la *rebelión* consciente y constante: se trata de persistir, obstinarse y permanecer en lo *absurdo* hasta la muerte irremediable. Se puede volver al sueño de la vida cotidiana a través del aniquilamiento del propio pensamiento, es decir, del suicidio intelectual, pero este junto al suicidio vital suponen una renuncia y salida de lo *absurdo*, el cual exige resistir bajo sus propias condiciones.

Camus, en cambio, aboga por la posibilidad de vivir “a la intemperie”, en un mundo ajeno a toda afirmación de sentido. Para ello postula la *rebelión* como una de las pocas posiciones filosóficas coherentes¹⁰⁴: *rebelión* que se manifiesta desde que lo *absurdo* se presenta a la conciencia y la *honradez* dictamina vivir en consecuencia con sus certezas, produciendo con ello, un giro absoluto respecto a sus preferencias vitales, las cuales ya hemos recorrido desde todos los temas propuestos.

Vivir en rebeldía no es otra cosa que la permanente lucha del individuo absurdo frente a sí mismo. Una continua vigilancia frente a nuestras propias tendencias por rematar nuestras experiencias en conclusiones, hipótesis y teorías que aporten sentido a nuestra vida. Rebelarse es estar siempre al acecho de nuestra propia fuga, supone un tortuoso ejercicio de contención intelectual¹⁰⁵. Implica obstinarse en el sin sentido y en la vida como explotación de la experiencia inmediata, reduciendo nuestra inteligencia a sabiendas, pese a su potencial¹⁰⁶. Se trata de evitar por siempre toda reconciliación.

⁹⁹ Idem, p.37.

¹⁰⁰ Idem, p.22.

¹⁰¹ Idem, p.22.

¹⁰² Idem, pp.22-23.

¹⁰³ Idem, p.74.

¹⁰⁴ Idem, p.73.

¹⁰⁵ La limitación que el individuo absurdo debe imponerse en el plano de la inteligencia para dar cuenta de la preeminencia absurda del sentir sobre el razonar aparece de manera ilustrativa en el apartado: Idem: “La creación absurda”. Refiriéndose al ámbito de la obra de arte (más especialmente a la novela que, con su preeminencia da cuenta de una tendencia hacia una mayor intelectualización del arte) pero que, en la cosmovisión absurda, da cuenta además, de los límites para toda filosofía en la medida en que bajo la imposibilidad de la búsqueda hacia un conocimiento definitivo, arte y filosofía constituyen construcciones creativas, aunque con metodologías dispares: obras ligadas a sus autores. Ver: Idem. pp.128-129. Respecto a la propia limitación de la inteligencia en la obra absurda. Ver: Idem. pp.125-126-127.

Si queremos dedicarnos al ejercicio de la filosofía o del arte, debemos aceptar que estos no pueden concebirse como razones o sentidos que justifiquen nuestra vida. “La obra es entonces la única posibilidad de mantener la conciencia y fijar sus aventuras”¹⁰⁷.

Lo *absurdo* recuerda que toda actividad no tiene más sentido que el ejercicio de todos los días¹⁰⁸ y que sólo por capricho se ha escogido por esta u otra manera de vivir.

Esto vale tanto para la obra de arte como para el ejercicio filosófico, con la salvedad de que el arte intenta “imitar, repetir y recrear la realidad que es la suya”¹⁰⁹, mientras que la explicación conceptual intenta definir simplificando las experiencias en una forma conclusiva que nos ofrece el mundo bajo una construcción hecha a nuestra medida.

Sin embargo, el individuo absurdo rechaza toda explicación pues “para él no se trata de explicar y resolver, sino de sentir y describir”¹¹⁰, por ello es más afín a la obra de arte, pues la elaboración argumentativa no la termina de comprender. Aun así, la obra de arte (sobre todo la novela, en cuanto la tentación por concluir y elaborar conclusiones definitivas es mayor que en otras formas artísticas) y la filosofía constituyen dos estilos característicos para crear un mundo.

3.2. *El extranjero*¹¹¹: lo *absurdo* desde una perspectiva literaria.

3.2.1. Primera parte: la tensión entre el individuo absurdo y su entorno.

Con *El extranjero* los postulados *absurdos* se materializan en la figura de su protagonista Meursault y ganan con ello una mayor profundidad y sutileza gracias al calor de la vida de un hombre.

Podemos tomar como hilo conductor en el análisis de la novela, la permanente tensión que existe entre lo que el protagonista hace o piensa y lo que podríamos

¹⁰⁶ Idem, p.73. La *rebelión* hace que “vivir [sea] hacer que viva lo *absurdo*. Hacerlo vivir es, ante todo, contemplarlo (...) es un enfrentamiento perpetuo del hombre con su propia oscuridad. Es exigencia de una imposible transparencia. Pone el mundo en tela de juicio en cada uno de sus segundos (...) también la *rebelión* metafísica extiende la conciencia a lo largo de la experiencia. Es esa presencia constante del hombre ante sí mismo. (...) no es sino la seguridad de un destino aplastante, sin la resignación que debería acompañarla.”

¹⁰⁷ Idem, p.122.

¹⁰⁸ Idem, p.122.

¹⁰⁹ Idem, p.122.

¹¹⁰ Idem, p.123.

¹¹¹ En este apartado se ha querido evitar la reducción del contenido literario al filosófico. Por ello hemos decidido abordar la obra desde su propio desarrollo narrativo-temático. Las notas al pie 124, 133,136,148,164,171 confirman la conexión de las ideas literarias con las filosóficas. Estas servirán como recordatorios para relacionar las conclusiones adquiridas en el plano filosófico y literario hacia una reflexión final sobre lo que cada uno aporta a la cuestión de lo *absurdo*.

esperar de él como un individuo de moral convencional acostumbrado a cierto tipo de respuestas a determinadas costumbres.

Gracias a esta distancia se nos presenta una novela con un marcado carácter tendencioso. Camus sabe que ante el carácter que ha perfilado en su Meursault resulta difícil ser indiferente y no emitir un juicio sobre aquello que dice o hace. Un lector implicado que asuma ciertas cotas de ingenuidad, no podrá evitar hacerse a sí mismo alguna de las siguientes preguntas: ¿es esto normal? ¿qué es lo que se debería hacer?, ¿habría actuado yo así también?, ¿es Meursault un malvado, un deprimido, un inconsciente?¹¹².

Su impotencia para afrontar, desde el principio de la obra, todos los sucesos triviales en los que se ve envuelto desde una posición no indiferente, permiten conjeturar que el despertar y conciencia de lo *absurdo* se han producido en un tiempo anterior a la narración¹¹³, lo cual confirma que “La lasitud está al final de los actos de una vida maquinal, pero inaugura al mismo tiempo el movimiento de la conciencia. Lo despierta y provoca la continuación. La continuación es la vuelta inconsciente a la cadena, o el despertar definitivo.”¹¹⁴

La cadena de los gestos cotidianos se rompe, pero ello no predispone a Meursault hacia una retirada y aislamiento del mundo bajo el signo de lo *absurdo*, sino que en la medida en que participa de las costumbres habituales de la vida de todo hombre, su actitud marca la diferencia de lo *absurdo* respecto a las exigencias habituales. Y es que el hombre absurdo “disfruta de una libertad con relación a las reglas comunes.”¹¹⁵

Todas las acciones del protagonista dan cuenta de un comportamiento propio de un hombre que ha asumido lo *absurdo* como principio fundamental de su propia vida¹¹⁶. Pero no es hasta casi el final de la obra, en el diálogo clave entre el sacerdote y Meursault ya en prisión, donde el protagonista harto de la rancia homilía de aquel estalla y arroja, con su testimonio, luz sobre todos sus actos precedentes¹¹⁷.

¹¹² La cuestión del estilo nos parece fundamental. Situar al propio Meursault como narrador en primera persona, capaz de un estilo tan simple y sobrio, hace de la propia narración un elemento no solo técnico sino psicológico fundamental a la hora de valorar el conjunto de la obra. Hemos de tener en cuenta que casi la totalidad de la novela es pura narración mientras que las intervenciones de los personajes son recuerdos citados del propio narrador. Bajo este panorama resultan igual de relevante tanto lo que dice Meursault de sí mismo como cualquier descripción de una circunstancia.

¹¹³ Confirma la primera conclusión absurda a la que llegamos en el apartado anterior.

¹¹⁴ Camus, A., (2012) *El mito de Sísifo* (trad. Esther Benítez). Alianza. Madrid. p.28

¹¹⁵ Idem, pp.78-79.

¹¹⁶ Aceptar la indiferencia ante toda experiencia y la consecuente gratuidad respecto a toda elección que conlleve la afirmación de un modelo moral que dictamine preferencias; todo ello en vista a la certeza irremediable de la muerte que a todo le devuelve su importancia vana. Afirmar, en definitiva, solo la vida sentida y la muerte futura negando rotundamente todo escape hacia un sentido *a priori* o *a posteriori* de la existencia que dé alas a la esperanza o al engaño de una pseudo libertad bajo la apariencia de la ilusión del sentido; se trata, en definitiva, de conducirse solo por las limitadas certezas absurdas. Todo apunta a un Meursault absurdo.

Esta tensión entre lo que se espera de Meursault y lo que hace o dice finalmente, se puede explicar desde la óptica absurda de la preeminencia del sentir sobre el razonar.

Meursault vive con una plena indiferencia hacia cualquier cosa que no sean sensaciones y sentimientos de placer o displacer inmediatos. De ahí que elementos tan triviales como la comida, el hambre, el calor y el mar, sus jaquecas, fiebres, así como el sexo, pasen a ser fenómenos fundamentales que dan cuenta de las únicas apetencias del protagonista, las cuales producen un drástico giro respecto a sus prioridades vitales: por el cansancio y el sueño no llega a enterarse exactamente de lo que pasaba el día del entierro de su madre¹¹⁸, el calor excesivo producido por el sol se convierte en co-protagonista de muchas de sus descripciones, como la del día de la procesión fúnebre¹¹⁹; llega a responder incluso como causa del asesinato en la playa y de su apatía respecto a su propio proceso judicial; es más, accede a escribirle la carta a Raymond por el simple hecho de que no le molestaría hacerla¹²⁰, porque en realidad, su historia, no le parece nada¹²¹. Y es que, en definitiva, "(...) yo era de tal naturaleza que mis necesidades físicas alteraban con frecuencia mis sentimientos."

Razonar, en cambio, implica para el Meursault absurdo, en primer lugar, saltarse el principio de actuación basado en las certezas absurdas. Los conceptos, razonamientos, hipótesis y teorías se alzan como construcciones que exigen de él, la fuerza necesaria para tomarlas en serio. Pero ello implica creer y el individuo absurdo solo cree en sus propias certezas¹²². Si lo *absurdo* reniega de todo conocimiento, adscribirse a tal o cual línea de pensamiento implica un acto de fe¹²³.

¹¹⁷ Camus, A., (1999) *El extranjero* (trad. José Ángel Valente). Alianza. Madrid. p.122. "Entonces, no sé por qué, algo reventó en mí. Empecé a gritar a voz en cuello, lo insulté y le dije que no rezase. (...) Volcaba sobre él todo el fondo de mi corazón con estremecimientos de alegría y de cólera. Parecía tan seguro. Sin embargo, ninguna de sus certidumbres valía un cabello de mujer. Ni siquiera tenía la certeza de estar vivo porque vivía como un muerto. (...) Yo estaba seguro de mí, seguro de todo, más seguro que él, seguro de mi vida y de esa muerte que iba a llegar. Sí, era lo único que tenía (...). Había vivido de una manera y hubiera podido vivir de otra (...) ¿y qué? Era como si hubiera estado esperando todo el tiempo este minuto y esta primera hora del amanecer en que sería justificado. Nada, nada tenía importancia y sabía perfectamente por qué. (...) Qué me importaban la muerte de los otros, el amor de una madre, qué me importaba su Dios, las vidas que uno escoge, los destinos que uno elige, puesto que un solo destino debía elegirme a mí y conmigo a miles de millones de privilegiados que, como él, se decían mis hermanos. (...) Todo el mundo era privilegiado. (...) A los otros también los condenarían un día. (...) ¿Qué importa si, acusado de asesinato, lo ejecutaban por no haber llorado el entierro de su madre? El perro de Salamano valía tanto como su mujer. (...) ¿Qué importa que Raymond fuese tan amigo mío como Celeste, que valía bastante más que él?".

¹¹⁸ Idem, p.69.

¹¹⁹ Idem, pp.21-24.

¹²⁰ Idem, p.37.

¹²¹ Idem, p.36.

¹²² Se confirma la segunda y tercera conclusión absurda a la que hemos llegado en el aparato anterior.

¹²³ Creer para el individuo absurdo es dar el *salto*, *quiebro* o *esperanza*, es decir, pasar sin una justificación evidente de las certezas absurdas a elaboraciones conceptuales. El abismo que separa el sentir de las certezas respecto al pensamiento especulativo es insalvable en tanto que se parte de una total descreencia hacia toda forma de conocimiento conclusivo. Frente a esta impotencia, el conocimiento se vuelve construcción y obra que crea un mundo a nuestra imagen en función de su hacedor no siendo más que un asidero para la búsqueda del sentido.

En consecuencia, en segundo término, esto permite comprender la indiferencia hacia cualquier experiencia porque toda valoración de las mismas está mediada por una construcción conceptual.

Así pues, solo queda embriagarse de cada experiencia, sin pensar en lo que acaecerá después ni emitir juicio de valor alguno; solo cabe disfrutar, sentir, padecer, pero sin pensar demasiado, sin hacer volar la imaginación, reduciendo nuestra inteligencia a nuestras certezas más elementales, haciéndonos enteros protagonistas de nuestra propia existencia, como “desprendido[s] de todo lo que no sea esa atención apasionada que cristaliza en él [nosotros]”¹²⁴.

Las prioridades morales pasan a posicionarse en un orden superior al de la mera sensación y por ello se tornan indiferentes conforme a las certezas con las que vive el individuo absurdo¹²⁵. Actuar bajo el criterio de la sensación y su efecto inmediato y no sobre una construcción conceptual de orden moral explica la actitud de Meursault, limitada, en definitiva, al criterio de placer o displacer que le causan sus sensaciones. Esta conducta explica la indiferencia ante la muerte de su madre¹²⁶, los recuerdos de su relación con ella como algo ya acabado y finiquitado¹²⁷ sin que parezca que le importe en absoluto; el hecho de que se dejase dormir en el velatorio¹²⁸ y se negase a ver, por dos veces, el rostro de su madre fallecida¹²⁹. También elimina cualquier remordimiento cuando al día siguiente del entierro va a la playa y al cine con Marie y termina acostándose con ella¹³⁰, o cuando participa en el plan de Raymond para vengarse de la antigua novia de este, escribiéndole él mismo una carta como parte de un plan con fines violentos¹³¹. Da cuenta, además, de la indiferencia ante la propuesta de su jefe respecto a un prometedor trabajo en París¹³², así como de su reacción cuando Marie le pregunta si quiere casarse con él y si la quiere¹³³.

Respecto al célebre crimen de Meursault, tópico ya de la literatura universal, puede afirmarse con seguridad que el motivo fue absolutamente azaroso y gratuito: el excesivo calor¹³⁴. Por esta misma causa había dejado a Raymond ya herido y vendado en la casa de la playa, y por este también no había querido retirarse al encontrarse de

El individuo absurdo lo quiere todo o nada. Quiere un mundo donde todo esté claro, reducido a una serie de principios omniabarcantes o bien se presenta, a sabiendas, en la situación absurda consciente de la distancia imposible respecto al mundo en el que habita.

¹²⁴ Camus, A., (2012)., *El mito de Sísifo* (trad. Esther Benítez). Alianza. Madrid. p.78.

¹²⁵ Se confirma la séptima conclusión absurda a la que hemos llegado en el apartado anterior.

¹²⁶ Camus, A., (1999) *El extranjero* (trad. José Ángel Valente). Alianza. Madrid. pp .9 ,17,30.

¹²⁷ Idem, p.91.

¹²⁸ Idem, p.15.

¹²⁹ Idem, pp.12 y 19.

¹³⁰ Idem, pp.25-26.

¹³¹ Idem, pp.34-38.

¹³² Idem, p.45.

¹³³ Idem, p.46.

¹³⁴ Idem, p.105. “A causa del sol”.

Efectos del sol sobre Meursault en los instantes previos al asesinato. Idem, pp.61-62.

nuevo con los árabes detrás de la roca¹³⁵. Un motivo gratuito produce una consecuencia inesperada, pues según Meursault, lo ocurrido hasta entonces "(...) era una historia terminada y había venido sin pensarlo."¹³⁶

Esta trivialización absoluta del motivo para ejecutar el acto más atroz resulta una adecuada representación de la indiferencia absurda frente a toda experiencia y por lo tanto, la nula disposición hacia una u otra posición moral. La conciencia de la muerte ha vuelto absurda toda vivencia y elección¹³⁷, y la superioridad de la dimensión del sentir sobre la reflexión permiten que el sol y sus agobiantes efectos se lleven la victoria frente a la moral que afirma con razones la criminalidad del asesinato. La muerte es irremediable y poco importa si morir ahora o después, "desde el momento en que se muere, el cómo y el cuándo, no importan, es evidente"¹³⁸. Y es que, aunque se produzca cierto malestar al imaginar toda una vida por vivir, estos pensamientos quedan anulados ante lo que serán cuando llegue el momento definitivo¹³⁹.

3.2.2. Segunda parte: el sin sentido de juzgar lo *absurdo*. El triunfo de la responsabilidad sobre el sentimiento de culpa y pecado.

En la segunda parte de la novela, se pasa del contraste entre la conducta del individuo absurdo frente a las circunstancias habituales de una vida común, al juicio sin cuartel por parte de una sociedad extraña a la producción de individuos de dicho calibre.

El aparato judicial no permite sino establecer culpables o inocentes en pro de la protección de la sociedad que ve en los criminales, una vía abierta donde la barbarie podría poner en peligro sus propios fundamentos¹⁴⁰. Esta posición encarnada por el personaje del fiscal es criticada por Camus, a través de una cuidada ironía representada bajo la forma de una aparente rigurosidad sustentada sobre una artificiosa concatenación de causas y efectos implacable¹⁴¹, que parece demostrar prácticamente todo lo que quiere¹⁴² y relacionar asuntos, en apariencia, sin conexión alguna excepto para el entendimiento fino y aguzado del fiscal¹⁴³.

¹³⁵ Idem, p.61 "Pensé que me bastaba dar la vuelta y el incidente habría terminado. Pero toda una playa vibrante de sol se apretaba a mi espalda(...)

¹³⁶ Idem, p.60.

¹³⁷ Se confirma la cuarta y sexta conclusión absurda a la que hemos llegado en el apartado anterior.

¹³⁸ Idem, p.116.

¹³⁹ Idem, p.116.

¹⁴⁰ Idem, p.103.

¹⁴¹ Idem, p.101.

¹⁴² Idem, p.102.

Meursault describe el proceso de enumeración de los hechos que expone el fiscal, en Idem, pp. 101-102.

¹⁴³ Idem, p.104.

El fiscal, además, afirma que ya nada tenía que hacer Meursault en una sociedad donde no

Es más, el procedimiento legal por completo constituye sin duda, una burla lograda que pone en evidencia la desconexión de la cosmovisión absurda frente al caótico mundo judicial que no termina por saber dissociar el reconocimiento de la responsabilidad inherente al que viola una ley, del discurso moralista que señala, escudriña sin pudor y hace sangre redundado en la falta cometida, sin más sentido que el de señalar al acusado como un desviado y contraejemplo del modelo que necesita una sociedad para su supervivencia; incluso llega a mezclarse con la típica homilía devocional que exige para la redención del pecador, el arrepentimiento sincero y profundo de todas las faltas en nombre de Dios y su insaciable misericordia.

Todo ello explica: la torpeza de Meursault cuando en su entrevista con el abogado defensor no es capaz de adornar sus propios pensamientos y afirmaciones para así favorecer la preparación para su defensa ante el tribunal y el jurado¹⁴⁴; su torpeza e incapacidad para justificarse cuando tiene la posibilidad de hablar ante el tribunal¹⁴⁵; la homilía del juez ante Meursault cuando aquel le confirma que nadie podría ser tan culpable como para que Dios no le perdonase bajo la condición de reiniciar su alma por completo, a través del sincero arrepentimiento¹⁴⁶, para justo después agitar con vehemencia, sobre la cabeza del acusado, un crucifijo y arremeter contra él por negarse a aceptar la existencia de Dios afirmando: “¿Quiere usted – exclamó- que mi vida carezca de sentido?”¹⁴⁷; así como que la mayor parte del juicio estuviese centrado en juzgar la conducta moral de Meursault respecto a la relación con su madre y su actitud en el día del velatorio y entierro.¹⁴⁸

Los operativos judiciales no constituyen un soporte que permita comprender la hondura de lo *absurdo*. Este se posiciona en una realidad muy inferior, mucho más simple y elemental, en la dimensión del azar¹⁴⁹, donde la culpabilidad pasa por ser una acusación con demasiadas connotaciones y problemas que superan con mucho las certezas absurdas, sobre todo en cuanto el individuo absurdo se considera inocente¹⁵⁰.

La cosmovisión absurda entiende que el juicio de la culpabilidad ha de quedar reducido al más neutral juicio de la responsabilidad; concepto que pierde toda la carga tradicional del arrepentimiento y del severo castigo por una taimada aceptación de las

reconoce sus reglas más elementales. Por ello pide su cabeza. Idem, pp. 104-105.

¹⁴⁴ Idem, p.69.

¹⁴⁵ Idem, p.105.

¹⁴⁶ Idem, p.72-73.

¹⁴⁷ Idem, p.73.

¹⁴⁸ Idem, p.99

¹⁴⁹ Idem, pp.91, 98 y 105.

¹⁵⁰ Ver nota 87.

consecuencias de los actos sin más¹⁵¹. Culpabilidad y pecado representan, en este contexto, lo mismo en cuanto ambas otorgan una carga adicional a la responsabilidad.

La distancia que surge entre ambos se puede explicar a partir del principio de coherencia que le lleva de la conciencia absurda a vivir en el absurdo, así como a aceptar que, dada que la única libertad que puede afirmar es la que le brinda el Estado moderno y que por lo tanto vive afín a reglas comunes, debe responder de su responsabilidad ante la violación de las reglas de dicha sociedad en la que vive bajo sus propias certezas¹⁵². Y es que lo *absurdo* en cuanto le impone la indiferencia frente a toda experiencia y preferencia moral y le impide, por otro lado, desarrollar una propia, le remite al seno de las normas de la comunidad.

El crimen fue una casualidad. Podría haber matado tanto como no haberlo hecho, no se trata de su posición al respecto, tampoco es el caso de una mente criminal, de una actuación premeditada. Meursault no habría tenido razones porque no podía tenerlas. Se trata en cambio, de las circunstancias que lo han abocado al hecho fatal. Lo *absurdo* no exalta el crimen como una de sus lógicas consecuencias pero tampoco puede negarlo, la indiferencia ante toda experiencia y su incompreensión ante toda mediación moral impiden cualquier posicionamiento. Por eso, nuestro protagonista es llevado por el sentir de sus sensaciones y mata por el sol. Es lógico, además, que no se atribuya culpa ni remordimiento alguno, aunque era consciente de que debía de pagar bajo la consideración neutral de su responsabilidad.

En otro orden, el concepto de Dios supone un ejemplo más de una construcción inalcanzable para las certezas absurdas¹⁵³. Dios supone para él algo ajeno, carece de importancia. No le interesa negarlo ni aceptarlo con rotundidad, está fuera de su cosmovisión y por lo tanto, le resulta indiferente.

Por esta razón, conceptos como el pecado con todos sus elementos adheridos: la conciencia obsesionada por el descenso hacia lo ominoso, la tortura del remordimiento que surge por otorgarle una importancia desmesurada al sentimiento de culpabilidad, la consecuente necesidad por la redención como parte del divino sacramento de la reconciliación, a través de la confesión con el propósito de sentirse perdonado; son todos ellos, un añadido más a la lista de cuestiones que nada le interesan ni tienen que ver con sus certezas.

Las premisas que sustentan todo este aparato conceptual: el conocimiento absoluto de lo que el hombre es y hacia qué debe aspirar para su propio bien, dictaminado por Dios como el creador de sus criaturas; especulaciones todas ellas alejadas de dichas certezas absurdas. La esperanza en la otra vida, además, no es

¹⁵¹ Idem, p.119-120.

¹⁵² Se confirma la novena conclusión absurda a la que hemos llegado en el aparato anterior.

¹⁵³ Idem, p.118.

sino otra construcción igual de remota y difusa para Meursault¹⁵⁴. No hay más mundo que el que puede alcanzar con sus certezas. En él tiene experiencias que puede sentir y de él desaparece con su muerte.

Esto confirma la atención del individuo absurdo únicamente sobre sí mismo. Las pocas certezas que posee le llenan por completo. La sociedad solo supone un espacio donde vivir y donde debe enfrentarse a situaciones que le son indiferentes excepto en el plano del sentir inmediato desde el cual las interpreta, por esto su respuesta a los hechos acaecidos resultan tan fuera de lo habitual.

Finalmente, en el comienzo de un nuevo día, las sirenas marcan su destino final, su ejecución pública. Tras aquel último momento de cólera con el sacerdote había recuperado de nuevo la tranquilidad de aquel que recuerda, tras un enfrentamiento, sus convicciones más profundas. Con la muerte llamando a la puerta, se dispuso a aceptarlo todo¹⁵⁵. Desechada y superada toda esperanza, comprendió que había sido feliz¹⁵⁶ porque había vivido consciente, sabedor de sus límites y lo suficientemente fuerte como para permanecer fiel a su destino¹⁵⁷ y certezas; dando testimonio, gracias al descubrimiento de lo *absurdo*, de su vida como una *rebelión* constante, siendo coherente hasta el final¹⁵⁸.

3.3. Aportaciones de lo literario y ensayístico hacia una visión de conjunto.

El Mito de Sísifo y *El extranjero* publicados en 1942, constituyen dos maneras o estilos de acercamiento hacia un mismo problema: la cuestión de lo *absurdo*.

La novela describe la diversidad y muestra las experiencias de un individuo y su vida bajo los presupuestos absurdos. Se limita a relatar la multiplicidad de los hechos que le suceden y evita cualquier conclusión, salvo quizás, la confesión final de Meursault con el cura¹⁵⁹. Utiliza un conjunto de herramientas propias del género narrativo y por ello a su manera literaria, representa los pálidos colores de una vida absurda.

¹⁵⁴ Idem pp.119 y 121.

¹⁵⁵ Idem, pp.115-116.

¹⁵⁶ Idem, pp.123-124.

¹⁵⁷ El único destino cierto en la cosmovisión absurda es la muerte. Ser fiel a la muerte es someterse a su evidencia matemática que nos hace desaparecer y por lo tanto, nos obliga a aceptar que tras ella no queda rastro de lo que somos. Es destino, en tanto el individuo absurdo modifica todos los límites respecto a sus determinaciones vitales, a través de un duro trabajo de autoconciencia con vistas a aquella, que es revalorizada con lo *absurdo*.

¹⁵⁸ Este último párrafo confirma la octava y décima conclusión absurda a la que hemos llegado en el apartado anterior.

¹⁵⁹ Si bien la novela requiere de sobreentendidos (ver nota 111), estos necesitan de algún elemento, en los textos, que de pie a interpretaciones desde algo más que meros supuestos. Creemos que en la confesión final de Meursault, Camus nos ayuda a demarcar ciertos límites para la interpretación y a partir de ella, releer mejor y comprender la hondura de la novela.

El ensayo, en cambio, intenta analizar a partir de las consecuencias derivadas del sentimiento de lo *absurdo*, los nuevos límites que marca este para la vida de quien acceda a sus certezas. Aunque Camus nos advierta que “[a]quí se encontrará sólo la descripción, en estado puro, de un mal de ánimo. Ninguna metafísica, ninguna creencia se han mezclado de momento con él”¹⁶⁰, lo cierto es que hay en él definición y por tanto conclusión en concepto, respecto a qué es lo *absurdo*¹⁶¹.

A partir de esta definición y de sus consecuencias en los diversos ámbitos que afectan a la vida de todo individuo, se puede entender en conceptos lo que en la novela se describe y en parte, se deja suponer¹⁶².

La novela aporta a la cuestión de lo *absurdo*, los matices y complicaciones de una vida absurda en medio de una sociedad y sus miembros que no lo son. La permanencia de lo *absurdo* se hace más complicada de sobrellevar y compleja cuando trasciende la esfera personal. Los otros se presentan como continuos lazos a los que agarrarse para poder huir de lo *absurdo* y refugiarse en el sentido.

Sísifo da cuenta de la profunda angustia individual por sobreponerse al sin sentido de la existencia y a la negativa frente a toda esperanza. Su castigo no es otra cosa que la vida absurda que ha decidido llevar, al despreciar a los dioses y ser afín a las cosas de la tierra y de los hombres. Finalmente, gracias a su clarividente consciencia comprende que su vida es un destino que solo responde ante él y del cual se puede sentir orgullo por cuanto depende únicamente de su rebeldía como fuerza siempre despierta y consciente. Así, supera la angustia inicial y afirma su felicidad bajo sus nuevas certezas¹⁶³.

En este sentido, podemos afirmar que Sísifo no constituye una representación completa de lo *absurdo*; el ensayo desborda, gracias a que toca todos los ámbitos fundamentales de la vida humana afectados por lo *absurdo*, el enfoque que Camus plantea para su Sísifo. No debemos, por lo tanto, caer en el error de interpretar *El mito de Sísifo* desde el ejemplo del titán en exclusiva.

Con Meursault, en cambio, la problemática de lo *absurdo* que constituye, en su origen y desarrollo, un suceso individual e íntimo, se abre hacia la recepción por parte de los diferentes niveles de agrupación social y sus exigencias convencionales o

¹⁶⁰ Camus, A., (2012) *El Mito de Sísifo* (trad. Esther Benítez). Alianza. Madrid. p. 15.

¹⁶¹ Ver nota 60.

¹⁶² Idem, p.129.

¹⁶³ El mito de Sísifo interpretado por Camus, hace hincapié en la dimensión del castigo. Su condena no es otra cosa que la reducción de la vida de un hombre normal con sus mitos y creencias, a la existencia absurda donde el quehacer diario no tiene más sentido que el de mantener la conciencia: Idem, p. 145 “(...) la voluntad humana no tiene otro fin que mantener la conciencia”. Ilustra los mínimos de la existencia absurda, el conocimiento del propio destino y la superación de todo sentimiento trágico gracias a la conciencia envalentonada de quien escoge sus propios condicionantes existenciales y supera los elementos dolorosos inherentes a estos. No obstante, deja a un lado toda problemática más allá de la existencia individual.

legales; desde el ámbito de las amistades, las relaciones amorosas y la familia, hasta el Estado y la justicia civil.

Se abre en la medida en que el individuo absurdo no vive en la más completa soledad. El sentimiento de lo *absurdo* entra en contradicción con la vida común y en esta tensión se pueden reconocer muchos de sus matices así como la tremenda distancia frente a aquellos que viven conforme a ideas y razones. Aquí la novela suple la carencia de imágenes y situaciones que el ensayo es incapaz de abordar. No basta con afirmar que el individuo absurdo vive conforme a reglas comunes, es necesaria la fuerza de una historia para comprender la hondura del problema.

En definitiva tras esta pequeña labor de distinción podemos concluir que *El mito de Sísifo* da las pautas generales para la comprensión de la cosmovisión absurda, como descubrimiento de la conciencia individual y de sus consecuencias en todos los ámbitos de la vida del individuo. Sísifo, en cambio, representa el efecto reconcentrado en sí mismo de las consecuencias absurdas: atento a los nuevos propósitos y retos que aparecen respecto a su propia existencia. En cambio, Meursault y sus circunstancias en *El extranjero*, dan cuenta de la problemática relación entre el individuo absurdo y la sociedad junto a sus miembros que se niegan a serlo.

4. Estado actual: enumeración de obras relevantes y de actualidad.

En este apartado nos ha parecido oportuno hacer referencia a algunos textos y espacios virtuales donde la figura de Albert Camus es sometida a nuevas interpretaciones. Los contenidos aquí enunciados responden al criterio de aproximación al propio tema de este ensayo excepto en lo referente a obras biográfica, que por lo general, intentan abarcar lo máximo posible.

Consideramos, en primer lugar, como fundamentales las biografías de Olivier Todd, *Albert Camus. Una vida*¹⁶⁴(posiblemente la mayor revisión biográfica del autor hasta la fecha) y *Albert Camus* de Herbet R. Lottman¹⁶⁵.

Sintética pero cuidada resulta en Rafael Argullol, su reflexión en torno al hombre escindido trágico -absurdo derivado de la caída de la romántica concepción del hombre escindido trágico-heroico, en su obra *El héroe y el único*¹⁶⁶. Ejemplos de este nuevo paradigma donde los ideales románticos se transforman por influencia del relativismo y escepticismo característico en muchas de las pautas filosóficas del siglo XIX y XX son Albert Camus y su Meursault y Sartre y con su Roquentin.

¹⁶⁴ Todd, O., (1994) *Albert Camus. Una vida*. Tusquets. Barcelona.

¹⁶⁵ R. Lottman, H., (2006) *Albert Camus*. Taurus. Madrid.

¹⁶⁶ Argullo, R., (2008) *El héroe y el único*. Acantilado. Barcelona.

Susan Sontag, respecto a esa interpretación general que suele hacerse de Camus como un ejemplo donde vida y obra adquieren una sólida coherencia ejemplar, aboga por una reconsideración de *Los Carnets de Albert Camus*¹⁶⁷ no como textos abiertos en los que podemos leer y comprender la figura de Camus a la manera de una autobiografía, sino como libros de apuntes que están muy lejos de hacer pervivir al autor más allá de su obra. Pone en cuestión, además, al argelino como escritor y la lectura moral más que literaria de su producción en ficción.

Respecto a un tema similar pero desde una perspectiva totalmente diferente, podemos analizar la vinculación entre la obra y vida de Albert Camus a través del concepto de *identidad narrativa* tomado de Ricoeur, por Irene Martínez¹⁶⁸.

Para una reconsideración del pensamiento camusiano en una línea diferente a “lo existencialista”, resulta de gran utilidad la tesis doctoral elaborada por Inmaculada Cuquerella Madoz que lleva por título, *La superación del nihilismo en la obra de Albert Camús*¹⁶⁹. La autora pretende situar el pensamiento del argelino más bien en las sendas de la influencia no solo de Nietzsche sino de Bergson y Ortega y Gasset.

Más específico es el itinerario vital y productivo del argelino que traza Marie Thérèse Blondeau en su *Albert Camus: 1937-1947: De la crisálida a la mariposa*¹⁷⁰; década de fundamental interés donde se encuentran las dos obras principales que hemos tratado en este ensayo.

Una revisión interesante del ámbito contemporáneo a partir de los presupuestos del *absurdo* y la *rebelión* camusianos lo realiza Rubén Maldonado Ortega en su obra *Absurdo y Rebelión. Una lectura de la contemporaneidad en la obra de Albert Camus*¹⁷¹. Se encarga de demostrar la vacua consideración de un Camus pasado de moda y mediante sus propias categorías lo hace un completo y actual intérprete de nuestra más inmediata actualidad. Otra completa revisión de la obra del argelino es la obra de Luis Antonio Calderón Rodríguez, *Albert Camus: o La vigencia de una utopía*, publicada en el 2004¹⁷².

Una reflexión más particular sobre la obra de Albert Camus, desde la óptica de cuatro personajes míticos: Prometeo, Sísifo, Ulises y Edipo; la compone Inmaculada

¹⁶⁷ Sontag, S., (2018) *Contra la interpretación*. Penguin Random House (Debolsillo). Barcelona.

¹⁶⁸ Martínez, I., (2014) La identidad como arqueología del Yo. El caso de Albert Camus en *Barataria. Revista Castellano- Manchega de Ciencias Sociales*. nº 18.p. 65-79.

¹⁶⁹ Cuquerella, I., (2006) *La superación del nihilismo en la obra de Albert Camus. La vida como obra trágica*. (Tesis doctoral dirigida por Dr. Jesús Conill Sancho). Valencia.
<https://core.ac.uk/download/pdf/70999283.pdf>

¹⁷⁰ <http://camuslatinoamerica.org/wp-content/uploads/2015/09/DE-LA-CRIS%C3%81LIDA-A-LA-MARIPOSA-traducci%C3%B3n.pdf>

¹⁷¹ Maldonado, R., (2005) *Absurdo y rebelión. Una lectura de la contemporaneidad en la obra de Albert Camus*. Verbum.

¹⁷² Calderón, L. A., (2004). *Albert Camus: o la vigencia de una utopía*. Universidad De Caldas

López¹⁷³. Constituye una ilustración muy al estilo camusiano de representar y dar vida a sus descripciones, conceptos y razonamientos a partir de figuras míticas.

Por último, un trabajo interesante el de Juan Ignacio Blanco¹⁷⁴, en cuanto que incorpora al período absurdo del argelino textos como *En el mar*, *Bodas*, *El minotauro* o *Alto de Orán*, obras que no se han tratado en este ensayo pero que profundizan en la relación entre nuestro autor y su apego a lo terrenal y natural; temática fundamental en toda su obra como mencionamos al comienzo de nuestro ensayo.

5. Conclusión y vías abiertas.

Finalizado nuestro recorrido y volviendo sobre nuestros pasos, nos damos cuenta de que la problemática de lo *absurdo* impone una situación de urgencia.

El *pesimismo* nietzscheano, la *náusea* sartriana y el *absurdo* camusiano responden los tres, a esa consciencia fulminante del sin sentido de la existencia; afirman la desmitificación del gran entramado axiológico elaborado por la especie humana respecto al mundo y a sí misma, que ha caído sin remedio, y dan testimonio de esa lacerante sensación de desamparo donde nos sentimos completamente perdidos, sin atisbar elemento alguno para mantenernos a flote en medio de lo *absurdo*.

Sin embargo, este dramático amanecer de la consciencia no responde a una renuncia respecto a nuestras posibilidades en el mundo. Evita dejarse llevar por el sentimiento de abandono, desasosiego y melancolía derivado del derrumbe de todas las razones y sentidos que anteriormente nos daban fuerzas para vivir y proseguir en la elaboración de un mundo a nuestra imagen y semejanza.

Albert Camus desarrolla junto con el sentimiento de lo *absurdo*, la necesidad de mantener la consciencia a través de la *rebelión*, es decir, de ese continuo autocontrol sobre la propia consciencia que se empeña en mantener la tensión individuo-mundo para evitar volver a caer en las trampas del sentido, en la adoración de nuevos becerros de oro. Su momento álgido llegará con *El hombre rebelde* y la proclamación a través de un análisis de la rebeldía metafísica e histórica de la *rebelión* como la única certeza a partir de la cual elaborar, a nivel global, una humanidad renovada y con principios morales inherentes a sus propias certezas. El momento *absurdo* será para el argelino, ese proceso analítico y destructivo que reinterpreta como análogo a la

¹⁷³ López, C. I., (2012). De prometeo a Edipo en la obra de Albert Camus” en *Florentina Iliberritana. Revista de estudios de la antigüedad clásica*, nº23.

¹⁷⁴ Blanco, J.I., (2016) “Preservar la experiencia: sobre el imperativo metodológico de Albert Camus” en *Franciscanum* nº 166, vol. LVIII pp. 21-48.

duda metódica cartesiana, momento que no puede constituir un fin en sí mismo pues nos abocaría a la completa indeterminación respecto a todo.

Y es que lo *absurdo*, como esa dramática consciencia de nuestro absoluto desamparo no da pie para la realización de absolutamente nada: el tedio como lo máximo que se puede predicar de un individuo respecto a su existencia sin sentido. Camus, bajo la cosmovisión absurda, aboga por el capricho y el azar como los únicos elementos que pueden llevarnos hacia alguna parte; elementos, por otra parte, demasiado vacuos y sometidos al momento. Con ello solo quiere afirmar que el ser humano necesita de unas razones que aporten sentido a su vida y muevan los resortes que activen todas sus potencias creadoras. Meursault constituye la más convincente ilustración de esa incapacidad de reaccionar por propias convicciones; podríamos decir que poco le diferencia de un títere manejado por sus placeres si nouviésemos en cuenta su clarividente despertar hacia la consciencia de lo *absurdo*.

Necesitamos poder responder a ese “para qué” nietzscheano¹⁷⁵. Sartre nos enseña que las fuerzas se recuperan actuando, que el motor es la acción y que el valor son los sentidos que nosotros le ponemos a nuestra vida al inventarlos¹⁷⁶.

Ahora, las vías abiertas que aquí nos podemos encontrar responden a dos órdenes que se complementan pero que no son necesarios entre sí.

No se trata solamente de indagar en esta o aquella filosofía los momentos constructivos y creativos a partir de la reconsideración de nuestras fuerzas, desde el momento en que lo *absurdo* impone la insignificancia de nuestra especie y el sin sentido del mundo. Nietzsche, Sartre y Camus, darían para largo a este respecto en futuros trabajos centrados en otras etapas de su pensamiento. Pero no solo ellos.

Temas como la reflexión en torno a la concepción de la historia y la construcción de los nuevos relatos en una lectura posmoderna, la reinterpretación, por otro lado, del nihilismo nietzscheano en autores como Jean François Lyotard o Gianni Vattimo así como, en el campo teológico, autores como Karl Barth, Rudolf Bultmann o Hans Jonas que elaboran, todos ellos, nuevas perspectivas donde la reflexión “a lo existencialista” juega un papel de primer nivel. Ejemplos estos que confirman la vigencia de una continuidad de la reflexión en torno a temas de corte existencialista.

Pero no solo esto, las vías abiertas también hacen referencia al plano estrictamente individual. Este reto se presenta como la aventura de la vida de cada cual que no quiere someterse y actuar reaccionando sino accionando, creando, desde la negativa a aceptar cómo nuestras fuerzas son alienadas pasando a manos de individuos, cultura o sociedad que poco espacio dejan para el desarrollo de nuestras

¹⁷⁵ Volpi, F. (2012)., *El nihilismo* (trad. Cristina I. Roso y Alejandro G. Vigo). Siruela. Madrid. p. 61.

¹⁷⁶ Sartre, J.P (1999)., *El existencialismo es un humanismo* (trad. Victoria Praci Fernández y Mari Carmen Llerena). Edhasa. Barcelona. p.82.

propias potencias y que nos mantienen bajo los esquemas de unos determinados valores.

Se trata sobre todo, en este momento *absurdo*, de hacer efectiva la otra cara de la moneda de la premisa del sin sentido, esto es, la de ese nuevo empoderamiento que surge de la comprensión de las implicaciones respecto a los renovados conceptos de libertad y posibilidad.

La reflexión “a lo existencial” nos lleva hacia la comprensión profunda, en la medida de nuestra sensibilidad, de los elementos constituyentes de lo que somos y podemos llegar a ser, así como de lo que podemos esperar de nuestro paso por la existencia y del mundo como tal.

6. Bibliografía.

- Abbagnano Nicolás., (1982) *Historia de la filosofía*. Vol. 3 (trad. Juan Estelrich y J. Pérez Ballestar). Hora. Barcelona. pp. 725-726., pp.729-731., pp. 757-773.
- Camus, A., (1999) *El extranjero* (trad. José Ángel Valente). Alianza. Madrid.
- Camus, A., (2013) *El hombre rebelde* (trad. Josep Escué). Alianza. Madrid.
- Camus., A., (2012) *El mito de Sísifo* (trad. Esther Benítez). Alianza. Madrid
- D'Angelo, V., (2015) “La rebelión existencial de Albert Camus” en *Azafea. Revista filosófica*. N° 17. pp.195- 217.
- Dostoyevski, F.N., (2011) *Apuntes del subsuelo* (trad. Juan López - Morillas). Alianza. Madrid
- Ferrater Mora, J. (1994) *Diccionario de filosofía*. Tomo II. (Nueva edición revisada, aumentada y actualizada por el profesor Josep-María Terricabras). Ariel, Barcelona.
- Friedrich, N., (2011). Nietzsche III. *El anticristo. Maldición sobre el cristianismo* (Germán Cano). Gredos. Madrid.
- Friedrich, N., (2011). Nietzsche III. *El crepúsculo de los ídolos* (José Mardomingo Sierra), Gredos, Madrid.
- Friedrich, N., (1955). *El gay saber* (trad. Luis Jiménez Moreno). Narcea. Madrid.

- Friedrich, N., (2008). *Fragmentos póstumos.*, vol. IV (Ed. Diego Sánchez Meca). Tecnos. Madrid.
- Friedrich, N., (2000) *La voluntad de poder* (pról. Dolores Castrillo Mirat). Edaf. Madrid.
- García Castillo. P., (2015) “Miguel de Unamuno: El sentimiento trágico y la incertidumbre como consuelo” en *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* vol.4 nº 5. pp. 281-297.
- Guillermo de Torre., (1965) *Historia de las literaturas de Vanguardias*. Guadarrama. Madrid. pp.651-736.
- Sartre, J.P., (1999). *El existencialismo es un humanismo* (trad. Victoria Praci Fernández y Mari Carmen Llerena). Edhasa. Barcelona.
- Sartre, J.P. *Explicación del extranjero*.
<https://es.scribd.com/document/349903445/Sartre-Explicacion-de-El-Extranjero>
- Sartre, J.P., (2002) *La náusea* (trad. Aurora Bernárdez). El país. Madrid.
- Sontag, S., (2018) *Contra la interpretación*. Penguin Random House (Debolsillo). Barcelona. Los *carnets* de Camus.
- Unamuno, M., (1983) *Del sentimiento trágico de la vida. La agonía del cristianismo*. Akal. Madrid.
- Volpi, F., (2012) *El nihilismo* (trad. Cristina I. Roso y Alejandro G. Vigo). Siruela. Madrid. pp.47-70 y pp.133-145.