

2007
8
0070
1200.
1200
FNDI

EL TEMA DE LA SOLEDAD EN LA OBRA DE ALBERT CAMUS

9/10/68 R

Disertación presentada a la Facultad del Departamento de Filosofía, como uno de los requisitos para obtener el grado de Maestro en Artes en la Universidad de Puerto Rico.

1176311

Mayo de 1967

Dra. Monelisa L. Pérez Marchand
Director de Tesis

Roberto Hernández Sánchez

FLTS

Deseo expresar mi agradecimiento al Dr. Ludwig Schajowicz por haberme orientado y ayudado a seleccionar este tema. Especialmente quiero hacer reconocimiento de la labor de la Dra. Monelisa Lina Pérez Marchand -mi consejera de tesis- por toda la gran ayuda que me prestó para hacer posible que este trabajo alcanzase la altura intelectual y formal necesarias para poder ser presentado al Departamento de Filosofía de la Universidad de Puerto Rico.

INDICE

	Página
PREFACIO -----	iv
INTRODUCCION	
Consideraciones generales sobre su pensamiento ---	1
1. La hondura filosófica del pensamiento de Camus -----	1
2. Dificultad para la precisión filosófica en el pensamiento de Albert Camus -----	4
CAPITULO I	
La Soledad y el Absurdo: Formas de la Soledad ---	11
A. Extrañeza y separación frente al mundo: absurdo que se da en el sentimiento -----	11
B. El descubrimiento del absurdo por la inteligencia y la imposibilidad de conocer el mundo -----	15
C. La autenticidad y la vida propia -----	21
1. El suicidio -----	25
a. Suicidio filosófico -----	26
2. La negación del suicidio -----	27
a. La afirmación del presente -----	28
CAPITULO II	
La Libertad Lograda en la Soledad: L'Étranger ---	30
A. Soledad del individuo en el grupo a que pertenece -----	30
B. Imposibilidad de diálogo entre el individuo y la cultura -----	43

C. La verdad del solitario y la verdad del grupo a que pertenece -----	46
D. La enajenación del hombre en la sociedad y la cultura -----	47
E. La soledad del individuo y la soledad de todos -----	49
CAPITULO III	
Calígula y la Caída en el Absurdo -----	53
A. Caída en el absurdo -----	53
B. La soledad y la negación de la vida -----	56
CAPITULO IV	
Rebeldía y Libertad, Caminos Hacia la Solidaridad --	59
A. Libertad como capacidad del hombre para decidir su vida -----	59
B. Pasión por la vida -----	61
C. Rebeldía y solidaridad -----	62
CAPITULO V	
La Soledad y la Solidaridad -----	65
A. Rieux, el médico que afirma la solidaridad con los hombres al enfrentarse a la muerte y al dolor -----	65
B. La expresión de la solidaridad -según Tarrou- en los conceptos de santidad, comprensión, el no juzgar, la simpatía y la inocencia -----	68
C. Soledad y solidaridad en <u>Jonas</u> y en <u>Discours de Suede</u> -----	77
CONCLUSIONES -----	84
NOTAS AL CALCE -----	91
BIBLIOGRAFIA -----	97

PREFACIO

Plantearse el problema del absurdo es preguntarse por el sentido de la vida, en particular, por el sentido de mi vida. Por eso para Camus el primer problema que hay que resolver es el del suicidio.

Los problemas que se plantea y desarrolla Camus en su obra en cierta medida, ya se habían planteado en Dostoyevski. En su última obra, Los Hermanos Karamazov, el personaje Iván Karamazov dice que este mundo, tal como es, es incomprensible, absurdo. Dice esto mientras se cuestiona el orden y sentido de un universo donde sufren los inocentes y de un Dios que ha ordenado así las cosas. Sin embargo, en Iván no se ve claramente perfilada su posición frente a Dios. En otra de sus obras, Demonios, Dostoyevski nos presenta a Kirilov, quien se mata pedagógicamente para enseñar a los hombres a ser libres. He aquí un hombre aparentemente rebelde cuyo deseo de libertad desemboca en una especie de nihilismo. Se aniquilará para hacerse libre, para demostrar que es libre. También en Iván -volviendo a Los Hermanos Karamazov- al decir que todo está permitido, se está señalando un cierto absurdo, que nos recuerda casi exactamente al de Calígula: si el absurdo es lo que impera, todo está permitido.

En Dostoyevski, no se puede decir que estas ideas sean el tema central de sus obras. Se presentan junto a otras ideas, a veces son fortuitas, aparecen y desaparecen. En Camus, son el tema central de su obra.

Sobre el pensamiento de Camus quiero decir, según lo interpreto, que se inclina hacia una cierta orientación existencialista. La crítica que le hace él a la razón y a la que él considera que representa la ciencia -según lo analizo en la introducción de este trabajo- son amparadas en unas bases de pensamiento bastante existencialistas. En cierto sentido, como se hace en dicho pensamiento, incluye Camus, al sujeto que piensa, en el pensar. De no ser así no hubiese podido llegar a la conclusión en la cual señalo que en Camus la vida es principio y fin de todo hacer; además de la concepción de la misma como obra de arte. Tal vez prueba de ello sea ver que en Camus se dan los temas comunes a este pensar. El hecho de no considerar al hombre como una sustancia si no como el ser que se constituye a sí mismo (Sísifo, Mersault, Jonas), la finitud (Calígula), la autenticidad, la libertad necesaria (el hombre no debe tener esperanzas, no le queda más remedio que ser libre), la enajenación, la soledad, el hacerse a sí mismo.

INTRODUCCION

Consideraciones generales sobre su pensamiento

1. La hondura filosófica del pensamiento de Camus

El problema fundamental que preocupa a Camus es el del sentido de la vida. Por eso comienza su ensayo filosófico sobre el absurdo en Le Mythe de Sisyphe,¹ planteándose la cuestión del suicidio. Para él será éste el problema fundamental del pensar filosófico, porque a partir de su solución será que pueda el hombre determinar si dice sí a esta vida y por tanto decide vivirla y afirmarla, o si dice no y se suicida. Frente a este problema del sentido de la vida se plantea Camus el del absurdo. El descubrimiento del absurdo para Camus lleva al hombre a una especie de estado metafísico en el cual el hombre presencia la totalidad de su vida a través de su sentimiento y su inteligencia.² Es a partir de este estado que podrá el hombre llenar su vida de sentido, de aquél que le irá confiriendo él mismo con sus actos. El sentido que él creía tenía su vida se esfuma ante la presencia del absurdo. Desde ese momento en adelante es la vida la que se confiere sentido a sí misma.³ Esto es justamente lo que se simboliza en Sísifo, la vida tomada sobre los hombros, para ser vivida por sí misma. La piedra que levanta o carga Sísifo representa la inutilidad de un hacer sin término. Ese es el castigo que le impusieron los dioses por haber atentado contra su orden. Pero aquella inutilidad aparente

simbolizada en la piedra, se carga de sentido frente a este hombre que sonríe cuando marcha en busca de aquella carga, porque ésta sólo lo es dentro de la concepción de mundo contra la cual atentó Sísifo. Camus señala que Sísifo es feliz porque al levantar la piedra lo que levanta es su propia vida llena del sentido que le confiere el tomarla en forma consciente sobre sus hombros, sabiendo que no puede buscarle un sentido a ésta que esté fuera de ella y la sobrepase. La piedra representa la vida de Sísifo, una vida en la cual se ha despreciado y negado a los dioses. Por eso no le pesa.

Podemos concluir que Sísifo representa al hombre que llega a reconocer el absurdo de una existencia inconsciente y sin sentido. En la medida en que trata de realizar esa vida plena de sentido, se convierte en hombre rebelde.⁴ Este hombre, además, será denominado auténtico por Camus, precisamente por rebelarse contra un estado de existencia que lo negaba. Este hombre rebelde y que intenta el logro de una vida auténtica, llena de sentido, es aquél a quien Camus considerará libre. Su libertad consistirá en librarse del absurdo y afirmar su rebeldía.

Es necesario señalar que para poder realizarse en esta dimensión de su ser, antes que nada necesitará el hombre tomar conciencia de su soledad. Sólo a partir de aquí podrá capacitarse para descubrir el absurdo y constituirse en hombre rebelde. Este hombre, por tanto, se ha levantado contra la esclavitud, y al hacerlo, según Camus, está, en

principio, jugándose la vida por aquello que cree justo. Al hacer esto va más allá de su conveniencia y seguridad personal, porque de morir él, los demás se beneficiarían de su gesto. El acto en que él arriesga su vida beneficia e incluye a los otros. De esta suerte la consecuencia del estado rebeldía-soledad es la solidaridad.⁵ Este pensamiento evoluciona a través de toda la obra de Camus desde L'Envers et L'Endroit⁶ hasta Discours de Suède.⁷

En su obra Camus plantea y trata de resolver el sentido de la vida. Esto lo lleva luego, según veremos, ~~sino~~ a la expresión explícita de una ética, por lo menos a la afirmación de una vida auténtica a partir de ese sentido que va adquiriendo la existencia y que se concreta específicamente en la relación con el prójimo y que ya vimos se llama solidaridad.

Me parece evidente la hondura filosófica de este pensamiento, ya que se plantea el sentido de la existencia del hombre, su individualidad, proximidad y deber ser. Además, según veremos en la segunda parte de esta introducción, Camus intenta, aunque no en forma muy clara ni precisa, hacer una crítica al concepto que él tiene de la ciencia, de la razón, y del pensamiento de los pensadores que él considera como existencialistas.

(1) ¿Del pensamiento o de los temas?

2. Dificultad para la precisión filosófica en el pensamiento de Albert Camus

No obstante lo anteriormente señalado, hay cierta imprecisión en el pensamiento de Albert Camus cuando se topa con problemas que caen dentro de una orientación filosófica. Esto se debe a que nuestro autor no elabora dichas cuestiones en forma rigurosa y sistemática, como lo haría un pensador filosófico. Sin embargo, estimamos que no debería culpársele demasiado rigurosamente por esto, ya que él, antes que nada, es un literato, aunque sea uno que suscita cuestiones de interés para el estudiante de filosofía y por eso sea que lo hemos tomado como objeto de estudio.

En Le Mythe de Sisyphe⁸ Camus se plantea el problema del absurdo. Como parte de este problema cuestiona la legitimidad de lo que es considerado como conocimiento y razón por nuestra ciencia y filosofía. Nosotros analizaremos la crítica que al respecto le hace él a estas ramas del saber. Además veremos lo que significa para él la posesión, captación o aprehensión del mundo.

Para Camus ni la ciencia ni la razón puede darle verdadero y confiable conocimiento al hombre.

...vous m'apprenez que cet univers prestigieux et bariolé se réduit à l'atome et que l'atome lui-même se réduit à l'électron...vous me parlez d'un invisible système planétaire où des électrons gravitent autour d'un noyau. Vous m'expliquez ce monde avec une image. Je reconnais alors que vous en êtes venus à la poésie: Je ne connaîtrai jamais... Ainsi cette science qui devait tout m'apprendre finit dans l'hypothèse, cette lucidité sombre dans la métaphore...⁹

(9) Lo importante es ver si en esta tesis alcanza la precisión que

La pretensión de conocimiento del mundo que se imputa la ciencia a través de la razón lógica no es confiable. A través de esta cita vemos que para él la ciencia no hace más que construir metáforas a las cuales les da el nombre de hipótesis. Esta última (la hipótesis) consiste para Camus en ser una construcción intelectual que intenta ir explicando los hechos que se dan en la realidad. Pero la hipótesis no puede captar la totalidad del mundo a través de la explicación que intenta dar de unos hechos particulares, debido a que a través de éstos no se puede llegar hasta la captación de la totalidad de los hechos que constituirían el mundo. Otra crítica que le hace a la ciencia es el hecho de que cambia de hipótesis para poder explicar mejor lo ya una vez explicado. Camus señalará que jamás podrá conocer verdaderamente, porque lo que le afirman hoy, mañana se lo niegan. Esto demuestra que la ciencia no puede verdaderamente captar el ser del mundo. Al llegar a este punto concluye que el papel que le corresponde realizar a la ciencia es muy limitado. "Je comprends que, si je puis par la science saisir les phénomènes et les énumérer, je ne puis pour autant appréhender le monde."¹⁰ La función de ésta quedará reducida a bregar con lo particular, por lo menos en lo relacionado al mundo, sin poder aspirar a lo universal. Su capacidad para darnos conocimiento del mundo queda prácticamente anulada. Ante esta imposibilidad de conocer el mundo, concluye nuestro autor que éste se convierte en algo irracional.¹¹

? Eso es lo

También la razón, su aspiración de conocer queda muy limitada en este pensamiento.

Je veux que tout me soit expliqué ou rien:
Et la raison est impuissante devant ce cri du coeur.¹²

Para Camus cualquiera que intente ir más allá de estas verdades descubiertas comete lo que él denomina suicidio filosófico. De esta falta acusa a los pensadores que identifica como existencialistas. Ellos, no empece percatarse de lo limitado de la razón como método de conocimiento y de la imposibilidad de un conocimiento racional que trascienda estas evidencias descubiertas por Camus, evidencias que hacen patente el absurdo en que está inmerso el hombre, saltan por sobre todo y ejecutan la evasión de la verdad descubierta. Al saltar por sobre las evidencias que se les presentan, sin tomarlas en cuenta, no son fieles a las consecuencias de su pensamiento.

La verdad que descubren, al igual que Camus, estos pensadores existencialistas, es la del absurdo. Esta consiste en parte, en comprender lo limitado que es la razón para darnos conocimiento, de tal forma que el hombre sólo puede conocer muy poco, a pesar de poseer un vehemente deseo de conocer.¹³ Ellos encuentran en los límites del absurdo una razón justificadora de su evasión o salto.

Par un raisonnement singulier, partis de l'absurde sur les décombres de la raison, dans un univers fermé et limité à l'humain ils divinissent ce qui les écrase et trouvent une raison d'espérer dans ce qui les démunit.¹⁴

Camus toma el ejemplo de Jaspers y dice de él:

Il n'a rien trouvé dans l'expérience que l'aveu de son impuissance et aucun prétexte à inférer quelque principe satisfaisant. Pourtant, sans justification, il le dit lui-même, il affirme d'un seul jet à la fois la transcendant, l'être de l'expérience, et le sens supra-humain de la vie...¹⁵

Hemos visto cómo nos ha dicho Camus que la ciencia y la razón son incapaces de explicarnos el mundo y/o la existencia del yo. Sin embargo él señala tener seguridad de la existencia de su corazón porque lo siente, y del mundo porque lo puede tocar...

Car si j'essaie de saisir ce moi dont je m'assure, si j'essaie de le définir et de le resumer, il n'est plus qu'une eau qui coule entre mes doigts.¹⁶

Si tratase de explicar racionalmente la certeza que tiene de su existencia y de la del mundo, jamás podría. Esta certeza que siente y experimenta y vive jamás podría conseguirla a través de explicaciones racionales que trataran de captar el sentido de las mismas. La razón un día me daría una explicación y otro día otra, dejándome insatisfecho. Sin embargo, esta experiencia de sentir como incuestionables la existencia del mundo y del yo, llenan mucho al hombre. Por ^{Estilo} eso señala Camus:

Entre la certitude que j'ai de mon existence et le contenu que j'essaie de donner à cette assurance, le fossé ne sera jamais comblé. Pour toujours, je serai étranger à moi-même.¹⁷

Esta certidumbre no racional de las cosas, que se le da a Camus, no deberá ser violada por la razón, ni la ciencia,

o la filosofía, debido a que éstas jamás le han dado tanta certeza de las cosas al hombre, como se le da en esta experiencia mencionada. Por eso más adelante dirá Camus: "Les lignes douces de ses collines et la main du soir sur ce coeur agité m' en apprennent bien plus."¹⁸ ¿Qué significa esto? Significa que nuestro autor concibe una experiencia no racional, del mundo y del yo como la base para la certeza que tiene de ambos. ¿Qué tipo de experiencia es ésta? Al referirse a ella vemos cómo el autor señala cómo el mundo se le da en los sentidos, y cómo puede experimentar en sí mismo, con cierta certeza a su corazón calmado o vivaz, y cómo la conciencia puede comprender y vivir a tono con estas experiencias, participando de ellas. Para ponerle un nombre a dicha experiencia no racional de la realidad podríamos denominarla como existencial. ¿Por qué? Porque esta certeza y experiencias hacen referencia directa a la vida del hombre que es donde se dan las mismas. Todo hombre está seguro de su existencia y de la del mundo; es necesaria esta seguridad para la realización de la vida, porque ésta se ocupa en vivir y no en preguntarse por qué vive. Las razones le vienen desde sí misma.¹⁹

No podemos olvidar que es a través de la razón que el hombre puede descubrir el absurdo y analizar sus consecuencias. Pero como ésta es tan limitada, Camus ha ingresado otro elemento en la realización de la existencia del hombre. Este es la vida misma. De esta forma en Camus se unen estos

dos elementos, razón y vida, en el enfrentamiento del hombre a su existencia.

Hemos visto el ataque que le hace a la ciencia nuestro autor. El ha partido de la consideración de que ésta intenta conocer el mundo en su totalidad. Creo que esta aseveración no capta el sentir propio de la ciencia contemporánea. Esta, hoy día, tiene mucho cuidado en no caer en lo que podría denominarse como dogmatismo. Hago esta aclaración porque una ciencia que se propusiera llegar al conocimiento de la totalidad del mundo es, por definición, dogmática. La ciencia de hoy día es crítica, según me parece, y por eso trata de formular sus teorías como postulados flexibles, dables a la corrección y no como leyes absolutas y rígidas. Tal vez eso a que se refiere Camus podría establecerse como propio del concepto de ciencia de la época de la Ilustración. Según sabemos, el hombre de ciencia de esta época creía que podría llegar a través de un progreso en el conocimiento, a la captación de la totalidad de las leyes del mundo. Todo era cuestión de tiempo, llegaría un día en que el hombre podría conocer y dominar el mundo. Este conocimiento sería enseñado a los demás para ilustrarlos y hacerles la luz en su entendimiento. No se podría entender el Iluminismo y el Enciclopedismo si no es a partir de esta concepción de la ciencia. Por eso, este último pretendía reunir todo el conocimiento que iba alcanzando la ciencia para enseñarlo a los hombres. El propósito de esta educación no era otro

concordar

1

Vaguedad

que capacitar a todos los hombres en el conocimiento del mundo y su posible dominio. Hoy día no se piensa así. La ciencia concibe como su hacer la develación continuada del mundo en la que el científico que descubre algo está consciente de que la explicación que dé de ello no tiene que quedar establecida como una verdad eterna, sino que puede ser corregida y hasta cambiada por nuevos descubrimientos y nuevas perspectivas científicas. De esta forma los supuestos de la ciencia no van más allá de ser hipótesis de trabajo.

De esta forma me parece no existe la intención, por parte del hombre de ciencia, de imponerse al mundo por medio de su razón; por el contrario, él permitirá que el mundo, la realidad le vaya diciendo cómo es que es ella, o mejor aún, cómo va siendo. Esto se ve bien claro en Whitehead, quien consciente de ello señala que hay infinitud de lógicas posibles necesarias para interpretar la realidad. Además, indica que las mismas cosas de la realidad le van exigiendo o señalando al hombre cuál debe ser la lógica a utilizarse al estudiarlas.²⁰

Es claro que Camus no ha podido ver esta orientación cognoscitiva que posee nuestra ciencia. De ahí se deriva su imprecisión y dificultad al bregar con estos problemas.

CAPITULO I

LA SOLEDAD Y EL ABSURDO: FORMAS DE LA SOLEDAD

A. Extrañeza y separación frente al mundo: absurdo que se da en el sentimiento

Ya en L'Eté,²¹ obra temprana y anterior a Le Mythe de Sisyphe,²² nos señala Camus que el absurdo es un punto de partida en su pensamiento.²³ Todo intento de comprender a este autor tendrá que tratar de entender su idea del absurdo. Por otro lado, es imposible la comprensión de esta idea sin una clara visión de lo que es la soledad en Camus. Porque sólo cuando el hombre cae en la soledad, voluntaria o involuntariamente, es capaz de darse cuenta de lo absurda que puede ser la vida y de lo incomprensibles que son el dolor, y la muerte.

En el hombre se pueden dar dos momentos del absurdo, uno en el sentimiento y otro en la inteligencia. En el primero no se da una comprensión razonada de lo que significa el absurdo en la vida del hombre, porque precisamente todavía la inteligencia no ha intervenido para su explicación y comprensión. Sin embargo, la experiencia de una vida miserable, llena de dolor y contradicciones, y la patencia de la muerte, hacen sentir al hombre el sinsentido de la vida. Estas experiencias lanzan al hombre hacia la soledad, porque lo arrinconan contra su dolor: y el dolor es soledad, porque obliga al hombre a concentrar toda su atención sobre sí mismo, a recoger su ser a partir del sufrimiento que lo angustia y

separa de las cosas que comúnmente puede sentir él que le acompañan. En este punto de desconcierto y desesperación el hombre se enfrenta a sí mismo, a su vida, y siente el sinsentido de ésta, lo absurdo de todo su hacer y vivir. Con anterioridad a la experiencia de la soledad este hombre que experimenta ahora el absurdo creía encontrar suficiente sentido a su vivir en su hacer diario, en su trabajo, en sus costumbres y tradiciones, en su idiosincracia personal. A este hombre todo esto se le hace ahora extraño y vacuo. Podría sentir el trabajo como algo pesado, como una carga, y sus costumbres como algo que no le satisfacen ni llenan su ser. A partir de esta extrañeza todo se hace distante, con la distancia existente entre lo que no conocemos y nosotros. A partir de esta soledad de lo otro, el hombre pierde la seguridad del mundo que creía poseer y también aquélla que creía hallar en los otros. La única seguridad que podría alcanzar es la que le podría dar su propio ser, sentido a solas. Pero es ésta una seguridad muy difícil de querer realizar porque por lo general el hombre no se acostumbra, ni quiere, ni puede estar a solas consigo mismo; lo cual le imposibilita llegar a conocerse y ser dueño de su vida. Está tan acostumbrado a ser, querer y pensar lo que los demás le dictaminan, que se le hace insoportable su soledad. Por eso cuando llega el momento de la soledad para este hombre, ya sea porque se ponga viejo e "inútil" y ya nadie le quiera, porque se encuentre en una situación distinta a la de su medio ambiente,

porque se le muera su ser más querido, se enferme gravemente, o se le haga inútil la vida que lleva, no podrá resistirla. No es capaz de estructurar desde esta soledad una nueva vida en la cual su hacer sea hecho más conscientemente que el anterior, y por propia voluntad. Por eso el hecho de que este hombre sienta la presencia del absurdo no quiere decir que intente y pueda salir de dicho estado. Por lo general el hombre común se abandonará a ello porque es incapaz de enfrentarse a la soledad en la cual se encuentra inmerso. Cuando no pueda resolver esto se convertirá en esclavo del absurdo, se someterá a él. En su primera obra, L'Envers et L'Endroit,²⁴ es planteado este problema en varios casos. Por ejemplo, en su breve narración L'Ironie,²⁵ nos presenta el autor a una viejecita enferma, más bien achacosa. Ella vive con aquéllos a quienes dedicó su vida. Ahora, convertida por su circunstancia en un ser inútil, ha sido reducida a la soledad. Por ser incapaz de centrarse sobre su soledad y estructurar su vida a partir de ahí, busca compañía en su rosario y en Dios, tratando de llenar el vacío de su vida. En el fondo no le ha satisfecho esta forma de resolver el problema de su soledad, continúa sola. Esto lo demuestra Camus en el incidente en el cual un joven que estaba de visita en la casa se interesó por ella, por sus achaques y soledad. Al ver ella la tibieza de este calor humano, se *lenguaje* aferró inmediatamente a él. Le tomó la mano al joven e insistió en retenerlo a su lado. Este comprendió el dolor

de aquel ser arrinconado contra su propia soledad, pero a la vez se sentía atraído por el deseo de marcharse con sus amigos a divertirse. Y se marchó. Ella, sin resignarse se quedó sola nuevamente, con Dios.

Más adelante, en la misma obra, se nos presenta al viejecito que se tira a la calle para sentir el calor de los otros a quienes trata de hablar de sus cosas. Ya se le pasó el tiempo de hacer cosas "útiles"; en la sociedad en que vive ahora sólo puede hablar. Habla de sí mismo. Lo único que le queda en su soledad es lo que cree que fue y ha sido, porque es incapaz de realizar una nueva vida, un nuevo ser, a partir de su soledad. Por eso trata de recrearse en lo que realizó en su pasada vida, en aquellas instancias en que fue, o creyó ser algo de valor frente a sí mismo y frente a los demás. Pero los otros no quieren escucharle. Su vieja esposa tampoco le escucha, ella dice que está loco. El se tira a la calle inútilmente, en busca de la compañía que llene su soledad y su dolor. Este hombre siente extraño el mundo en el que creyó y para el cual vivió. Nada le es familiar, nada le ^{es} está suficientemente cercano como para sentirse lleno y sentirse feliz. Pero su peor tragedia consiste en ser extraño a sí mismo. El no es capaz de estar a solas consigo mismo, no puede comprenderse, no puede estructurar nada a solas, desde sí mismo. Es un enajenado, un muerto en vida.

B. El descubrimiento del absurdo por la inteligencia y la imposibilidad de conocer el mundo

Después que el absurdo se nos ha dado en el sentimiento, podría pasar a dárse nos en la inteligencia. Condiciono la aseveración, porque a pesar de que Camus no lo expresa así directamente, yo entiendo que a todos los hombres no se les da el absurdo en la inteligencia. En los dos ejemplos que señalamos arriba es claro que el absurdo no pasa de dárseles en el sentimiento. Estos dos seres no pueden ir más allá de su experiencia sentimental del absurdo, para cuestionarse el sentido de sus vidas, o de la vida del hombre en general. Sus limitaciones intelectuales se lo vedan. Tampoco tienen suficiente conocimiento de sí mismos como para realizar una introspección en sus mundos internos capaz de ponerlos al descubierto frente a sí mismos. Por tanto no basta con cierto grado de sensibilidad para poder llevar el absurdo a sus máximas consecuencias en la inteligencia. Además hay que tener la capacidad intelectual para hacerlo. Pero tampoco sólo basta la capacidad intelectual. Además hay que tener, según interpreto, un cierto temple humano que posibilite a uno poder, no sólo entender que se está solo y el por qué de ello, sino además enfrentarse valientemente a esa soledad, y justo a partir de ella, luchar contra el absurdo. Por tanto, además de entender que se está en el absurdo, hay que tener la voluntad de querer salvarse de él. No todos los hombres pueden lograr esto. Aquél que quiera lograrlo, podríamos

denominarlo como un ser deseoso de verdad, de luz, o en palabras de Camus, un hombre lúcido. Este hombre necesitará de la soledad para poder llevar el absurdo hacia las consecuencias que su propia inteligencia y voluntad le dicten, o hacia aquéllas que según Camus deben desprenderse lógicamente del pensamiento del absurdo. Pero no todos los hombres capaces de enfrentarse a la soledad resuelven el problema del absurdo de tal forma que lo superen. Se puede dar el caso de personas que enfrenten un absurdo con otro. Esto podría deberse a que llegue el momento en que la soledad se les haga intolerable, o por no ser lo suficientemente lúcidos como para darse cuenta de que si se quiere vivir una vida plena de verdadero sentido hay que resolver debidamente el absurdo. En Calígula²⁶ se da el caso de querer resolver un absurdo con otro. Veremos ahora cómo sucede esto en dicha obra. El había sido un buen emperador. Según sus magistrados todo había seguido el orden debido hasta ese momento en que murió Drusila su hermana. Desde ese momento el emperador comenzó a ser otro.

La muerte de ella lo lanzó a la soledad de no tenerla y de ahí a la vivencia del absurdo en el sentimiento. El dolor frente al ser perdido, la patencia de la muerte, de la nada, que viene a ocupar el lugar tibio del ser amado, llenó su ser. Después de esto desapareció por unos días, retirado en la soledad de su dolor y cuando regresó, vino completamente cambiado. El absurdo había pasado en él a la inteligencia. Ahora piensa sobre el sentido de las cosas de la vida, de

la muerte, el mundo y el propio hombre, "Maintenant je sais... Ce monde, tel qu'il est fait, n'est pas supportable."²⁷ Existe un orden que somete al hombre y lo rige y contra el cual no se puede hacer nada. Es el orden del mundo, del dolor y la muerte. El hombre está a merced de ellos. Constituyen lo imposible contra lo cual nada puede el hombre. Según Calígula, si él pudiera poseer la luna, i.e., realizar lo imposible, podría ser feliz. Como no puede, tiene que hacerse consciente de su destino de hombre, de su limitación, rebelarse contra ello, no aceptarlo, o ser indiferente a ello y dejarse arrastrar por el absurdo. Calígula se rebela, no quiere aceptar su limitación y para ello se erige en destino de sus súbditos. Así intenta ser libre. Además, para lograr esa libertad negará el mundo "Ce monde est sans importance et qui le reconnait conquiert sa liberté".²⁸ Al negarlo, aparentemente anula el poder de aquél sobre él. Es como si dijera, niego el mundo, con esta negación lo anulo y por tanto no existe.

Es evidente la terrible soledad de Calígula. Ha comprendido que el hombre es un ser finito, dolido, incapaz siquiera de ser dueño de su vida en el sentido de que la muerte se adueñará un día de ella. Al tratar Calígula de estructurar una vida a partir de esta soledad, cae en el absurdo de querer ser libre y feliz en la aniquilación de todos. Ocupará él entonces el lugar del destino y de la muerte, esos absurdos que según ha visto, aniquilan y someten

al hombre arbitrariamente. Pero al erigirse en muerte, siembra la posibilidad de que los otros también quieran tomar en sus manos el destino de los demás. Por eso al final lo asesinan. Al optar Calígula por la negación del mundo y de los hombres, lo que hace es abrazar un nihilismo angustioso que no lo hace feliz. Ello necesariamente tiene que ser así, porque como resultado de esa negación que hace del mundo y de los hombres, se abisma en una nada que a su vez lo niega también a él. ¿Qué felicidad puede hallar el hombre en aquello que lo niega? Ninguna. Sin embargo, él trata de realizar su vida en armonía con la nada, porque según su punto de vista, eso es justamente lo que impera como realidad en el mundo en que se mueve el hombre, ese es el orden del dolor y la muerte. ¿Qué es la muerte sino una nada forzada sobre el hombre para aniquilarlo? Si esa nada representa la realidad imperante, el hombre debería aspirar a ella, según afirmaría Calígula. Por eso afirmará que no tienen verdadero sentido los dioses, porque todo es una nada.²⁹

Según podemos ver, una vida de hombre lanzada hacia una nada jamás podría ser feliz, porque siempre estaría vacía de sentido. Precisamente ha definido Camus la felicidad en Noces³⁰ como "...le simple accord entre un être et l'existence qu'il mène".³¹ En el nihilismo no puede haber concordancia con algo porque al negarse todo, no puede haber aspiración a algo. Eso Calígula mismo nos lo dirá "...Ma liberté n'est pas la bonne. Helicon! Hélicon! Helicon! Rien! rien encore".³²

A Calígula y al hombre en general el absurdo se le da en la inteligencia cuando ésta se hace consciente del sinsentido de la situación en que se encuentra. Este sinsentido podría resumirse en el deseo de conocer la realidad que se da en el hombre y la imposibilidad de lograrlo.³³ A través de su historia el hombre se ha preguntado por el ser de Dios, del mundo y por el suyo propio. Este preguntarse por estas cosas expresa por parte de la inteligencia un deseo de conocer la totalidad del ser de las mismas. Sin embargo el hombre en su aspiración de conocimiento, según Camus, nunca ha podido llegar a una conclusión definitiva sobre ellas. A tono con esto señala el autor la imposibilidad que tiene la inteligencia de lograr dicho conocimiento. Concluye, por tanto, según vimos en la segunda parte de la introducción, que el conocimiento que tiene el hombre de lo que podría denominar como la realidad, es muy limitado. Se da cuenta que no posee aquellas certezas que le hacían creer ser, por ejemplo, dueño del mundo. Ahora percibe que está solo, el extrañamiento de lo que creía tener a su lado le embarga. Comprende ahora que a lo más que puede aspirar es a un conocimiento parcial, limitado, de las cosas, el cual no le basta, según Camus, porque en él se da una "...nostalgie d'unité, cet appétit d'absolu illustre le mouvement essentiel du drame humain".³⁴ Vemos expresado aquí en palabras de Camus el deseo que se da en el hombre de aprehender una unidad total que constituya un mundo. Pero a pesar de desearlo

no lo puede lograr y tendrá que conformarse con la visión parcial y reducida que puede lograr de la realidad. Creer que se puede poseer dicha realidad arriba mencionada es un absurdo, porque se está afirmando como cierto algo falso; además, el hombre podría tratar de instaurar su vivir a tono con dicha creencia, con lo cual dificultaría la posibilidad de centrarse en una situación más auténtica y alejada del error. A Camus le interesa mucho hacerle ver a los hombre el error en que están inmersos al atribuirle esa capacidad a la razón lógica. La razón no puede darle al hombre la posesión del mundo. Muchos hombres creen poseerlo a través del limitado conocimiento que logran de él, y sin embargo, siempre se encontrarán a mitad de camino de éste. Ese hallarse siempre a mitad de camino en nuestro conocimiento del mundo y de la realidad constituye lo que Camus llama el drama de la vida humana. Es la sed de unidad y de absoluto que nunca se colma en el hombre. Es que el hombre tiene que luchar a brazo partido con la vida y sin embargo siempre se encuentra a medio camino en esta lucha. Vive la experiencia de ver morir, y de saber que va a morir, y sin embargo no sabe nada de la muerte, el conocimiento que le da la ciencia y la forma en que lo ayuda a resolver sus problemas siempre es parcial, porque se crean otros problemas que a su vez habrá que resolver. Además, a veces unas soluciones dadas hoy como válidas para la solución o explicación de algún problema podrían ser abolidas

mañana como no válidas. ¿No es eso acaso estar a mitad de camino en la angustiante lucha de querer poder alcanzar la otra mitad sin poder lograrlo? Es que el hombre es Tántalo, nunca alcanza la fruta, nunca alcanza el agua; igual que Tántalo, está condenado a nunca estar satisfecho, pleno, completo. Esto es lo que Camus nos quiere enseñar. Quiere liberarnos del error de crear vanas ilusiones con las cuales intentar resolver la vida. Con ello no se logra sino ocultar y negar toda posibilidad de resolverla bien, i.e., a tono con la superación del absurdo. Por eso creo que la máxima sabiduría en la obra de este autor consiste en decirnos que a la vida no se le puede dar una solución definitiva y final. Por eso el hombre absurdo no debe ni puede tener esperanzas. Precisamente ese es el sentido que tiene la frase y el símbolo que utilicé al explicar el pensamiento de Camus, aquella en que señalo a la vida como un hacer en el que siempre se está a mitad de camino; y aquél en que represento al hombre a través de la imagen de Tántalo. El símbolo de Camus para expresar esto es Sísifo.

C. La Autenticidad y la Vida Propia

Camus comprende que muy pocos hombres son capaces de vivir el peso y sentido de la soledad. Muchos temen encontrarse a solas consigo mismos y su vida es una eterna huída. Aceptar la soledad es un paso muy importante para enfrentar y luego poder intentar descubrir la verdad del absurdo. El

hombre que la acepta se dispone a quedarse sin los demás, con sus propios actos como únicos compañeros, haciendo su vida propia, la cual encontrará vacía y a la vez llena. Vacía, porque estará sin las soluciones que daba anteriormente a su vida, las cuales nunca le satisfacían, porque no eran verdaderas soluciones: llena, porque por fin empieza a ser dueño de su vida.

El hombre, por lo general tiende a resolver su vida a partir de las soluciones que para ello encuentra a mano en su cultura. Desde que nacemos se nos está diciendo, enseñando, qué es y cómo se comporta la realidad; y además, cuáles son las debidas soluciones para resolver ésta. Mirándolo bien, tales modos dados para resolver la problemática que es la realidad, no son tales, debido a que nos son dados ya, antes de que se nos aparezcan como tales los problemas que éstos se supone resuelvan. Los demás, al darnos su conocimiento, a la vez nos dan o traspasan la seguridad que constituye este mismo conocimiento para sus vidas, porque es justamente en este saber donde han fundamentado y encontrado el sentido de sus vidas. Por eso, según este análisis, es que se le hace tan difícil al hombre poner en tela de juicio sus creencias, sus convicciones, sus verdades, porque éstas son las que sustentan su vivir; sobre ello es que se apoya para ejecutar sus actos y para juzgar a los demás y al Universo todo. Por tanto, buscar la verdad de la fundamentación de dichas certezas equivale a poner en tela de juicio la existencia y la vida toda de uno. Es dudar de los propios actos

de uno, del presente que se está viviendo, del pasado vivido, y del futuro por vivirse. Pero los hombres en general están acostumbrados a no cuestionar los fundamentos de su vivir y de sus actos porque éstos han pasado a formar parte de su ser, de la estructura de su individualidad y personalidad, de tal forma que aquellos fundamentos pasan a formar parte de lo utilizado por el hombre para cuestionar y analizar los hechos de la vida. De esta forma será muy difícil que la mayoría de los hombres pueda darse cuenta de lo que asegura y fundamenta su vida, cosa esencial para poder cuestionar y analizar esos fundamentos. Por otro lado, si alguien los pudiese percibir, debido a la costumbre que tiene de asegurarse en ellos, le resultará muy difícil cuestionarlos, ya que le parecerán principios muy lógicos y acertados. Si pudiese ver de alguna manera las flaquezas de los mismos, también le sería muy difícil echarlos a un lado por la razón de que se quedaría solo y sin fundamentos para su existencia. Sólo el hombre capaz de quedarse a solas consigo mismo es capaz de abandonar esos fundamentos para enfrentarlos a la duda y al crudo análisis. Hacer esto equivale a suspender uno esas seguridades de que pueda gozar en su relación cognoscitiva con el hombre, el mundo y Dios. Por otro lado, si el hombre nunca se decide a cuestionar dichos fundos o seguridades, se condena al riesgo de vivir inmerso en contradicciones y sin sentido, a vivir en el absurdo. La lucha que plantea Camus es una que trata de llenar de sentido el

vivir del hombre. Por eso se plantea el problema del suicidio como uno fundamental en la vida, porque de no encontrarse sentido al vivir, y de sentirse esta vida como un absurdo, el hombre tal vez debería suicidarse. Quien se enfrenta al problema del suicidio está buscando por tanto un punto de apoyo con el cual sustentar la posibilidad de vivir su propia vida. De esta manera se orientará hacia la realización de una vida auténtica a partir del enfrentamiento que haga de ésta, frente a la soledad y al absurdo. Se quedará solo, sin el mundo, que según ya hemos mencionado, se le vuelve irracional, sin Dios, porque nuestra razón es finita y no puede plantearse como problema. Vivirá este hombre sin esperanzas. Esto es lo que nos presenta Camus a través de Sísifo. El representa la vida vacía de todo sentido externo a sí misma. El sólo tiene la certeza de su piedra, de la inutilidad del esfuerzo que tendrá que realizar eternamente, porque su vivir nunca está libre de la lucha y de la angustia de tener que estar siempre en un eterno comenzar. Sísifo sube su piedra a lo alto de la colina para que ésta vuelva a rodar nuevamente hasta el fondo del abismo. Allí habrá que ir a buscarla sin esperanza de que ese esfuerzo cambie de alguna manera, o de que le sea premiado por los dioses. No. Sísifo es un renegado de los dioses, de los ídolos, no vive afincado a ninguna esperanza, sólo su piedra es su realidad y su verdad. Así deberá hacer el hombre con su vida, deberá convertirla en su única verdad. Pero ya

vemos que por lo general los hombres se engañan a sí mismos llenando sus vidas de ilusiones, con lo cual lo que hacen es esclavizar su vida en la búsqueda de sentidos externos al mismo vivir, con esto lo que hacen es rebajar y restarle importancia a la vida.

1. El suicidio

Muchos hombres se suicidan cuando sienten que su vida no tiene sentido, o cuando creen que ha perdido el que tenía. Así, al perder el objeto amado, la fortuna, la fe, la fama, el honor, muchos se matan. Esto se debe a que muchos hombres realizan su vivir poniéndolo al servicio de una idea, de la fama, o de la fortuna, de tal forma que todos los actos de su vida van encaminados a servir y realizar estos "ideales". Con ello no hacen sino someter el vivir como algo que debe servir los propósitos de aquéllos. *Es ahí* Por eso cuando aquello en que cifran su vida y ponen sus esperanzas les falla por alguna razón, sienten que les falla la totalidad de su vida, que todo pierde sentido, y por eso son capaces de suicidarse. Como es patente, este suicidio es consecuencia del rebajamiento al que se tenía sometida a la vida. Ya antes de suicidarse esta vida había muerto en parte por la establecida subordinación de la misma a ese tipo de "ideal" que ya mencionamos. Por eso, cuando le falla ese aspecto al cual tiene sometida su vida, es capaz de matarse, porque su vida no tiene sentido más allá de esto. Este hombre no puede tolerar quedarse desamparado de la única seguridad que lo

sostenía en su mundo. Como ahora no puede vivir una vida solitaria, sin certezas que le permitan forjar esperanzas y consuelos, prefiere morir, porque como su vida era sostenida por esos ideales y consuelos, al resquebrajarse éstos, también cae derrumbada la vida. Si este hombre hubiese ordenado sus haceres de tal forma que éstos hubiesen servido su vivir, su vida, no hubiese tenido que suicidarse. Precisamente efectuó este acto, porque no tenía vida propia, no era dueño de sus haceres o ideales, según los hemos denominado en este caso particular, si no al revés, sus haceres eran dueños de su vida, por eso cuando aquéllos pierden sentido para este hombre, la vida y su vivir pierde toda razón de ser.

a. Suicidio filosófico

Según Camus existe otro tipo de suicidio, el cual denomina como el suicidio filosófico. Consiste éste, según vimos en la introducción, en saltar sobre las evidencias que le ofrece al hombre su limitada razón. Esta no puede darnos conocimiento de Dios, del mundo ni del alma. Según Camus los escritores existencialistas llegan a ver y a palpar esta verdad percibiendo así la presencia del absurdo. Sin embargo, la echan a un lado para llegar a conclusiones que van contra lo que la razón les descubre verdaderamente.

Il est singulier, en tout cas, que des oeuvres d'inspiration parente comme celles de Kafka, Kierkegaard ou Chestov, celles, pour parler bref, des romanciers et philosophes existentiels, tout entières tournées vers l'absurde et ses conséquences, aboutissent en fin de compte à cet immense cri d'espoir.»

Las consecuencias de este olvido del absurdo es la afirmación de la esperanza. Esta afirmación equivale a un suicidio filosófico para Camus, porque afirmarla es concebir posibilidades de salvación que trasciendan a este mundo.

2. La negación del suicidio

Camus comprende después de analizado el absurdo que el suicidio es una posición insostenible, i.e., que no es lógico porque éste mataría una de las partes constitutivas de la estructura del absurdo, i.e., mataría la conciencia. Camus lo señala en su libro Le Mythe de Sisyphe³⁶ al decirnos que el drama de la vida humana consiste en el enfrentamiento de la conciencia y la inteligencia del hombre con la irracionalidad del mundo, con el problema en que se le convierten Dios y el alma. El hombre se hace consciente de todo esto y además ve que a pesar de todos sus esfuerzos no podría encontrarle solución a esta problemática que lo avasalla y angustia. Cuando llega a tomar conciencia de la realidad que es su vida, ahí tropieza con el absurdo. Por tanto, la estructura del absurdo se constituye a partir del enfrentamiento que se da entre la conciencia y lo irracional del universo, de Dios, del alma y de la muerte. Este enfrentamiento de la conciencia a estas cosas es en sí un querer resolverlo, i.e., como dice Camus, un anhelo de conocimiento y de verdad en el hombre. Pero este mismo deseo de descifrar y resolver este enigma que constituye parte de su vida le hace

más patética y angustiante su vida, es lo que verdaderamente muestra la soledad y el absurdo de la misma. Si es a partir de la conciencia que ha tomado el hombre frente a estas cosas que se constituye el absurdo, sería ser infiel a este pensamiento aniquilar aquélla. De esta manera el suicidio queda negado. No sería lógico suicidarse por la razón de que la vida sea un absurdo, debido a que al cometer tal acto se estaría eliminando la conciencia, i.e., precisamente aquello que nos hace percatarnos de dicho absurdo. Para Camus no queda más remedio que sostener esa conciencia tensa, alerta hacia los problemas que se plantea. Así lo que toca al hombre descubridor y mantenedor del absurdo, es sostener su vida frente al mismo, y, lógicamente, no alimentar esperanzas. Este hombre, como dice Camus de Sísifo, no creerá en los dioses, odiará la muerte, y por otro lado sentirá pasión por su vida, única verdad que tiene y a la cual debe agarrarse.

a. La afirmación del presente

Este hombre no tiene esperanzas, no cree en Dios, ni en los valores que en general se le da a las cosas en su grupo social, por ello será dueño de su vivir y de su vida. Sólo poseerá esto. Esa es su gran verdad y en tanto, la vida estará siendo leal a las consecuencias de haber descubierto el absurdo. En tanto se haga dueño de su vida, la poseerá a sí misma. Tendrá una vida propia. En cuanto ajuste su vivir

a esa vida, será un hombre auténtico. Para este hombre descubridor del absurdo... "Il n'y a pas de lendemain"³⁷ porque afirmar el futuro sería introducir la esperanza en su mundo, y ya sabemos que ello es imposible. Amará el presente, i.e., la vida gustada en sí misma, sin atarla a ideas de porvenir ni de salvación. Por eso considerará la muerte como la peor injusticia que se puede cometer contra él, quien ahora se ha convertido en hombre lúcido por haber descubierto la verdad del absurdo y mantenerse fiel a ella.

Los personajes que Camus expresa como realizando su vida propia, dueños de su hacer, amarán esta vida. Además, tendrán una moral que Camus denomina de la cantidad, y no de la calidad. Se niega esta última, porque como el hombre absurdo y lúcido no tiene esperanzas en un más allá, no puede referir por tanto sus acciones a ideas morales que regulen y den sentido a las mismas, como sucede en el caso de la moral de la calidad. Para ilustrar esto, el autor nos da el ejemplo de Don Juan, quien posee una moral de la cantidad la cual lo lanza a vivir la experiencia particular y presente lo mejor que pueda. Ama a todas las mujeres, en cada caso con igual arrebató. Si le importara Dios, el más allá, limitaría o refrenaría sus ímpetus, se sentiría culpable después de cada aventura. Por eso siempre buscará repetir sus experiencias, porque como lo que se le afirma es el presente, la importancia de la experiencia vivida queda referida a éste.

CAPITULO II

LA LIBERTAD LOGRADA EN LA SOLEDAD: L'ÉTRANGER

A. Soledad del individuo en el grupo a que pertenece

L'Etranger³⁸ es una obra en la cual se puede ver planteado el conflicto que surge entre un individuo y el grupo social a que éste pertenece, cuando el primero realiza su vida a tono con su espontaneidad y propios criterios y no en la forma en que los demás acostumbran. Este hombre, como resultado de la lucha que sostendrá con los demás, tomará conciencia de su soledad frente a los otros, y de su individualidad. Se rebelará contra ellos, sus instituciones y criterios para vivir la vida, y afirmará su forma de ser: rechazará al cura que viene a salvarlo de la muerte eterna, se preparará para recibir su muerte (ha sido condenado a la pena capital), y deseará que el día de su ejecución se llene la plaza de los gritos de odio de aquéllos que lo eliminan por no ser él igual a ellos.

Pero Mersault no sabía que era diferente hasta después de asesinar a un hombre. A partir de este momento los demás se lo hacen patente lanzándolo al infierno de su desprecio. Por eso se puede decir que la obra se desarrolla en dos momentos. En el primero, después de la muerte de su madre, vemos a un hombre que no llora a causa de ello, más bien se siente incómodo por tener que pedir permiso al jefe para ir al entierro. En el camino hacia el asilo donde había estado recluída ella, lo sorprendemos ocupado en las inconveniencias del viaje; además se queda dormido. En el asilo el conserje

le dice que abrirá el féretro si desea ver el cadáver, él le dice que no. Luego fuma, toma café con leche y conversa. Poco tiempo después inicia una relación amorosa con Marie, se divierten en la playa y ven una película de Fernandel.

En este primer momento a que nos hemos referido, hemos visto que Mersault ha parecido algo extraño a sus amigos, por ejemplo, a Marie, quien sintió calosfríos al enterarse que a pesar de que su madre había muerto, él se divertía, también al conserje, quien no entendía a este hombre cuyas reacciones no eran como las de los demás. Pero, como su forma de ser no había invadido ni afectado directamente la vida de los otros, éstos tampoco iban muy lejos en sus recelos contra este hombre, quien continuaba haciendo su vida dentro del grupo a que pertenecía, a pesar de resultar extraño.

El segundo momento de la obra surge a partir del asesinato del moro. Mersault ahora se ha convertido en un peligro para la sociedad en que vive, ha asesinado. Al hacerlo, en principio, está negando a todos los demás hombres. Al levantar su mano contra uno para aniquilarlo, está liquidando a los demás hombres, está disolviendo la sociedad, según interpretan los demás. Por eso esos otros se juntan en el tribunal, lo juzgan y condenan a muerte.

En el primer momento su extraña forma de ser no rebasaba más allá de sí mismo, de tal forma que afectara las costumbres de los otros. Hasta cierto punto él era visto por los demás como uno más entre todos. Prueba de ello es que su jefe de oficina quiso poner a su cargo una oficina en

París. Ello indica que para los demás él podía servir los intereses del grupo, su progreso y bienestar económico. ¿Qué certeza tienen ellos de esto? Tienen aquélla que les da la cotidianeidad de Mersault; él cumple con los rigores mínimos que le impone a uno el grupo a que se pertenece: saludar a la gente, estar limpio, trabajar, vestirse en forma adecuada, respetar el espacio del cuerpo de los demás, etc. Estas cosas son ineludibles dentro de una sociedad y se hacen en forma mecánica. Esto es lo que las hace cómodas y fáciles de llevar a efecto. Pero no sólo por razón de su comodidad es que todo el mundo las cumple. Me parece que hay otra razón mucho más profunda que a la vez nos explica su sentido. Consiste ésta en que en el cumplimiento de dichos requisitos mínimos los hombres se demuestran unos a otros que todo está en orden en la relación de cada uno con los demás, de que todo marcha bien y por ende de que la sociedad puede seguir su curso normal. Podemos ilustrar mejor esta conclusión a partir de un ejemplo cualquiera. Tomemos un matrimonio más o menos feliz, que se levanta una mañana de un día cualquiera. Uno de ellos saluda al otro pero no recibe respuesta. Por el contrario se enfrenta a una cara seria e indiferente. De primera intención el que saludó se siente tal vez un poco incómodo y después de un rato más o menos breve saludará de nuevo o efectuará algún tipo de acercamiento. ¿Para qué? Para reanudar la cotidiana relación, aquélla en que se concreta la cercanía o aceptación de uno y otro, en que se señala que todo está bien y que por tanto que pueden continuar las cosas como han ido hasta el presente. Pero resulta que pasan

los días y esta persona que se volvió indiferente a la otra, continúa igual. La persona ignorada después de sentirse incómoda y hasta molesta, y después de preguntarse por la posibilidad de ser ella responsable o culpable hasta cierto punto de lo sucedido, se extrañará. Preguntará si todo será causa de alguna enfermedad, para cuya cura recomendará tratamiento médico. De continuar las cosas de igual forma, comentará con sus amistades y parientes lo sucedido, y entre todos tratarán de encontrar respuesta y solución al asunto. Pero después de cierto tiempo más o menos corto, se encolerizará el ofendido, hablará fuerte al tarado y le demandará enérgicamente una explicación satisfactoria de la situación existente. A todo esto la persona del comportamiento extraño ha continuado una relación más o menos normal con los demás, siendo aceptado por éstos. Sólo niega la normalidad a su relación con la persona que es su compañera. Esta persona optará por último por ignorar también a la otra y sucederá entonces el rompimiento y la separación de ambos. Vemos así que el resultado de todo esto ha sido la separación de esos seres humanos, el rompimiento de relaciones de unos con otros, el aislamiento. Es esta la palabra clave: aislamiento. Palabra que lleva inscrita en su seno lo que podríamos considerar la disolución de la sociedad. Sí, porque si todos se aislaran unos de otros, si cada uno inspirara a cada otro suficiente desconfianza (más de la que normalmente nos inspiramos) como para que nadie quisiera estar junto a nadie, entonces no sería posible la convivencia de unos con otros y

sería imposible la comunión y comunidad de intereses, factores tan esenciales, me parece, para la estabilidad y ser de la sociedad.

Estamos conscientes de que para inspirarnos desconfianza unos a otros tenemos que conocernos hasta cierto punto y sospechar por lo menos las cualidades buenas y malas de los otros. Y esto hasta implica una cercanía de uno con los demás. Pero en todo caso esta cercanía sería sólo lo suficiente para mantenernos separados, y me parece que sobre unas bases tan negativas no podría cimentarse una sociedad. Vemos de esta forma que la verdadera función de estos actos mínimos es la de avisar y señalar que las cosas marchan más o menos normalmente, o más aún, que deseamos que marchen así. De esta forma los hombres consienten en mantener viva y en marcha, la relación de unos con otros. Así el tipo de sociedad que se da por sentado en estas relaciones sigue en pie y en marcha.

Podemos concluir que el hombre nunca está ni puede estar solo, a tal punto que los demás hombres dejen de ser algo en su vida. Porque al ser cada uno formado entre hombres, gran parte de su actitud y forma de ver el mundo, y aún de verse a sí mismo, le es dado por su grupo social. Esto no quiere decir que el hombre pueda estar siempre a tal punto a tono con lo que su cultura y grupo social le dice, que nunca llegue a discrepar del mismo. Me parece que la única posibilidad de que estén "plenamente" de acuerdo se daría si el sujeto particular se sometiera a lo que dice su grupo y su tradición de

tal forma, que su vida fuese una expresión exacta de la imagen de hombre que tiene dicha cultura. Pero sabemos que esto es prácticamente imposible. Sin embargo, es una realidad que la mayoría de los hombres tratan de vivir a tono con la idea de hombre que les es dada en su cultura. Por otro lado, existen hombres a quienes no se les hace fácil realizar su vida, lo que quieren y esperan de ella, a partir de estas ideas sociales de lo que debe ser la misma. Es verdad que estos hombres en general cumplirán con los requisitos mínimos que hemos mencionado arriba, y además, muchas de sus formas de enfrentarse a la vida las toman de la sociedad a que pertenecen. Al enfrentarse ellos a sus vidas y al proyecto de realización de las mismas, no pueden recurrir a estos moldes sociales que les son presentados. Estos no les satisfacen, ni les llenan, por tanto se sienten vacíos y solos. Me parece que es esta soledad e insatisfacción lo que los lleva a buscar sus propios modelos de ser, los cuales sólo podrán ser encontrados en sí mismos. Será este hombre el hacedor y dueño de su existencia. Será lo que denominaré en este ensayo un individuo. Esto es en gran medida lo que llega a ser Mersault, según veremos en la obra; al final de la segunda parte, según la división temática que hemos hecho del libro.

Según ya señalamos, cuando nos topamos con Mersault por primera vez, vemos a un hombre extraño, de comportamiento distinto al de los demás. Pero esta diferencia no responde a ninguna maldad o mala intención de parte de él, sino a una

cierta espontaneidad en su ser, que lo hace actuar de una manera particular y nueva, la suya. Así que no se nos hace culpable por su forma de ser, es inocente como ha dicho Sartre.³⁹

¿En qué consiste esta inocencia? Consiste en no tener prejuicios, ideas preconcebidas de las cosas, a partir de las cuales acercarse a ellas para nombrarlas e interpretarlas. La relación que él mantiene con las cosas me atreveré denominarla como primaria o primigenia. Él espera relacionarse con las cosas para poder descubrirlas o nombrarlas. Nunca lo encontramos explicándonos o teorizando sobre cosas que él conoce o pueda conocer. No. Siempre lo encontramos hablándonos de lo que está experimentando y se está llevando a efecto en ese momento. Más que nada se limita a la descripción de lo que siente, ve, toca y vive. En su reacción a la muerte de su madre es sencillamente espontáneo y muy personal. No llora ni se entristece terriblemente por ello, y porque es verdaderamente sincero en su sentir, frente a los demás no finge, más aún, ni siquiera se plantea el problema de la reacción de ellos a su forma particular de ver las cosas. Sin embargo, si nos ponemos a pensar con detenimiento, llegamos a la conclusión de que mucha gente no siente pena por la muerte de los seres que se supone les sean queridos. Con más razón sucede esto en los casos en que estos seres se han puesto viejos a tal punto que se rompe la comunicación entre ellos. Esto había pasado entre Mersault y su madre. Habían dejado de hablarse y cada vez se comunicaban menos.

"Quand elle était à la maison, maman passait son temps à me suivre des yeux en silence".⁴⁰

Existe una diferencia entre Mersault y los demás, porque mientras él expresa lo que siente sobre las cosas, los demás no solo se lo callan, sino que además fingen sentir lo que muchas veces no sienten. Esto se debe a que él es inocente, no tiene conciencia del pecado, del mal, y por eso se expresa libremente. Los demás saben lo que es pecar y lo que no debe hacerse. Esto los ata a unos ciertos haceres determinados, lo que los hace menos libres. Ellos no son inocentes como nuestro personaje.

Cuando Mersault llega al asilo pide ver "tout de suite" a su madre muerta. No se lo permiten. Primero tendrá que cumplir ciertas formalidades como ver al director en su oficina e informarse con él de ciertos pormenores. ¿No indica esto que se están relegando a un lado o a un segundo plano, los sentimientos de pesar de un hijo frente al cadáver de su madre muerta? Si verdaderamente fuese esto lo que importara, se arreglarían las cosas de tal manera que todas las circunstancias llevasen a este hijo al encuentro inmediato del cadáver y al desahogo de sus sufrimientos. Pero verdaderamente dentro de las normas burocráticas de un grupo no caben los sentires particulares de los sujetos individuales. Por eso la muerte de una madre y el sentir de un hijo, son cosas para atenderse en una oficina, frente a la cual hay que esperar: "Comme il était occupé, j'ai attendu un peu";⁴¹ hay que esperar hasta que llegue el turno correspondiente

para poder ser atendido. Se nos hace claro que las normas burocráticas y culturales a menudo atentan contra el sentir y forma de ser de los sujetos particulares. Exigen a estos que condicionen sus sentimientos y hasta su pensar a ellas. Aún más, pueden hasta demandar del sujeto en ciertas circunstancias, que exprese su sentir y pensar a través de ellas. Cuando el hombre efectúa sus actos de esta forma, quedan éstos debidamente aceptados por el grupo. Por otro lado, un sujeto que en forma sistemática se niega a aceptar las normas del grupo, se convierte en un renegado. En esto se convierte Mersault y se le considerará como un transgresor de las leyes sagradas de la sociedad, y por tanto como un sujeto peligroso para todos, precisamente por no seguir dichos estatutos sociales. Sin embargo, nos preguntamos, ¿existe diferencia entre lo que hace él y aquéllo que hace el grupo social a través de sus tradiciones e instituciones? Sí la hay, pero no como podría creer la sociedad, quien lo considera como veremos más adelante, como un monstruo inhumano. Aparentemente él es un ser inhumano en el sentido de que no expresa en sus reacciones los sentimientos que a primera vista son comunes a los demás hombres. Frente a una madre muerta no llora, y hasta podríamos decir que ni se impresiona; como si la muerte fuese algo demasiado común para que le llegara a afectar emocionalmente. ¿Todos los demás hombres sentirán verdadero e intenso pesar frente a esta misma circunstancia? Es evidente que no. Relacionado con este hecho de no sentir dolor frente a la muerte de un familiar cercano hace poco me

confesó un conocido estar preocupado frente a la posibilidad de la cercana muerte de su padre porque sabía que no lloraría ante su cadáver, debido a que no lo quería. Sin embargo, esta persona se vestirá de luto y evitará las diversiones por un tiempo. Todo ello por temor a lo que los demás puedan decir o hacer contra él. Esta situación se aplica a muchos aspectos de la vida del hombre. En religión a muchos no les hace ningún sentido los oficios religiosos, sin embargo, continúan asistiendo a éstos, incapaces de proclamar su indiferencia. Lo mismo les sucede con la idea de Dios, la cual ha dejado de significar algo para muchos; sin embargo, no se atreven a manifestarlo frente al grupo, por temor a las represalias de éste. Mersault, en cambio, no teme a los demás. Ello se debe a que es inocente. Esta inocencia y por tanto ausencia de la noción de pecado o de falta contra el grupo y sus instituciones, le hace ser espontáneo y sincero. Por eso no ocultará sus pensamientos, y sentimientos y creencias frente a los otros. Aún después que mata al árabe confiesa que disparó porque el sol le cegó. Pudo haber dicho que lo había matado en defensa propia, que el hombre que lo había atacado una vez ahora lo volvía a atacar. Pero no dice nada de eso porque no se siente culpable, no sospecha de los demás ni de sus dobles intenciones como resultado de la doble vida que llevan; porque ellos, la mayoría de las veces y contrario a Mersault, optarán por seguir lo establecido en su cultura, aunque piensen y sientan de modo diferente. Ellos no intentarán la mayoría de las veces valerse por sí mismos,

porque esto los lanzaría al encontronazo con la soledad. Ello equivaldría a hacerse dueño de la propia vida prescindiendo de la seguridad que representa estar con los otros. La mayoría de los hombres no son capaces de prescindir de los otros para valerse por sí mismos, porque el sentido y seguridad que tienen sus existencias, y que una vez encontraron junto a los demás, todavía lo van a buscar entre ellos. Por eso les resulta una situación desesperante separarse del grupo; ello los llevará a ser fieles al mismo y por tanto, nunca intentarán ser señores de sus propias vidas. Al final de la segunda parte del libro, Mersault intenta y logra ser dueño de su vida, porque acepta la soledad y se erige en amo de su propio destino, constituyéndose en señor de sus actos. Por eso no acepta al cura, reconoce que no tenía por que llorar a su madre muerta, y además acepta la idea de su propia muerte. A partir de esto se constituye en lo que hemos denominado un individuo, un solitario dentro de un mundo que se llama cultura.

Antes de este segundo momento se nos da uno en el cual se nos presenta a nuestro personaje sin haberse constituido aún en individuo. Pero él es un ser inocente que actúa con la libertad que le permite su desconocimiento del concepto de falta o de pecado. Me atrevería relacionarlo con un niño, aquél de quien nos habla Nietzsche, y que había comenzado a realizar una nueva existencia después de dejar atrás al camello y al león. Este niño de Camus nos es dado gratuitamente, en medio de su inocencia. Cuando lo vemos por primera vez, está

frente a la muerte de su madre y no llora. Camus se ocupará poco a poco de enfrentar su forma de ser, con aquella que se da en el grupo social en que se encuentra. Veremos así enfrentarse la inocencia o lo que podría ser en cierto sentido, la expresión libre del ser del hombre, a una idea de lo que debe y tiene que ser el hombre y la vida, de acuerdo con la cultura y el grupo social en que se está. En este enfrentamiento vemos a Mersault juzgado y condenado por su sociedad que lo considerará un monstruo capaz de destruir a los demás, y que por tanto hay que eliminar. Pero en el fondo lo que sienten es temor frente a él, porque no lo entienden. Este hombre les resulta extraño, incomprendible. No se adapta a las reglas que siguen los demás y esto lo convierte en un sospechoso contra la seguridad, estabilidad y bienestar social. Por eso deberá ser eliminado. De la misma manera que tratamos de eliminar cualquier ser que nos parezca extraño y peligroso, así hay que hacer con Mersault. El fiscal claramente expresa esto al pedir su cabeza: "Il a déclaré que je n'avais rien a faire avec une société dont je méconnaissais les règles les plus essentielles..."⁴² Al comienzo de la obra lo vemos actuar espontáneamente sin ofrecer resistencia a nadie, creyendo tal vez que los demás comprendían el sentido de sus actos. Esto se puede ver cuando él no contrata a ningún abogado profesional para que lo defienda, permitiendo que la justicia le designara uno. Respecto a esto nos dice, "... je trouvais mon affaire tres simple".⁴³ Más tarde le dice a quien le interroga, que no cree en Dios:

...il m'a dit que c 'était impossible, que tous los hommes croyaient en Dieu, meme ceux qui se détournaient de son visage. C 'était là sa conviction et, s'il devait jamais en douter, sa vie n 'aurait plus de sens.⁴⁴

El fiscal va poco a poco acumulando evidencia contra él a través de la cual lo presenta como un monstruo entre los demás. Después que él empieza a ser juzgado y condenado, se da cuenta que los demás en ningún momento lo han comprendido, que por el contrario han tergiversado todos sus puntos de vista. En ningún momento le han escuchado, sólo han tratado de ver si él encajaba dentro de los moldes sociales y culturales establecidos y seguidos por ellos. Como no sucedió así, piden su cabeza. Para justificar su decapitación relacionan su reacción a la muerte de su madre con el asesinato del árabe. Por eso dirá el fiscal: " ... le vide du coeur tel qu' on le découvre chez cet homme devient un gouffre ou la société peut succomber ."⁴⁵ Después de esto se da cuenta que su culpa es su inocencia y se siente culpable: "pour la première fois j 'ai compris que j' étais coupable."⁴⁶ De aquí en adelante toma conciencia de su inocencia y de que ésta, ante los demás, es un crimen monstruoso. Comprende que está solo, consigo mismo como único compañero. El sentido que adquirirá su vida ahora, será el de sostener y retener frente a sí la conciencia de su inocencia. Por eso echará al cura fuera de su celda, porque recibirlo será reconocerse culpable.

B. Imposibilidad de diálogo entre el individuo inocente y la cultura

A Mersault se le ha encontrado culpable por el asesinato del árabe y se le ha condenado a muerte. Algo que a él le pareció desde un principio fácil de resolver se complicó tanto, que la justicia de los demás lo sentenció a la pena capital. La complicación, según vimos en la primera parte de este capítulo, fue efecto de la terrible impresión que causaron las ideas y comportamiento de nuestro personaje en el grupo social que lo juzgó. Como él no pensaba ni actuaba como los demás, estos concluyeron que si mató fue por placer sádico. Esta actitud del grupo imposibilita el diálogo con él.

Mersault fue siempre sincero y espontáneo. Dijo siempre lo que sentía era su verdad, a tono con su situación en ese momento. Pero su verdad por no estar condicionada por aquélla que se daba en su grupo, no es comprendida por éste. La razón fundamental de esta incomprensión y tergiversación de la forma de ser de Mersault, se debe a la imposibilidad por parte de los miembros del grupo de ponerse a la par de su inocencia. La razón de ello es que en general los hombres, al dirigir sus vidas, lo hacen siguiendo las normas instituidas dentro del grupo donde se encuentran. Estas se convierten en los ideales de comportamiento para los sujetos pertenecientes al grupo. Por eso ellos llorarán ante la muerte de una madre, serán caballerosos con las damas, creerán en Dios... Cumplirán en general con estas reglas, aunque haya momentos en que ni

crean en ellas, ni sientan que éstas den verdadero sentido a sus vidas.

Si nos fijamos bien, al instituirse algo como ideal a seguirse dentro de la cultura, se lo está postulando como una especie de verdad en cierta medida definitiva. Precisamente, por ser tomado como algo verdadero y conveniente para todos es que debe ser imitado en todo momento y se convierte en ideal a ser seguido por todos. Al ser propuesto algo de esta naturaleza, se le está atribuyendo un carácter definitivo, como si ello fuese una especie de verdad irrevocable a sostenerse dentro del grupo. Quien no lo cumpla será condenado porque se sale de la sagrada y conveniente verdad adoptada por el grupo. Pero al ser erigidos en únicos ideales de conducta para los hombres, los preceptos tales, le eliminan nuevas posibilidades de ser y de realizar su existencia al hombre.

Precisamente lo instituido en la cultura, por lo general, tiende a ser preservado y tenido como bueno por la mayoría de los hombres. Tal vez en un determinado momento en la historia de un grupo social, una cierta idea sirviera para solucionar graves problemas. Por esta razón se la instituye. Al hacerse esto se la preserva dentro del grupo social como una forma efectiva de enfrentarse a la vida y a algunos de sus problemas. Pero se hace peligroso lo instituido, al quererse preservar más allá de su determinado momento histórico, como si sirviese para todas las épocas y para todos los hombres. Al hacer ésto se matan nuevas posibles formas de resolver la vida, por parte

de los hombres que nacen generación tras generación. Por otro lado lo instituido al erigirse en ideal de hacer para el hombre que nace dentro de una cierta estructura social y cultural, puede facilitarle el hacer de su vida. Lo hace, en el sentido de que le da ya establecida, hecha, una posibilidad de hacer, y de ser, la cual este hombre no tendrá que inventar. Por otro lado, existe el peligro de que la vida de los sujetos particulares se anquilose y en cierto sentido "muera", si se habitúa a seguir sólo los puntos de vista, y las reglas, que se dan en lo instituido. Al no crearse, ni ser expresados, nuevos puntos de vista respecto de la forma en que cada grupo humano, y aún cada individuo pueda vivir la vida, ésta se irá empobreciendo y haciéndose cada vez más menesterosa y menos autosuficiente. Podemos decir que la institución, en su carácter conservador, mata el tiempo del hombre. Lo hace al no tomar en cuenta la condición constitutiva del hombre, la de estar en el tiempo y la de tener que realizar su ser, ahí, en el tiempo. Por eso se puede decir que la vida del hombre es proyecto.

Lo instituido culturalmente, al exigirle al hombre que someta y realice su tiempo a tono con el ideal establecido en su cultura, limita y dificulta lo original que siempre puede ser el hombre, el proyecto que es él. Esta es la razón del abismo que imposibilita el diálogo entre Mersault y su grupo social. Es él un individuo dueño de su vida, de su tiempo; por eso no pueden los demás comprender sus puntos de vista. El hacer de su vida, en lo que tiene de esencial, i.e.,

en lo que tiene de consciente e intencionado, es llevado por él mismo. Por eso se le puede llamar un hombre auténtico. La mayoría de los hombres, por no estar acostumbrados a ser dueños de sus propias vidas, no entienden su lenguaje. Por otro lado, para poder entenderlo tendrían que cambiar sus vidas, esto resultaría demasiado doloroso para ellos. Por eso el abismo existente entre ellos y él es resuelto haciéndolo desaparecer a él.

C. La verdad del solitario y la verdad del grupo a que se pertenece

La verdad de Mersault consiste en estar de acuerdo con su conciencia y por tanto en ser un hombre auténtico. Su misión será cumplir la responsabilidad de forjar su propia vida. El hombre común, por el contrario, actuará muy a tono con la opinión de los demás. En ella encuentra la comprobación y aprobación de su comportamiento. El podrá, con sólo imitar a los demás, estar en la verdad. Para probar que lo que hace está correcto, sólo le bastará mirar hacia el lado, a su vecino; o recordar lo que ha sido hecho en situaciones semejantes a las que él se encuentra, en cierto determinado momento, para hacerlo ahora. No tendrá que meditar mucho, ni desesperarse demasiado, para resolver su vida. El hábito sustituirá al pensamiento, la comodidad y dejadez, a la tensión de la conciencia. Irá hacia los demás, porque los necesita para ser a tono con lo que ellos son. Este hombre alcanza el sentido de aquello en que cree y considera su verdad, colectivamente;

su verdad es la del grupo. Por eso será incapaz de actuar, en la mayoría de las situaciones de su vida en que se requiera ser dueño de sí mismo, como individuo.

D. La enajenación del hombre en la sociedad y la cultura

El hecho de que este hombre, al realizar su vida utilice las soluciones instituidas en su grupo, le facilita y hace más cómoda su vida. Posiblemente sea esta misma comodidad y facilidad de vida lo que da sentido a la instauración y perduración del hábito, de la norma. El hombre que vive en continua tensión de la conciencia, no puede, al resolver su vida, caer en la comodidad del hábito. Este hombre gastará mucha energía de su vida para ponerse en orden con la realidad que lo circunda, tratando de hacerlo sin prejuicios. Tomará en cuenta la verdad de estas cosas, para luego impulsar su vida a tono con esa verdad develada. El hombre, por lo general, no actúa así, y no es difícil darse una cuenta de ello. El mismo hecho de acomodarse dentro de esa vida que le ha legado el pasado y los demás, es buena prueba de ello. Por eso no puede mantener en tensión su conciencia. No se afanará por otra verdad que no sea la que le ha sido dada. Por eso se le hace tan fácil instaurar y seguir el hábito; porque como éste, en sí es una solución a los problemas de la vida, se recuesta uno sobre ella para no pasar el trabajo de tener que buscar soluciones apropiadas para los problemas. Pero ello en gran medida equivale a estar enajenado, porque

uno deja de ser dueño de sí mismo, e igual que los locos, se está uno fuera de sí, por la costumbre de ser lo que los demás, y de no autoconducirse a sí mismo.

Un ejemplo de enajenación de la que padece este hombre común lo podemos ver en la defensa que se hace del caso de Mersault. Después que el abogado que lo defiende establece su defensa, esta es calificada como muy brillante por sus colegas, quienes vienen a estrecharle la mano y a felicitarlo: "«Magnifique mon cher» L 'un d 'eux m 'a même pris a témoin: «Hein?» m 'a - t - il dit."⁴⁷ El es tomado de testigo, por los amigos del abogado, para corroborar la elocuencia retórica de aquél. ¿No debería ser al revés y tomarse esta defensa como testimonio de la importancia de la vida de ese hombre acusado? ¿Es que acaso aquí lo menos importante es su vida? Sí, exactamente eso. De no ser así, no habrían venido a tomarlo como testigo del buen hablar de su abogado. Tal parece que para ellos el proceso de enjuiciamiento adquiere su sentido y finalidad en sí mismo, en vez de adquirirlo en el valor de la vida de este hombre. Todo esto es un absurdo. ¿Qué sentido tiene una institución erigida para defender la vida del individuo, si cuando se encuentra con una forma individual un tanto extraña, la aplasta y aniquila, por no caber dentro de los patrones generales estructurados en esa institución? Ninguno, porque se contradice, porque viola sus propios principios. Lo que sucede es que estos hombres viven dentro de la contradicción. Están tan fuera de sí mismos que no se dan cuenta que afirman y niegan la misma cosa a la vez.

En suma, podemos afirmar que el valor supremo que es la vida, afirmado por la conciencia, es negado por esta sociedad que enjuicia a Mersault; y lo niega justamente cuando cree estar afirmándolo. Esto es estar enajenado.

E. La soledad del individuo y la soledad de todos

¿Está solo este hombre colectivo de quien hemos hablado? Si. Ese juntarse a los demás y seguir las reglas establecidas por ellos así lo señala. Buscar compañía indica una necesidad y una limitación. Nos parece que el hombre sólo puede ser lo que es, entre los demás hombres. Cada uno realiza su vida entre la de los otros y a la vez que se afirma, los afirma a ellos. Ningún hombre puede echar sobre sus hombros la tarea de comenzar a forjar su vida, y de interpretar la realidad, desde un vacío cultural. Ortega y Gasset decía en su libro, En torno a Galileo,⁴⁸ que aún la misma inteligencia es una invención de la vida; para realizarse mejor en su lucha con el mundo. La humanidad, a través del devenir histórico ha tenido que ir resolviendo su vida. Al hacerlo, se constituye la cultura. La tarea de todo hombre es resolver su vida, y la suma de todos estos haceres va constituyendo el hacer de la humanidad, la cultura. Un hombre no puede ser a solas; solo, no puede conformar ni la humanidad, ni la cultura. Si sabemos que necesita de la cultura para llegar a ser el hombre que quiera ser. Aun el mismo hecho de querer ser algo, o alguien, en gran medida, es un deseo cultural. Por otro lado, en las aspiraciones y

logros pasados de la humanidad se expresan los medios y los fines de los hombres al realizar sus existencias.

Si los hombres al hacerse a sí mismos constituyen la cultura, a la vez que ésta los constituye a ellos, deberán evitar, al forjar sus vidas, seguir sólo lo instituido cultural y socialmente; de no hacerlo así, dejaría la cultura de alimentarse de la novedad de las ideas originales que pueda darle el sujeto particular. Por tanto, si el hombre realizara su vida de tal forma que sólo utilizase lo que culturalmente le es dado, i.e., las normas y reglas socialmente establecidas, corre el peligro de que se vaya muriendo su cultura, y además de que se vayan limitando todas las nuevas posibilidades de ser que su inventiva podría regalarle. Por tanto el hombre no deberá ser desleal a la tarea que tiene, la de hacer su vida de tal forma que no sólo busque lo socialmente constituido por los demás, para resolver con ello su vida. La relación que se da entre los hombres como miembros de la sociedad no implica que los demás le den a uno resueltas las posibles alternativas de ser. Eso es lo que muchas veces hace ese hombre colectivo de quien hemos hablado. Mersault, por el contrario, será dueño de las decisiones y la dirección de su propia vida.

Este hombre que busca aseguramiento de su existir en las reglas establecidas por los demás, se convierte en víctima de lo mismo que cree le libera. Porque estas opiniones y costumbres instauradas socialmente se pueden volver contra él un día. De suceder esto no tendrá ninguna defensa para

protegerse contra ello, porque no podrá recurrir ni a sí mismo, ni a nadie, para buscar alivio a su tensión. Estará solo, no podrá soportar su soledad, y se le hará muy dolorosa la vida. Para poder evitar esta posible situación de que el grupo no lo acepte, llevará una doble vida. Frente a la sociedad será como los demás, hablará de su moral y del respeto a las sagradas normas del grupo. Esto explica el sentido del chisme y la maledicencia social. En éste se señala con el dedo a los que han hecho algo fuera de lo común y normal, de lo que se salga de la cotidianidad. Se acostumbra hacer ésto tan a menudo, porque así el que lo efectúa manifiesta abierta y públicamente su adhesión a la norma y al grupo. Es como un voto de confianza a la mayoría a costa del bienestar y prestigio de alguno. Es interesante notar que siempre en estos casos se habla ^a nombre de un grupo al que se pertenece. Pero este mismo hombre que frente a los demás es o representa ser una cosa, a escondidas se convierte en un flagrante desertor de esos principios que ha predicado. Esto equivale a estar enajenado y solo. El estado de mentira en que vive este hombre, y el error que comete al dejar que los demás le dicten las pautas y decisiones que debe seguir en su vida, lo sitúa en estas situaciones difíciles y ridículas. Mersault acepta la soledad para poder ser dueño de su vida. Ellos sienten ésta roerles carne adentro, sin embargo, no quieren enfrentarse a ella con la esperanza, tal vez de alguna solución mágica, o de alguna bondad divina que venga a socorrerles. Por eso no resuelven

el problema y mientras tanto se mantienen en grupos, tratando inútilmente de rellenar con voces, gritos, refranes, y carreras, la soledad y el vacío que no los hace felices. Están de continuo alterados, enajenados. Quieren sentirse acompañados y no pueden, porque para ello primero tendrían que aceptar la soledad desde la cual podrían hacerse dueños de sus vidas. Esta les resulta intolerable y prefieren la enajenación y el engaño.

CAPITULO III

CALIGULA Y LA CAIDA EN EL ABSURDO

A. Caída en el absurdo

Calígula⁴⁹ niega la vida. La de los demás y la suya propia. ¿Qué lo lleva a afirmar esta negación de la vida? El absurdo. Calígula se enfrenta a éste en la muerte de su hermana-amante. Descubre que la muerte y el dolor son el estado normal de la existencia del hombre; se rebela contra ello. Comprende esta verdad desde su caída en el absurdo, después de la muerte de Drusila.

Al examinar la vida de los demás se da cuenta que éstos se acostumbran y acomodan a este estado de cosas, por tanto viven en la mentira. Sólo él conoce la verdad y es el único libre entre todos ellos. Se ocupará de enseñar a los otros la verdad, hará de profesor. Por eso no se ocupará de las cosas de estado, sino de los principios que rigen la vida de los hombres. Pero al enseñarles los esclavizará. Será el maestro que trae el dolor a las vidas humanas porque se convierte en destino y muerte de los hombres. Por eso hará morir arbitrariamente a todos los que así desee su voluntad. Para él todos se hacen igualmente culpables. Se convierte en la peste que aniquila a los hombres. Su libertad consiste ahora en rebajar y negar todo.

El destino del hombre es constituido por la muerte y el dolor. También el universo señala nuestra limitación. No lo conocemos totalmente. Además nos impone sus normas, nos

obliga a responder a sus diversos cambios y accidentes y condiciona nuestros deseos y aspiraciones. El hombre, en general, tiene que adaptarse a estas condiciones que le impone la naturaleza. Es verdad que se pueden alterar en mayor o menor grado, pero no lo suficiente como para pensar que se ha conquistado, agotado, la vastedad del universo. Así como de incomprensible e incuestionable es la muerte, también lo es el mundo para el hombre. Son realidades que sobrepasan nuestras posibilidades. Esto es lo terriblemente doloroso para Calígula, la limitación y finitud del hombre...

Et que me fait une main ferme, de quoi me sert
ce pouvoir si étonnant si je ne puis changer
l'ordre des choses, si je ne puis faire que le
soleil se couche à l'est, ... que les êtres
ne meurent plus..?⁵⁰

Calígula desea lo imposible. Su deseo de poseer la luna simboliza su anhelo de infinitud.

Hemos visto que él desea ser libre, pero comprende que tendrá que someter a los hombres para lograrlo porque, "on est toujours libre aux dépens de quelqu' un."⁵¹ Para dominarlos utilizará el miedo. Como no puede dominar el mundo lo negará, le restará importancia. De esta forma intenta olvidar algo que lo limita. Por esto decía que una de las condiciones para ser libre es restarle importancia al mundo. Es clara la falacia y el contrasentido sobre el cual se apoya este pensamiento en que se niega la realidad como medio de conquistar la libertad. Creo que la libertad del hombre comienza con el enfrentamiento y aceptación de aquello que

se le muestra como real. Negarlo sería condenarse al error, a la equivocación, y por tanto a estar incapacitado para ser libre. Esta es la posición de Calígula. Quiere negar la limitación real del hombre para ser completamente libre. Para constituirse en el único ser libre del imperio, comienza un reinado de absoluta arbitrariedad. Por el miedo gobierna y dispone las cosas. Cierra los graneros públicos, asesina, instauro prostíbulos con premios por asidua asistencia, se hace proclamar dios. Arremete contra todo el orden social instituido y tenido por sagrado, ese orden, muchas veces absurdo, no cuestionado por la mayoría de los hombres, y que acepta en su seno la muerte y el dolor. Luego instauro el suyo propio. Consiste éste en la denigración del universo y del hombre. Su orden es la arbitrariedad. ¿Por qué hace esto Calígula? Al efecto dice: "On ne comprend pas le destin et c'est pourquoi je me suis fait destin. J'ai pris le visage bête et incomprehensible des dieux".⁵² Para él es una arbitrariedad el orden existente de cosas, una injusticia, un absurdo. En ello, sin embargo, consiste la realidad. Resiente esa injusticia cometida contra él, no puede poseer la luna, es mortal, es finito. Resentido contra ese universo se vuelve contra él, lo desprecia y quiere aniquilarlo. Para ello sigue una lógica perfecta que podría resumirse así: si el universo y el orden de las cosas es absurdo, todo está permitido. Siguiendo esta lógica, para ser libre, se convierte él en aquél que esclaviza a los demás, en un absurdo; se hace dios y destino de los hombres por tanto.

B. La soledad y la negación de la vida

Calígula se ha ido quedando solo. No tiene ningún valor social ni moral al que se ate y que pueda respetar. Sólo tiene su conciencia de lo inútil y del absurdo de la existencia. No puede amar ni respetar ningún sentimiento, porque hacerlo sería concederle sentido, orden, al universo y a la vida. Está solo, con su dolorosa conciencia de lo inútil. Pero si quiere ser fiel a su idea de la libertad, tiene que eliminar a Cesonia, como hizo con la amistad del joven Escipión.

Ne vaudrait-il pas mieux que le dernier témoin disparaisse?...On croit qu'un homme souffre parce que l'être qu'il aime meurt en un jour. Mais sa vraie souffrance est moins futile: c'est de s'apercevoir que le chagrin non plus ne dure pas. Même la douleur est privée de sens. Tu vois, je n'avais pas d'excuses, pas même l'ombre d'un amour, ni l'amertume de la mélancolie. Je suis sans alibi, Mais aujourd'hui, me voilà encore plus libre qu'il y a des années, libéré que je suis du souvenir et de l'illusion...Je sais que rien ne dure! Savoir cela! Nous sommes deux ou trois dans l'histoire à en avoir fait vraiment l'expérience accompli ce bonheur dément... Grâce à elle, j'ai conquis la divine clairvoyance du solitaire.53

Nada dura, dice Calígula, lo cual quiere decir, soy finito.

El tiene la soledad del asesino, aquella que lleva a la negación total, a la nada. Matar es despreciar, es negar a todos y también a uno mismo. Es negar la vida. El mató para ser libre, para llenar su existencia del único sentido posible, aquel que lo asemejaba a los dioses, al destino. Pero comprende que su libertad, "...n'est pas la bonne... Rien!

rien encore!"⁵⁴ Por eso se siente vacío, lo que ha hecho no ha llenado su vida ni su deseo de libertad. Termina deseando ahora, cerca de su muerte, lo que deseó al principio cuando se enfrentó al absurdo por primera vez, lo imposible: "je prends en charge un royaume où l'impossible est roi".⁵⁵ Pero lo imposible no puede ser realizado por el hombre, y la ruta que él ha escogido lo lleva a la aniquilación total de lo existente. Sin embargo ese camino de Calígula se contradice, porque en el fondo lo que se da en su corazón es un deseo vehemente de vida. Pero una vida sin limitaciones. Como no es posible ello, ésta se desvaloriza a sí misma. Ello es un sinsentido, porque equivale a exigir que las cosas no sean como son realmente. Sería como desear que las piedras no fueran duras o que el hombre pudiera moverse instantáneamente, a donde deseara. Pero la realidad tiene una cierta estructura que se nos resiste. Desear lo imposible es no querer estar limitado por nada en absoluto, según ya hemos apuntado arriba. Esto es lo que desea Calígula y mientras no lo consigue se siente que este orden universal lo rebaja. Por tanto hay que aniquilarlo. Pero esto es imposible, porque el mundo tiene un cierto orden que se nos resiste. Ir contra esto es un sinsentido, es caer también en el absurdo. Por tanto el único camino auténtico a seguir es aceptar este orden de cosas ya que el mismo es ineludible. Querer zafarse de él es tener esperanza en que las cosas no sean como son. Ello equivale a no aceptar la realidad y a dejarse guiar por

ilusiones. Como consecuencia, hay que aceptar que no podemos alterar ese orden que nos impone la realidad. También habrá que aceptar a los demás seres humanos. Tendrá que ser aceptado el hombre, los demás que no son yo, como parte constitutiva de la realidad, igual que se hace con el mundo. De esta forma, los demás constituyen parte integrante de la realidad de cada uno. Estos no pueden ser negados. Habrá que consolidarse con ellos. A esta consolidación con los demás le llamaremos solidaridad. Este es un concepto que evoluciona en Camus. Aquí no está claramente perfilado, pero ya veremos, cómo en obras más tardías de nuestro autor, se convierte en algo más claro y definido.

CAPITULO IV

REBELDIA Y LIBERTAD, CAMINOS HACIA LA SOLIDARIDAD

A. Libertad como capacidad del hombre para decidir su vida

El hombre rebelde es aquél que decide ser individuo i.e., aquél que quiere ser dueño de su vida. Para ello procurará poseer la máxima lucidez posible. Esta lucidez consiste en mantener tensa la conciencia, alerta, de tal forma que no caiga el hombre, voluntaria ni involuntariamente, en la afirmación del absurdo. Al evitarlo tratará de no ir más allá de lo que le dicta la razón. Tratará de no caer en el error de los pensadores existencialistas⁵⁶ y aun en aquel en que incurre la misma ciencia.⁵⁷ Evitará tomar las soluciones dadas a la vida por su grupo social y su cultura como las mejores y más adecuadas para resolverla.⁵⁸ Tampoco podrá aceptar aquellas ofrecidas por la religión, a partir de lo que ésta alega le ha sido revelado por la divinidad. Además deberá aceptar la muerte y el dolor como connaturales a su condición de hombre. Podemos ver ahora por qué el hombre lúcido no puede solucionar su vida sino a partir de un presente, aquél en que se va relacionando con las cosas, como dijimos que hace Mersault.⁵⁹ No puede esperar en el mañana, con la esperanza de que las cosas cambien a su favor, porque ello lo que revela es fe en algo superior a nosotros que pueda ayudarnos a resolver las situaciones difíciles. Esta fe es absurda, porque trata de justificarse sin nada que la fundamente. Es parecida a la fe religiosa, que

amparándose en una tradición, concibe una vida en una ^o más allá de gloria y redención. Según Camus, nadie puede asegurarnos esa ventura de que hablan las religiones, y por tanto, es absurdo adherirse a ella como a algo verdadero y seguro.

A partir de esta clarividencia es que se constituye la libertad del hombre lúcido y rebelde. Este hombre desea ser dueño de su vida, y por eso tiene que estar lo más consciente posible de sus actos, de sus pensamientos, y aún de sus sentimientos, de tal forma que al actuar se engañe lo menos posible. Es extremadamente difícil tratar de poseer esta libertad, pero para Camus es la única alternativa posible, si se desea ser dueño de la propia vida. Si es imposible hacerlo, por lo menos se tratará de poseer en un grado máximo el control y mando sobre la propia vida. De esta forma se hace el hombre dios de su destino. No puede ser de otra forma porque si está solo consigo mismo, en este universo, tendrá que ser su propio dios. Tendrá que forjar sus propias normas a seguir en las cuales se responsabiliza por su vida. Así se resuelve el problema de la libertad en Camus, porque consideraba éste, que de existir Dios todopoderoso, necesariamente tenía que ser responsable del mal.⁶⁰ El hombre es libre sólo siendo responsable de su vida. También será responsable del mal que a partir de sus actos pueda ocurrir. Para evitarlo tendrá que superar el absurdo. Para ello deberá mantener la conciencia lo más tensa posible, alerta.

B. Pasión por la vida

La tarea en que se ocupa este hombre rebelde, es la de su vida. Por eso será tan importante que ésta sea realizada lo más genuinamente posible; porque cada acto realizado hará más o menos auténtica la vida del hombre, y como consecuencia, más o menos libre. Por tanto, es importante alejarse del absurdo, porque al caer en él se mata la clarividencia, la lucidez, la libertad, en suma, la autenticidad que podríamos alcanzar en nuestro vivir.

Siendo tan importante esta vida del hombre rebelde, sentirá pasión por ella. Tratará de realizarla lo más genuinamente posible. Por eso el elevado sentido que se tenga de ella, condicionará los mismos actos a ejecutarse en ella. La vida adquiere su sentido en sí misma, en la realización y logro de sí misma, de su lucidez, libertad y autenticidad. Eso constituirá la finalidad del vivir. Por eso, creo que se podría proponer una visión de la vida como obra de arte en Camus. El hombre hace de su vida su obra de arte la cual será más o menos bella cuanto más o menos auténtica pueda ser. Por eso puede sentir el hombre regocijo ante sus actos, o desprecio y vergüenza ante ellos. ¿No es acaso eso mismo, lo que sentimos nosotros muchas veces al hacer algo bien o mal hecho? Sin embargo, esto se puede dar con mucha mayor transparencia en el hombre rebelde, por ser lúcido y consciente. Su vida será verdaderamente, una obra de arte.

No se ha dicho en ninguna parte que se anticuó por obra de arte.

C. Rebeldía y solidaridad

El hombre rebelde es aquél que dice no al absurdo. Al hacerlo, pone en juego su seguridad personal porque atenta contra el orden establecido. Este atentado contra el orden establecido culturalmente trae consecuencias funestas contra aquél que incurre en él. Ya conocemos el caso de Mersault, quien fue condenado a muerte por no aceptar vivir la vida absurda de sometimiento rutinario e inconsciente, a las normas instituidas en su grupo social. Este riesgo de la propia vida señala para Camus que la rebeldía no surge y se agota en la individualidad, sino que la sobrepasa. Si en su lucha contra el absurdo muere este hombre rebelde, de su gesto se beneficiarán los que queden vivos. Por tanto, su acto lo relaciona con los demás hombres, solidariza su vida y el sentido de ésta con la de aquéllos. Además, este hombre, al negar el absurdo, afirma su vida, porque toda negación del absurdo, es una afirmación de la vida, ya que en esta afirmación de su propia vida se afirma la de los demás. Es que la negación del absurdo expresa una valoración elevada de la vida humana; no deberá ésta estar esclavizada o negada, por nada ni por nadie. Por el contrario, deberá ésta ser libre, autónoma. Por eso, en la valoración que hace el rebelde de su vida, al negar el absurdo, está incluida la vida de los demás.⁶¹ Esto es altruismo, y podemos comprobarlo en Les Justes.⁶² En esta obra se nos presenta un grupo de jóvenes revolucionarios de la Rusia zarista. Ellos atentan contra la injusticia del

tirano, el duque Sergio. Lo hacen a sabiendas de que ponen en peligro sus vidas. Sin embargo, su afán de justicia para con el hombre, los impulsa a ello. Su rebelión es altruísta, porque arriesgan su seguridad no sólo por la intención de mejorar la condición en que se encuentran sus vidas frente al tirano, sino también desean mejorar aquélla de los demás. Pero no caen ellos en el error de justificar cualquier medio, en su intención de acabar con la injusticia. No. Ellos comprenden, que no se justifica matar a inocentes por acabar con el tirano. Esto queda demostrado al no ejecutar el plan de lanzar la bomba contra el tirano, porque dentro de su carruaje iban unos niños. Y significa que el principio de solidaridad que los vincula con el hombre los incapacita para matar la inocencia. También prohíbe aniquilar el presente en aras de la idea de un futuro esplendoroso y maravilloso. Para Camus, matar el presente por el bien del futuro es un sinsentido, equivale a eliminar también el futuro. Esto se hace comprensible si se piensa que lo por venir, nunca se llega a dar, si no es en un presente. Por tanto si se cae en la costumbre de eliminar lo presente por el bien de lo venidero, podría caerse en la trampa de que por no verse llegar nunca el futuro, se esté siempre en una eterna aniquilación de la vida presente. En este estado de cosas, la rebeldía misma también sería un absurdo más arrojado contra el hombre.

La mayor expresión de solidaridad con los hombres que se da en ellos se expresa en la decisión que hacen de morir

después de ejecutar sus actos revolucionarios. Sus intenciones son las de no convertirse en verdugos, y sobre todo, las de conservar la inocencia. Como ellos luchan por el bien del hombre, saben que la única forma de demostrar su solidaridad con éste es la de morir con él. Así se vivirá su mismo destino. Por eso Kaliayev decide morir después de matar al Gran Duque. Justamente en su propia muerte expresará la máxima justicia posible, aquélla en que verdaderamente se da todo por amor del hombre y su dolor, por ello no se convertirá en un asesino. ??

¿Qué significa la entrega que hacen ellos de sus vidas? Significa que para ellos aquéllo más importante y grande del universo, por lo cual se debe ofrendar la vida si fuese necesario, es el hombre. ¿No es eso acaso lo que hicieron los mártires cristianos, darlo todo por lo más grande, significativo y hermoso de todo lo existente? Si. Este ser anteriormente era Dios. Para Camus lo es el hombre. Ahora, de ser mártir, como lo son estos jóvenes, se es por la causa del hombre. A partir de esto se puede entender el diálogo entre la duquesa y Kaliayev:

- Il n' y a pas d'amour loin de Dieux. -Si, l'amour pour la créature. - La créature est abjecte. Que faire d'autre que la détruire ou lui pardonner? - Mourir avec elle.⁶³

Para Kaliayev, el hombre es todo lo contrario de un ser abyecto a quien hay que perdonar o destruir, es aquél a quien más hay que querer, y de ser necesario, ofrendar la vida para hacerle justicia. ??
¿Por qué?

CAPITULO V

LA SOLEDAD Y LA SOLIDARIDAD

A. Rieux, el médico que afirma la solidaridad con los hombres al enfrentarse a la muerte y al dolor

La peste se desata sobre Orán, pero nadie quiere aceptar su realidad. Esta situación es semejante a aquella que se desarrolla en L'Etat de Siege.⁶⁴ Igual que en la primera, la gente prefiere continuar en la inercia y la vacuidad del diario vivir, antes que tomar conciencia de la situación en que se encuentran. Cuando Rieux exige que se declare la peste, se le dice que esto conlleva demasiadas complicaciones, porque habría que aplicar todas las medidas prescritas por la ley. Por eso Richard, el director general de salud se niega a seguir las indicaciones de Rieux, porque todavía no hay certidumbre sobre la existencia o no de la peste; y la ley sólo actúa a base de seguridad. De esta forma arriesga miles de vidas. Le importa más seguir las normas instituidas, y muchas veces deshumanizadas, que la vida misma, a la cual deben servir aquéllas. Esto equivale a estar inmerso en el absurdo. Esta situación absurda que se señala en la actitud de Richard también se da en los ciudadanos de Orán. Tarrou deja saber esto al señalarnos que la forma de conocer una población es ver cómo trabaja, muere, y ama y nos informa que en Orán, "...tout cela se fait ensemble, du même air frénétique et absent."⁶⁵ Esta forma "frénétique et absent" justamente señala la vida fútil, vacua,

inconsciente, en que vivía el ciudadano de Orán. Ello, unido al aire comercial de la ciudad, nos muestra una cierta enajenación en los ciudadanos. También la animación y los mismos placeres parecían regirse por las necesidades del negocio, según había observado Tarrou.

La peste siega muchas vidas y por fin es declarada su presencia. Rieux se lanza de inmediato a la lucha contra la peste y trabaja veinte horas diarias. Y todo esto lo hace por honradez. La peste para él equivale a la muerte y al dolor, injusticias terribles que pesan sobre el hombre. Contra esto se rebela. En eso estriba su honradez, en ser fiel al sentimiento de solidaridad que crece en él frente al que sufre. Por eso es médico. Para Rieux:

... l'ordre du monde est réglé par la mort, peut-être vaut-il mieux pour Dieux qu' on ne croie pas en lui et qu'on lutte de toutes ses forces contre la mort, sans lever les yeux vers ce ciel où il se tait.⁶⁶

No cree él en un Dios que calla frente al dolor humano. De existir éste sería culpable de este orden existente, cruel para los hombres. Mientras él se calla en su cielo, el hombre sigue muriendo. Rieux se plantea el problema del sufrimiento del hombre y dice,

...Je ne sais pas ce qui m'attend ni ce qui viendra apres tout ceci. Pour le moment il y a des malades et il faut les guérir ... le plus pressé est de les guérir. Je les defends comme je peux, voila tout.⁶⁷

El toma el partido de los hombre^s. Lo que importa es calmar el dolor que ellos sufren. Pero si opta por los hombre^sy

por la solidaridad con éstos, tiene que echar a un lado a Dios, porque Este se convierte en un algo sin sentido, por lo cual ni siquiera hay que preocuparse. Y si el hombre se pregunta por El, siempre estará contra El, lo culpará de este absurdo que rige la vida de los hombres y los niega: la muerte, el dolor, la miseria. Esta posición de entrega al hombre es muy difícil de sostener porque en ella no hay tregua, siempre se tendrá que estar en agónica lucha contra la negación del hombre. Por eso comentará Tarrou sobre la Lucha de Rieux:

... Mais vos victoires seront toujours provisoires, voila tout. -Toujours-, je le sais. Ce n' est pas une raison pour cesser de lutter.-Non, ce n' est pas une raison. Mais j' imagine alors ce que doit être cette peste pour vous. Oui, dit Rieux. Une interminable défaite.⁶⁸

Contra esta derrota hay que luchar interminablemente, porque el sufrimiento y el dolor no dan tregua. Los hombres siempre mueren, y cada muerte es una derrota para Rieux. Aprendió todo esto, de lo que él denomina "la miseria". Es esta misma miseria la que lo ha rebelado contra todo aquel orden que niegue al hombre y su vida. Cuando muere el niño del juez Othon, Rieux siente sublevarse en su ser toda la rebeldía que lo hace renegar de un Dios responsable del dolor y la muerte. Se enfrenta a Paneloux y le dice: "-Ah! celui - la, au moins, était innocent, vous le savais bien!"⁶⁹ Esto es una increpación y crítica que hace Rieux a Paneloux contra la justificación de un universo donde los inocentes sufren igual que los culpables. Rieux no se acostumbra al dolor y a la muerte

porque estos niegan al hombre. Por esto no puede aceptar a un Dios que justifica este orden universal donde éstos imperan. Creer en Dios equivaldría en última instancia a estar de acuerdo con el absurdo. Precisamente sería Dios la justificación de este absurdo y además su causa. Es necesario, entonces, negar a Dios, porque sólo así el hombre estará capacitado para lograr el rechazo y la superación del absurdo.

B. La expresión de la solidaridad -según Tarrou- en los conceptos de santidad, comprensión, el no juzgar, la simpatía y la inocencia.

Tarrou, igual que Rambert, el periodista, no pertenece a la comunidad de Orán. Pero contrario a éste, no se siente desligado del problema de la peste que pesa sobre la ciudad. Siente que ésta le concierne tanto como al que más. Forma filas con aquéllos que se han dispuesto a luchar contra la peste. Hace esto porque su preocupación máxima es llegar a ser un santo. El santo es aquél que ha logrado realizar una vida, siguiendo perfectamente las normas establecidas por la divinidad. Se logra así la identificación e identidad con la divinidad. Por ejemplo, San Francisco de Asís logra sentir las llagas y el sufrimiento de Cristo. Lograr esta identidad es la máxima realización de su vida. Esto implica haber logrado alcanzar todo el conocimiento, y la sabiduría, y realización práctica de lo que la divinidad exige. Pero la santidad de Tarrou no es de identificación con Dios, sino con el hombre y con su dolor; es luchar con todas sus fuerzas,

por no dañar al hombre, por el contrario, hacerle el máximo bien posible. El le dice a Rieux, " ... j' ai peu de choses à apprendre. — Croyez-vous tout connaître de la vie?... - Oui."70

Tarrou lo conoce todo. Pero su conocimiento, en vez orientarse hacia la divinidad, lo hace hacia el hombre. Es como si éste viniese a ocupar el lugar de la divinidad en el pensamiento de Tarrou. Esa es la verdad que descubrió en su vida; por eso se ha aliado en favor del hombre y de su dolor. Esto lo lleva a efectuar una moral que él denomina de comprensión. Esta significa tratar de entender las razones que llevan al hombre a obrar como lo hace. A través de ésta puede situarse cerca de los hombres y se hace solidario con su sufrimiento y con sus vidas. Se obliga a sí mismo en la lucha contra la peste y organiza los comités sanitarios, sin importarle exponer su vida al contacto directo con la enfermedad. La comprensión, además, le capacita para "no juzgar" a los hombres - no convertirse en fiscalizador de sus vidas. Esto se ilustra bien en la relación entre Tarrou y Cottard. Este era un perseguido de la justicia. Vivía agazapado, oculto y hasta había intentado suicidarse. Tan pronto llega el estado de peste él empieza a sentirse liberado, sale al aire libre y además efectúa negocios que le van forjando un capital. Se podría decir que hasta se siente feliz y no desea que la peste sea vencida. Cuando Tarrou le invita a formar parte de los grupos sanitarios se niega a ello. Es que mientras dure la peste no le pesa su culpa, porque todos son culpables frente a ella. Ella los iguala a todos, todos están amenazados de muerte.

Muere la inocencia. Siendo todos culpables empieza a sentirse bien entre los demás y hasta empieza a departir con ellos. Tarrou le explica, según vemos en sus notas que "... la seul façon de ne pas être séparé des autres, c'était, après tout, d'avoir une bonne conscience".⁷¹ A esto responde Cottard "Alors, à ce compte, personne n'est jamais avec personne ... La seule façon de mettre les gens ensemble, c'est encore de leur envoyer la peste".⁷² No podrían darse dos posiciones tan distintas, con relación al mismo problema, que la sostenida por Tarrou y Cottard. El primero aboga por la inocencia, i.e., por la conciencia tranquila y limpia. Pero esto se logra sólo a través de la solidaridad con los hombres (esta misma que él practica ahora con Cottard). Se puede estar junto a los hombres, sólo si se cree en ellos y además, si se les permite expresar su ser espontáneamente. No juzgar, esa es la clave para que los hombres se acerquen a uno, se acompañen de uno. Juzgar, en gran medida es condenar. A los hombres no les gusta sentirse condenados y por eso se apartan de los jueces. Sin embargo, muchos de los que enjuician a los demás generalmente lo hacen por sentirse culpables a sí mismos. Por otro lado, tener una conciencia tranquila, inocente, lleva al hombre a no sentirse culpable, y por tanto a no inculpar a los demás, como hace Cottard. Los demás se sentirán acogidos por este hombre que no los juzga y por tanto les hace sentirse libre. Para Cottard, la única forma de estar unidos los hombres, es en la peste. Esto equivale a rebajar a los otros, negarles el derecho a ser

felices y libres. Frente a la conciencia intranquila de Cottard, los hombres todos se convierten en sus enemigos, porque son una amenaza contra su seguridad. Cada hombre es un posible delator, pero si a su vez se le puede hacer culpable, estará en la misma posición del primero, y por tanto, dejará de ser peligroso. Por el contrario, los culpables se juntarán entre sí para protegerse unos a otros. Es esta compañía la que busca Cottard, la de los cómplices y culpables. Tarrou sabe esto y por eso no lo juzga. Por eso dirá:

Et en vérité, je comprends bien ce qu'il veut dire et combien la vie d'aujourd'hui doit lui paraître confortable. Comment ne reconnaîtrait-il pas au passage les réactions qui ont été les siennes; la tentative que chacun fait d'avoir tout le monde avec soi; l'obligeance qu'on déploie pour renseigner parfois un passant égaré et la mauvaise humeur qu'on lui témoigne d'autres fois, la précipitation des gens vers les restaurants de luxe, leur satisfaction de s'y trouver et de s'y attarder; l'affluence désordonnée qui fait queue chaque jour au cinéma... le recul devant tout contact, l'appétit de chaleur humaine qui pousse cependant les hommes les uns vers les autres, les coudes vers les coudes et les sexes vers les sexes? Cottard a connu tout cela avant eux, c'est évident... Tarrou estimait qu'il entraînait peu de méchanceté dans l'attitude de Cottard. Son «J'ai connu ça avant eux?» marquait plus de malheur que de triomphe... Mais puisque lui-même a vécu dans la terreur, il trouve normal que les autres la connaissent à leur tour. C'est en cela qu'il a tort et qu'il est plus difficile à comprendre que d'autres. Mais, après tout, c'est en cela qu'il mérite plus que d'autres qu'on essaie de le comprendre.

73

Tarrou comprende que Cottard necesita más comprensión que nadie, porque su situación lo lleva a un callejón sin salida. Tiene que desear la peste para él y para todos, para poder sentirse relajado. Pero desear esto es condenarse a un eterno estado

de sitio. Es escoger la esclavitud voluntariamente, negarse a la libertad. Esto lleva a una eterna tensión de la conciencia, pero negativa, en que se niega ésta a sí misma; porque ¿qué espera el hombre que desea la peste sino una muerte llena de bubones y aniquilación de su ser? En el fondo, Cottard lo que predica es el dolor, la miseria, la muerte. Pero lo hace justamente porque padece de ellos, los lleva dentro. Su intención de alargar hasta todos la peste, para sentirse aliviado de su tensión, es una solución de negras consecuencias para él y para todos, porque para evitar el dolor y la muerte, lo que hace es estrellarse de frente contra ellos mismos. Desear la peste es desear el dolor y la muerte; sin embargo, de eso es de lo que quiere huir Cottard. Justamente por ello, Tarrou lo compadece y se solidariza con él, porque en el fondo, es el dolor lo que lo ha abismado en esta situación.

Este hombre que busca la santidad no podrá disfrutar de la felicidad sosegadamente, porque es tan grande la tensión a que estará sometido en su intento de justicia y libertad, que toda su vida se agotará en esa tarea. Se puede ilustrar esto en la escena entre Rambert, Rieux y Tarrou. Rambert ha estado planeando su fuga. Desea reunirse con la mujer que ama. Mientras realiza las debidas gestiones para marcharse, se va sintiendo como parte constitutiva de la ciudad, y empieza a identificarse con el dolor de los demás. Dice que " ... s' il partait, il aurait honte ... à être hereux tout seul".⁷⁴ Esta vergüenza no significa otra cosa que haberse

solidarizado con los hombres y su dolor. Ahora no podrá ser feliz a solas, mientras los demás hombres mueran de peste. Elige compartir el dolor de los demás, ayudar a curarlo.

Parece que la decisión de todo hombre frente al dolor de los demás consistirá en decidir cada cual ser egoísta o altruísta frente a éste. En el primer caso sólo se interesa uno por su bienestar y para ello se vale de los demás (Cottard), o se hace indiferente al dolor de ellos, (Rambert mientras intentaba escapar). A ambos podríamos denominarlos como apesados, siendo el primero el peor de los dos. Por otro lado, el altruísta es quien da lo que tiene sin esperar recompensa, excepto aquélla de haberse puesto en regla con el prójimo, consigo mismo, con su vida, con su deber. Esto es lo que hacen Tarrou y Rieux y lo que empieza a comprender Rambert. Pero una vez se empieza a ser altruísta, honrado, a sentir lo que Tarrou denomina como simpatía, i.e., cercanía, solidaridad con los demás, nunca se dejará de serlo, y por tanto, no se tendrá tiempo para el bienestar personal. Por eso Tarrou le dice al periodista "... que si Rambert voulait partager le malheur des hommes, il n'aurait plus jamais de temps pour le bonheur. Il fallait choisir".⁷⁵ Esto es lo que Tarrou ha hecho de su vida, un campo de batalla con la solidaridad consciente, intencionada, con el hombre.

Tarrou vivió tranquilo hasta los 17 años. Fue entonces cuando descubrió el absurdo y la culpabilidad de vivir inmerso en éste. Su padre, especie de fiscal, pidió la cabeza de un

hombre en nombre de la sociedad. El decidió alejarse de su casa para no ser cómplice de la culpabilidad de su padre, para no convertirse en un apestado. Comprendió que su sociedad descansaba sobre la pena de muerte. De ahí en adelante trató de combatir el mal, la injusticia contra el hombre, la peste. Por eso peleó en toda Europa. Lo hacía para buscar la realización de un mundo feliz; su lucha era contra la peste. Pero luego comprendió que matando a los hombres, con la intención de salvar la humanidad de la peste, por buena voluntad, él también se había convertido en un apestado. Comprende que no hay ninguna razón que justifique la carnicería sobre la que se sienta el mundo; que es un absurdo matar al hombre y su presente, por la intención de construir un futuro perfecto, de justicia. Ello en sí mismo es una injusticia, una plaga. Comprende que hay que negarse con toda el alma a estar con los pestíferos, con las plagas. La única solución es irse uno del lado del hombre. Así se llega a ser un santo. Pero este es el camino más difícil, porque todos los hombres cargan consigo la peste. Saber esto es el conocimiento más alto y más difícil que pueda alcanzar el hombre, y que pueda llevar a efecto. Por eso nos dice:

C'est pourquoi encore cette épidémie ne m'apprend rien, sinon qu'il faut la combattre à vos côtés. Je sais de science certaine (oui, Rieux, je sais tout de la vie, vous le voyez bien) que chacun la porte en soi, la peste, parce que personne ou monde n' en est indemne. Et qu'il faut se surveiller sans arrêt pour ne pas être amené, dans une minute de distraction, à respirer dans la figure d' un autre et à lui coller l'infection. C'est qui est naturel, c'est le microbe. Le reste, la santé, l'intégrité,

la pureté, si vous voulez, c'est un effet de la volonté et d'un volonté qui ne doit jamais s'arreter. L'honnête homme, celui qui n'infecte presque personne, c'est celui qui a le moins de distraction possible. Et il en faut de la volonté et de la tension pour ne jamais être distrait! Oui, Rieux, c'est bien fatigant d'être un pestiféré. Mais c'est encore plus fatigant de ne pas vouloir l'être. C'est pour cela que tout le monde se montre fatigué, puisque tout le monde, aujourd'hui se trouve un peu pestiféré. Mais c'est pour cela que quelques -uns, qui veulent cesser de l'être, connaissent une extrémité de fatigue dont rien ne les délivrera plus que la mort.⁷⁶

Tarrou comprende bien lo difícil que es no ser un pestífero; es querer realizar una vida inocente, sin culpa. Esta es la gran tarea de Tarrou, no querer tener culpa. Para ello requerirá toda la lucidez de su existencia. Porque lo usual es el microbio, según nos dice nuestro personaje; y a cada instante, podríamos estar contaminando al prójimo. Eso quiere decir que vivimos en eterna epidemia. Para uno evitar ser un propagador de la peste deberá entrar entre los contaminados. Así se alcanza la inocencia que equivale llevar la salud a los demás en lugar de la peste. Esta inocencia, hace posible que el hombre logre alcanzar una verdadera simpatía con el otro hombre a través de la cual alcanza la paz. Esta simpatía es la más alta solidaridad con el hombre, equivale a la identificación con él y su dolor. Por eso cuando se logra su realización se alcanza la santidad. Pero es una santidad sin Dios, porque aceptar a Este equivale justificar el dolor del hombre; el absurdo a partir de Dios se hace justo y lógico y el hombre se convierte en una criatura pecaminosa y débil a la cual hay que castigar.

Tarrou escoge el camino del hombre, de la inocencia, porque en un mundo lleno de sufrimiento e injusticia, lo mejor es negar a Dios. El lugar de éste lo ocupará el hombre.

La posición de Paneloux, es contraria a la sostenida por Rieux y Tarrou. Por ser un ministro de Dios, no podrá él pedir cuentas sobre el orden del universo y el dolor del hombre. Esto se debe a que, en la religión ya todo está dicho desde el principio hasta el final. No hay preguntas sin respuesta, porque todas son prejuiciadas, todas dan por supuesta la divinidad y su bondad. Un Job atormentado eternamente, sería un hombre sin fe, y ello sería una posición insostenible dentro del seno de la religión. Al final de toda pregunta resaltaría Dios, inmaculado y justo.

La posición de Paneloux se ilustra bien en sus dos sermones. En el primero se muestra implacable contra los pecadores. La peste es un merecido castigo contra la maldad, contra el olvido de Dios. Está justificada. Todos deberán pedir perdón de rodillas, arrepentirse, enmendarse, y esperar que se calme la justa cólera de Dios. Mientras tanto, la peste continúa regando su saldo de muerte y dolor. Y también mueren los niños, los inocentes (el hijo del juez Othon), aquellos que no tenían ningún pecado que purgar, ninguna culpa que vindicar. Entonces a Paneloux se le desmorona su argumento. Se estremece cuando está en contacto directo con el dolor de los inocentes y elabora su segundo sermón. En él nos dice que la alternativa es negarlo todo o creerlo todo.

Pero de inmediato pregunta, ¿quién se atrevería negarlo todo?, y contesta, nadie. Por su posición de religioso no puede dejar de creer en Dios, por eso lo acepta todo y justifica el absurdo. Su posición en el fondo es la de Job: ¿quién soy yo para escudriñar los misterios de la voluntad de Dios? Nadie. Nada. Frente a Dios el hombre es la extrema finitud, por tanto, no le queda más remedio que callar y esperar, tener fe, entregarse a Dios. Sólo éste conoce la verdad y la vida. Sólo así podrá hacerse libre el hombre. Por esta libertad es por la que opta Paneloux. Y sin embargo, su corazón sigue angustiado por el dolor humano. Así lo sorprende la muerte.

Para Tarrou y Rieux, la libertad de Paneloux, equivale a una esclavitud denigrante. Para ser libre hay que echar a un lado todo aquello que nos sitúa en una posición de servidumbre, también a Dios. Esto es lo que hace el hombre rebelde y consigue su libertad.

C. Soledad y solidaridad en Jonas y en Discours de Suède

Jonas es el drama de un artista que después de haber triunfado, aún con cierta espontánea despreocupación, se enajena por la circunstancia en que lo coloca su gloria. Es convertido en algo así como una especie de artista oficial, i.e., su capacidad y cualidad artística se hicieron cosa pública. El se dejó arrastrar por esta circunstancia convirtiendo su arte en motivo de tertulia y discusión. Ya no pudo

pintar más porque su interioridad no le pertenecía, estaba volcada hacia lo externo. Su propio hacer se le hacía ajeno. En este momento en que su ser se anonada ante la imposibilidad de expresar su hacer, se siente solo. Para escapar a la angustia de la soledad huye de los demás y de sí mismo. De los primeros se oculta en los barrios bajos. De sí mismo entre el alcohol y las mujeres. Todo es en vano, Descubre que su vida no puede huir de su arte. Ese descubrimiento lo alcanza en su soledad. Se siente llamado a pintar. Pero además siente que ama mucho a Louise -su esposa- y a los suyos. Regresa a ellos, pero esta vez se recluye en un tabladillo colgante, en soledad, en espera de su arte. Pasa días y días en el tabladillo, a solas. Después de muchos días allí recluso, "pintó" una palabra, la cual no se sabe si decía, "solitario" o "solidario". A propósito, nos presenta Camus, una cierta incertidumbre sobre lo que decía la palabra pintada. Es que el hombre que busca y acepta la soledad, también encuentra a los demás hombres, la solidaridad con éstos, según hemos visto a lo largo de este trabajo. En el caso de Jonas-artista, al pintar, al efectuar aquella acción que llena su vida, no puede hacerlo, sin que en cierta manera esté junto a los hombres, como parte de ellos. Por eso al encontrarse nuevamente con su pintura, con aquella actividad de su vivir en que siente colmarse su existencia, lo primero que expresará será la relación entre la soledad y la solidaridad. Al hacer esto sentirá su vida colmada. Será feliz con su pintura y junto a sus familiares.

? Eso es ho

Esta idea de la soledad-solidaridad expresada a través de Jonás, la vemos desarrollarse también en Discours de Suède.⁷⁷ Aquí se nos dice:

... Je ne puis vivre personnellement sans mon art. Mais je n' ai jamais placé cet art au dessus de tout. S 'il m'est nécessaire au contraire, c'est qu ' il ne se sépare de personne et me permet de vivre, tel que je suis, au niveau de tous. L ' art n'est pas`a mes yeux une réjouissance solitaire. Il est un moyen d'émouvoir le plus grand nombre d'hommes en leur offrant une image privilégiée des souffrances et des joies communes. Il oblige donc l' artiste a ne pas s' isoler; il le soumet`a la vérité la plus humble et la plus universelle. Et celui qui, souvent, a choisi son destin d' artiste parce qu' il se sentait différent, apprend bien vite qu' il ne nourrira son art et sa différence qu' en avouant sa ressemblance avec tous. L' artiste se forge dans cet aller - retour perpétuel de lui aux autres,`a mi - chemin de la beauté dont il ne peut se passer et de la communauté`a laquelle il ne peut s' arracher.⁷⁸

El artista no puede serlo si no lo es por y para todos los hombres. Al crear tiene frente a sí a todos los hombres, y su obra será el lenguaje con que se comunicará con ellos. Eso es lo que expresa Jonás en su cuadro.

El artista es un hombre más, pero uno que intenta hablarle a todos los hombres. Si no fuera así, ¿qué sentido tendría el intento de perpetuar a través del arte, un gesto, un sentimiento, una idea, una emoción? Ninguno. Al hacer su obra, el artista intenta realizar algo eterno para todos los hombres, que todos comprendan, que "hable" a todos. Ese es su mensaje, el de lo eterno. Precisamente, consideramos las obras más bellas, aquellas que "hablan" a todos los hombres de diferentes culturas y tiempos. En ellas no pasa el tiempo, porque el creador, el artista, ha podido lograr un diálogo entre los

hombres y la obra de arte. ¿Cuándo es que mejor se logra el diálogo entre los hombres? En la solidaridad de unos con otros. La obra de arte es por tanto expresión de una gran solidaridad entre los hombres. Por eso puede ella llegar a "hablarle" a todos. A su vez, el artista, es un hombre altruísta, porque da su energía, pasión y vida, a fomentar este diálogo entre los hombres. Ahora es fácil comprender, por qué Camus dice: "C'est pourquoi les vrais artistes ne méprisent rien; ils s'obligent a comprendre au lieu de juger."⁷⁹ El artista no juzgará, sino que comprenderá a los hombres. Comprender es lo más difícil, porque no permite al hombre erigirse en juez de los demás. Pero esta comprensión es soledad, porque el hombre no ha tomado partido con ningún grupo, ni institución particular al realizar sus actos y su vida. Ha realizado estos desde sí mismo, a solas consigo mismo, pero dirigiéndolos hacia los hombres. Por eso es solitario - solidario, como ha dicho Jonás.

En Jonás, además del tema soledad - solidaridad se expresa otro que tal vez podríamos denominar, acuñando un término orteguiano, como el de la vocación.⁸⁰ Al desarrollarlo nos preguntaremos, ¿cómo sabe Jonás cuál es su deber para con su vida? Lo sabe a través del llamado que le hace su arte, su pintura. Es claro que en éste y en su dedicación a él se llena una parte muy importante de la vida de Jonás. Se comprende esto al comparar su pintura con el amor que sentía por sus hijos,

Les enfants venaient aussi embrasser leur pere ... Jonas leur montrait l'image qu'il peignait et les embrassait avec tendresse. En les renvoyant, il sentait qu'ils occupaient tout l'espace de son coeur, pleinement, sans restriction. Privé d'eux, il ne retrouverait plus que vide et solitude. Il les aimait autant que sa peinture parce que, seuls dans le monde, ils étaient aussi vivants qu'elle.⁸¹

¿Cómo podríamos denominar este llamado que le hace su pintura a Jonás? No puede ser efecto de un conocimiento racional y lógico, porque el hombre, a priori, no puede saber qué cosas le van a hacer feliz, ni cuáles le van a llenar su vida. Esto sólo podrá saberlo viviendo la experiencia determinada en la cual sienta que su vida se llena. Sólo confrontando su vida con sus propios haceres y deseos puede el hombre intentar vivir y llenar la misma plenamente. Es claro que no es un conocimiento lógico racional el que se nos presenta aquí. Es más bien uno que se nos da en y a partir de la vida misma y de las experiencias que en ella vayamos teniendo. Esta idea se nos parece a aquella que vimos en la introducción de este trabajo sobre el conocimiento en Camus. Se decía allí que ni la razón lógica, ni la ciencia, pueden darle al hombre conocimiento exacto del mundo, ni de sí mismo. Sin embargo, señalaba que poseía cierta seguridad de las cosas y de su yo, porque los sentía y experimentaba en su vivir. Dicho pensamiento se compara con este que acabamos de expresar ahora sobre la intuición no racional de la vida, a partir del concepto de vocación. De ésta no se puede tener una aprehensión racional, porque para que el hombre pueda captarla tiene que poner en juego su vida, en su

la más grande y la más bella. Es ella la obra de arte del hombre. Por eso Camus tratará de que ésta sea libre y auténtica. Para ello deberá el hombre constituirse en rebelde, para así negar aquello que niega su vida, el absurdo.

CONCLUSIONES

El pensamiento de Camus evoluciona desde la soledad hasta la solidaridad. Ya en su primera obra, L'Envers et L'Endroit⁸³ se nos da un mundo donde la soledad impera; una soledad que no llega a tomar conciencia de sí misma. Los seres que se nos presentan aquí sienten su soledad pero algunos se hacen indiferentes a ella;⁸⁴ otros quieren escaparse de la responsabilidad de enfrentarse a ésta, y por eso no la aceptan.⁸⁵ En general, ninguno de ellos intenta, a partir de su soledad, estructurar una nueva vida. Sin embargo, en "La Mort Dans L'Ame"⁸⁶ se nos presenta una situación un poco distinta en que se dan atisbos de reconocimiento y aceptación de la soledad. En este caso se da una orientación hacia una cierta solidaridad con el mundo y con los demás hombres. Esta solidaridad irá evolucionando en el pensamiento de Camus hasta ocupar un lugar de gran importancia en su obra. En Noces,⁸⁷ se nos presenta una cierta entrega y solidaridad con la naturaleza, con el mundo. Esta solidaridad con el mundo, no sería posible sin una con el cuerpo. Camus le dará gran importancia al cuerpo y a la necesidad que de éste tiene el hombre, como medio para percibir el mundo y para vivir la vida. Sobre éste dirá "...le corps ignore l'espoir. Il ne connait que les coups de son sang".⁸⁸ Esta ignorancia de la esperanza por parte del cuerpo y su sentiencia de la sangre, unido a su cualidad de experimentar lo que tiene frente a sí, en su aquí -ahora, expresa que éste sólo vive el presente.

A su vez, este presente señala la relación directa con la tierra, con el mundo. Se ve con bastante claridad aquí, la intención de erigir el vivir, la vida, en este mundo, hacia este mundo. El mundo será el único hatitáculo del hombre. Se ama el cuerpo y el mundo en Camus, se desean y viven sus experiencias. Por eso es que el hombre se solidariza con la realidad y las experiencias, que el cuerpo y el mundo le ofrecen. Más adelante, Camus nos corrobora esto al decirnos "Le monde est beau, et hors de lui, point de salut".⁸⁹

El hombre ha escogido este mundo. Para poseerlo tendrá que contar con el otro hombre, quien igual que él, también lo habita. Si la dificultad fuese la de ganarse el cielo y no el mundo, el problema sería en última instancia entre el hombre particular y Dios. Como es entre él y los otros hombres, por la posesión del mundo, tendrá que tomarlos en cuenta a ellos al tratar de conseguir, y luego de expresar, su libertad. El hombre al tratar de realizar su existencia tendrá que tomar en cuenta la realización que de la suya, hacen los demás. Ahí puede hacerse necesaria la solidaridad. Pero tendrá que hacer un esfuerzo ingente para poder entender bien cuál es el tipo de relación que se puede dar entre él, el mundo y el otro hombre. De aspirar a una libertad personal absoluta, para poseerla, tendrá que esclavizar al otro hombre. Además, no querrá aceptar el mundo tal cual es, porque éste sobrepasa sus posibilidades infinitamente. Es justamente éste el problema que se expresa en Calígula,⁹⁰

quien, en su deseo de realizar una libertad absoluta, rompe cualquier posibilidad de solidaridad con el hombre y el mundo. Los niega a ambos.

En L'Eté⁹¹ se señala una solidaridad con la vida -concepto más abarcador que los anteriores. Incluye toda relación que pueda darse con el mundo y el cuerpo. Desde su vida es que el hombre vive cualquier experiencia, todas sus experiencias. Precisamente constituye ella el hacer del hombre. Por eso todo acto del hombre toma sentido a partir de su vida. También la solidaridad tomará su sentido en ella. La solidaridad con la vida implica un adelanto intelectual en el desarrollo del tema soledad—solidaridad, porque según ya hemos visto, sólo desde la vida pueden tomar sentido todos los haceres del hombre.

Después de la solidaridad con la vida se pasa en Camus al desarrollo del concepto de individualidad. Es necesario desarrollar este concepto porque sólo desde él se puede entender la estructuración de una verdadera solidaridad con la vida. Es a partir del logro de la individualidad, según vimos en el segundo capítulo, que puede el hombre hacerse dueño de su vida, dios de su destino, i.e., un ser libre. Siendo libre y señor de sus actos, es que la solidaridad misma cobra todo su sentido, porque se hace consciente. Anterior al nacimiento de la individualidad se daba en el hombre una solidaridad en el plano del sentimiento como sucede con el absurdo. Ahora se dará en el plano de la

2
0
??

inteligencia y la conciencia.⁹² Es en Mersault donde empieza a darse esta dimensión de la solidaridad, porque es él quien acepta la soledad; sabemos que sólo a partir de esta aceptación se puede dar la posibilidad de la conquista de la libertad y de la autenticidad. Este tema, que empieza a desarrollarse en L' Etranger⁹³ se culminará en Le Mythe de Sisyphe.⁹⁴ En esta obra a través de Sísifo y su desprecio de los dioses se nos señala claramente la conquista de la individualidad, la libertad, la soledad y la solidaridad. Además se introduce aquí expresamente, un concepto que ya se venía apuntando desde L' Envers et L'Endroit,⁹⁵ el del absurdo. Su conquista será condición necesaria para el logro de la libertad.

Para Camus el hombre que lucha contra el absurdo es un rebelde. Precisamente su rebeldía consiste en luchar contra todo absurdo que niegue la libertad y la vida del hombre. El rebelde es el hombre solidario para Camus. Ello se debe a que al afirmar su rebeldía, i.e. al luchar contra el absurdo arriesga su propia vida; podría hasta morir y ello no le importa, con tal de cumplir su deber de afirmación de la vida y la libertad. De morir él no disfrutaría de los beneficios resultantes de su lucha. Sólo los que quedan detrás suyo podrán beneficiarse. El cumplimiento de su deber sobrepasa su individualidad y alcanza y beneficia a los demás hombres. Por tanto sus actos lo solidarizan con los demás hombres. Además, al arriesgar su vida por lo que él considera debería

ser la vida auténtica del hombre, está enalteciendo el valor del vivir de los demás, además del suyo propio. Esto lo hace solidario con los demás hombres. Ejemplo de esto se nos da en los personajes de La Peste,⁹⁶ Rieux y Tarrou; también en el personaje Diego de L'Etat de Siège. Este último ofrece su vida para salvar su ciudad de la tiranía de La peste. También en Les Justes⁹⁷ y en L'Exil et le Royaume⁹⁸ vemos ejemplos claros de soledad y de solidaridad. En esta última obra vemos la necesidad de considerar el concepto de vocación junto al de individuo para comprender mejor la soledad-solidaridad que se da en el hombre en su relación con los demás. La vocación es aquella dimensión del hombre que le exige ponerse de acuerdo consigo mismo, por tanto solidario con su propio ser. Es necesario esta solidaridad con uno mismo porque sólo así, podrá uno realizar una vida plena. No es posible pensar una relación plena de solidaridad entre un hombre con los demás, si no pensamos a este hombre llevando la vida que está a tono con su propio ser. Esta vida a tono con el ser propio será auténtica. Vemos cómo el concepto de vocación completa, hace más claro el de autenticidad y el de solidaridad.

La solidaridad, el mundo y la esperanza

¿Es un mundo sin esperanza éste que presenta Camus? Lo es en tanto que elimina toda posibilidad de un mañana o de una vida, "más allá" de ésta que vivimos en la tierra. El paraíso de la religión no tiene sentido para él, tampoco el

de la ciencia. Esta es también utópica, en tanto afirme una idea del progreso, del saber y la técnica, capaz de ser verdaderamente eficaz para ayudar a resolver la vida del hombre. Camus ha tratado de mostrar la limitación de la ciencia, de la filosofía, de la religión, y aún de la opinión de los hombres extraídas del diario vivir, para ayudar verdaderamente al hombre, en su lucha con la vida. Aparentemente no posee el hombre nada, para enfrentar su existencia. ¿No hay esperanza? Creo que en cierto sentido se podría decir que si, a pesar de que Camus diga que no. Precisamente existe la esperanza de que pueda darse el presente, de que nuestra vida se pueda realizar en él. De no ser así podríamos caer en una indiferencia a todo donde ni el mismo presente tendría sentido. Sin embargo, creemos en el cuerpo, en el mundo, en la vida y en el individuo. Creer en todo esto implica ya una fe en su consistencia, y por lo menos se espera que continúen siendo lo que son. Además se espera de estos elementos ahora mencionados que se complementen unos a otros a tono con una cierta relación posible entre ellos. Esperar esta complementación e interrelación es tener ya una esperanza de que puedan acoplarse estos entre sí para realizar el presente.

Además creo él en la solidaridad entre los hombres. Y para ello es necesario tener esperanza en la existencia de un orden que posibilite la relación de unos con otros.

¿Cuál es el sentido de la solidaridad de que habla Camus? Creo que es el de enaltecer al hombre. Ya no existen verdades absolutas y salvadoras en las cuales creer y las cuales nos liberen de la dureza de esta vida. Ahora en lo único en que se puede creer es en el hombre y en su vida. Ocupará él el centro del universo, de un universo sin Dios. Después que todos los ídolos han caído, queda el hombre. Ahora es él, el que se erigirá en dios de sí mismo, al realizar su vida. Esta es una de las grandes e importantes consecuencias dentro del pensamiento de Camus.

Notas al calce

? Tendrían que ir al pie de página para llamarse "al calce"

1. Albert Camus, Le Mythe de Sisyphe, Oeuvres Complètes, (Paris, Editions Gallimard, 1965), pp. 89-211. Deseo señalar aquí que el absurdo, para Camus, es un estado doloroso y verdadero de la conciencia. Lo es porque enfrenta al hombre al sinsentido de una existencia donde imperan el dolor, la muerte, la mentira, el error y la inconciencia. Es evidente que es éste un problema fundamental en la problemática de Camus. Podría denominarse como el punto de partida de su pensamiento, porque sólo a partir de la toma de conciencia del absurdo pueden darse en el hombre, como problema, la soledad, la rebeldía, la justicia, la libertad y la solidaridad; temas también centrales en el pensamiento de Camus. Le Mythe de Sisyphe no es el primer libro donde plantea nuestro autor el tema del absurdo. Ya lo había planteado en las tres obras anteriores a éste. Son éstas L'Envers et L'Endroit (1936), Calígula (1938), L'Etranger (1940). Además, en forma general, planteará dicho problema a lo largo de toda su obra.
2. Es en el sentimiento y en la inteligencia donde se le da el absurdo al hombre. Más adelante, al analizar este problema, estudiaremos con más detenimiento estos dos conceptos.
3. La vida se confiere sentido a sí misma en Camus. Se elimina de ella cualquier sentido que le sea impuesto por la religión, la filosofía, el grupo al que se pertenece, y aún por la misma ciencia. Esto lo ilustra bien Camus a través de Sísifo quien al cargar su roca -su vida- sobre sí mismo, echa a un lado cualquier sentido que le sea impuesto a ésta por alguien que no sea él mismo.
4. El hombre rebelde es aquél que después de tomar conciencia del absurdo, del sinsentido que pueda tener su existencia, intenta conferirle sentido a la misma. ¿Cómo lo hace? Rebelándose contra el absurdo. Este grito de protesta, de rebeldía, en cuanto protesta, contra aquello que oprime y esclaviza al hombre, es en sí una afirmación de la vida y la libertad del hombre. ¿Por qué? Porque protestar, rebelarse, equivale a rechazar la esclavitud. Este rechazo afirma la libertad. A su vez, esta afirmación manifiesta el deseo de poseer una vida superior a la que se tenía, en la cual el hombre no sea esclavo, tal vez una vida de la cual se sea dueño y señor. El hombre rebelde aspirará a una vida que él considerará digna y libre. Si la desea para él, en principio la deseará también para

todos los hombres. Por eso no cometerá el error de imponerse a nadie por la fuerza, ni de obligar a nadie a seguir sus puntos de vista. Esta es la diferencia entre el rebelde y el revolucionario. Este último podría llegar a matar sistemáticamente, si es necesario, para imponer sus puntos de vista y posibles ideas de salvación, de sí mismo, y de la Humanidad. Sin embargo, al matar para lograr esto, en principio está matando también la idea por la que mató, con lo cual pierde sentido su acto. Ello es así porque para Camus es en la vida donde se encontrará el sentido que debe tener todo el hacer del hombre, no al revés. Descubrir esto constituye la libertad del hombre rebelde.

5. Solidaridad, en su sentido más elemental, es cierto estado de proximidad en que uno se siente acompañado y lleno de la vida de los demás, a la vez que uno ofrece la vida propia a ellos. A este estado llega el hombre rebelde después de haber aceptado la soledad, y de haber alcanzado su libertad. Veremos, a través de todo el ensayo la evolución de este concepto.
6. Albert Camus, L'Envers et L'Endroit, Oeuvres Complètes, Paris, Editions Gallimard, 1965, pp. 1-49.
7. Albert Camus, Discours de Suede, Oeuvres Complètes, Paris, Editions Gallimard, 1965, pp. 1069-1096.
8. Vea cita 1.
9. Op. cit., p. 112.
10. Ibid.
11. El mundo es algo irracional porque si la razón no es capaz de conocerlo, de ordenarlo, es porque en el fondo es caótico y por tanto no reductible a la razón.
12. Op. cit., p. 117.
13. La irracionalidad del mundo y por ende la imposibilidad de conocerlo con certeza, y por otro lado, el deseo vehemente de conocer que tiene el hombre, constituyen partes fundamentales en el drama del absurdo que se da en la vida humana.
14. Op. cit., p. 122.
15. Ibid.
16. Ibid., p. 111.

17. Ibid.
18. Ibid., p. 112.
19. José Ferrater Mora, Diccionario de Filosofía, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1965, pp. 613-616. El pensar existencialista reconoce la existencia humana como algo primario, fundamentante de toda experiencia y hacer humano. Además concibe que sólo desde ella es posible filosofar. Este pensar no necesariamente excluye la razón. En Camus ésta no queda excluida pero sí viene a ocupar un lugar en su pensamiento que de ninguna manera es el primero.
20. Alfred N. Whitehead, Science and the Modern World, New American Library, N. Y., 1960, cap. I, II, III, pp. 9-191.
21. Albert Camus, L'Eté, Oeuvres Complètes, París, Editions Gallimard, 1965, pp. 805-886.
22. Veá cita 1.
23. En la serie de ensayos pertenecientes a L'Eté, en L'Enigme, p. 864, Camus nos dice "...l'absurde ne peut étre considéré que comme une position de départ..."
24. Albert Camus, L'Envers et L'Endroit, Oeuvres Complètes, París, Editions Gallimard, 1963, pp. 1-49.
25. L'Ironie, narración corta en L'Envers et L'Endroit, pp. 15-22.
26. Albert Camus, Calígula, Oeuvres Complètes, París, Editions Gallimard, 1963, pp. 5-108.
27. Ibid., p. 15.
28. Ibid., p. 25.
29. Ibid., pp. 66-67.
30. Albert Camus, Noces, Oeuvres Complètes, París, Editions Gallimard, 1963, pp. 52-88.
31. Ibid., p. 85.
32. Calígula, p. 108.
33. Le Mythe de Sisyphe, p. 136.

34. Ibid., p. 110.
35. Ibid., p. 208.
36. Op. cit.
37. Ibid., p. 141.
38. Albert Camus, L'Étranger, Oeuvres Complètes, Paris, Editions Gallimard, 1963, pp. 1119-1210.
39. Jean Paul Sartre, "An Explication of the Stranger", en la obra Camus. (Recopilación de ensayos de Germaine Brée), N. Y.: Prentice Hall, 1962, pp. 108-121.
40. L'Étranger, p. 1126.
41. Ibid.
42. Ibid., p. 1196.
43. Ibid., p. 1169.
44. Ibid., p. 1173.
45. Ibid., p. 1195.
46. Ibid., p. 1187.
47. Ibid., p. 1198.
48. José Ortega y Gasset, En torno a Galileo, véase "La Estructura de la Vida, Substancia de la Historia", Revista de Occidente, 1959, pp. 1-243.
49. Vea la nota 26.
50. Calígula, p. 27.
51. Ibid., p. 46.
52. Ibid., p. 69.
53. Ibid., pp. 105-106.
54. Ibid., p. 108.
55. Ibid., p. 27.

56. Vea en la introducción de este ensayo, pp. 6-7.
57. Vea en la introducción de este ensayo, pp. 4-6.
58. Vea el inciso C del segundo capítulo de este ensayo.
59. Vea en el segundo capítulo de este ensayo la pág. 39.
60. Le Mythe de Sisyphe, pp. 139 y ss.
61. Vea "L'Homme Revolté", pp. 421-432, en L'Homme Revolté, Albert Camus, Oeuvres Complètes, Paris, Editions Gallimard, 1965.
62. Les Justes, Albert Camus, Oeuvres Complètes, Paris, Editions Gallimard, 1963, pp. 301-393.
63. Op. cit., p. 375.
64. Albert Camus, L'Etat de Siège, Oeuvres Complètes, Editions Gallimard, Paris, 1963, pp. 189-300.
65. Camus, Albert, La Peste, p. 1217, Oeuvres Complètes, Ed. Gallimard, Paris, 1963, pp. 1217-1472.
66. Op. cit., p. 1321.
67. Ibid.
68. Op. cit., p. 1322.
69. Op. cit., p. 1394.
70. Op. cit., pp. 1322-1323.
71. Op. cit., p. 1376.
72. Ibid.
73. Op. cit., pp. 1376-1379.
74. Op. cit., p. 1387.
75. Ibid.
76. Op. cit., pp. 1423.
77. Albert Camus, Discours de Suede, Oeuvres Complètes, Paris, Editions Gallimard, 1965, pp. 1072-1096.
78. Op. cit., pp. 1071-1072.

79. Ibid., p. 1072.
80. Para Ortega y Gasset este término designa aquella orientación -en general espontánea- del propio vivir, en el cual siente el hombre que se llena su vida del sentido que más la satisface.
81. Jonas, p. 1645.
82. Ibid., p. 1644.
83. Vea la nota 6.
84. Vea "Entre Oui et Non", Op. cit., pp. 25-30.
85. Op. cit., "L'Ironie", pp. 15-22.
86. Op. cit., "La Mort Dans L'Ame", pp. 31-39.
87. Op. cit.
88. Noces, p. 80.
89. Ibid.
90. Vea la nota 24.
91. Vea la nota 26.
92. Vea "Les Murs Absurdes", pp. 105-119, Le Mythe de Sisyphé.
93. Vea la nota 38.
94. Vea la nota 1.
95. Vea la nota 6.
96. Vea la nota 65.
97. Vea la nota 62.
98. Albert Camus, L'Exil et le Royaume, Oeuvres Complètes, Paris, Editions Gallimard, 1962, pp. 1557-1684.

BIBLIOGRAFIA

I. Obras

1. L'Envers et L'Endroit, Oeuvres Complètes, Essais, Paris, Ed. Gallimard, 1965. (1936)
2. Noces, Oeuvres Complètes, Essais, Paris, Ed. Gallimard, 1965. (1937)
3. Caligula, Oeuvres Complètes, Théâtre, Récits, Nouvelles, Paris, Ed. Gallimard, 1962. (1938)
4. L'Été, Oeuvres Complètes, Essais, Paris, Ed. Gallimard, 1965. (1939)
5. L'Étranger, Oeuvres Complètes, Théâtre, Récits, Nouvelles, Paris, Ed. Gallimard, 1965. (1940)
6. Le Mythe De Sisyphe, Oeuvres Complètes, Essais, Ed. Gallimard, 1965. (1941)
7. Le Malentendu, Oeuvres Complètes, Théâtre, Récits, Nouvelles, Paris, Ed. Gallimard, 1962. (1943)
8. La Peste, Oeuvres Complètes, Théâtre, Récits, Nouvelles, Paris, Ed. Gallimard, 1962. (1946)
9. L'Etat de Siège, Oeuvres Complètes, Théâtre, Récits, Nouvelles, Paris, Ed. Gallimard, 1962. (1948)
10. Les Justes, Oeuvres Complètes, Théâtre, Récits, Nouvelles, Paris, Ed. Gallimard, 1962. (1949)
11. L'Homme Revolté, Oeuvres Complètes, Essais, Paris, Ed. Gallimard, 1965. (1951)
12. La Chûte, Oeuvres Complètes, Théâtre, Récits, Nouvelles, Paris, Ed. Gallimard, 1962. (1956)
13. L'Exil et le Royaume, Oeuvres Complètes, Théâtre, Récits, Nouvelles, Paris, Ed. Gallimard, 1962. (1957)
14. Discours de Suède, Oeuvres Complètes, Essais, Paris, Ed. Gallimard, 1965. (1957)
15. Les Possédés, Oeuvres Complètes, Théâtre, Récits, Nouvelles, Paris, Ed. Gallimard, 1962. (1958)

16. Roger Quilliot y Louis Faucon, Textes Complementaires d' Albert Camus... Vea "Le Mythe de Sisyphe", non, je ne suis pas existentialiste, pp. 1424-1425. (Refiérase a Albert Camus, Oeuvres Completes, Essais, Editions Gallimard, Paris, 1965).
17. Roger Quilliot y Louis Faucon, Textes Complementaires d' Albert Camus... Vea en "L'Homme Revolté" Project de préface, de Albert Camus, pp. 1700-16. (Refiérase a Albert Camus, Oeuvres Completes, Essais, Paris, Ed. Gallimard, 1965.)

II. Estudios

1. Brée Germaine, Camus. (A collection of Critical Essays), N. Y. Prentice Hall, 1962, pp. 1-175.
 Murchland, Bernard C., C.S.C., "Albert Camus: The Dark Night Before the Coming of Grace", pp. 59-64.
 Peyre, Henri, "Camus the Pagan", pp. 65-70.
 Doubrovsky, Serge, "The Ethics of Albert Camus", pp. 71-84.
 Sartre, Jean Paul, "An Explication of the Stranger", pp. 108-121.
 Champigny, Robert, "Ethics and Aesthetics in the Stranger", pp. 122-131.
 Picon Gaetan, "Exile and the Kingdom", pp. 152-156.
 Quilliot, Roger, "An Ambiguous World", pp. 157-169.
2. Hanna, Thomas, The Thought and Art of Albert Camus, U.S. Gateway, Edition 1958.
3. Grenier, Jean, Préface, Albert Camus, Oeuvres Completes, Théâtre..., pp. IV-XXII.
4. Lago, Julio, Prólogo a Obras completas de Albert Camus, Narraciones, Teatro, Aguilar, México, 1959.
5. Sáinz de Robles, Federico Carlos, Prólogo a Obras completas de Albert Camus, Ensayos, México, Aguilar, 1959.
6. Thody, Phillip, Albert Camus, U.S. The Macmillan Co., 1961.

III. Revistas

1. Camus, Albert, Ex Post Facto Convert, Revista Christian Antury, Feb. 6, 1963, pág. 191.
2. Clurman, Harold, Substance of Spirit, Revista Nation, Nov. 1, 1965, pp. 310-311.
3. Cruilkshank, John, Charting a Literary Log. Revista Saturday Review, Vol. 46, Agosto 31, 1963, pp. 25, 46.
4. Darack, Arthur, His Doubt was not Without Hope, Revista Saturday Review, Vol. 48. Octubre 23, 1965, pp. 59-60.
5. Mayhew, Alice Ellen, Early Camus. Revista Commonweal, Nov. 1, 1963, pp. 173-174.

IV. Bibliografía general

1. Bréhier, Emilio. Los temas actuales de la filosofía. Madrid, Ediciones Taurus, 1960.
2. Dostoyevski, Fedor. Los hermanos Karamasovi, Madrid, Aguilar, 1963.
3. Ferrater Mora, José. Diccionario de Filosofía. Buenos Aires. Editorial Sudamericana 1965; Vea Existencialismo, pp. 613-616, V. I.
Vea Kierkegaard, pp. 1056-1059, V. I.
Vea Nietzsche, pp. 285-286, V. II.
Vea H. Bergson, pp. 198-203, V. I.
4. García Morente, Manuel. Lecciones preliminares de filosofía. México, D.F., Ed. Diana, S.A., 1963, Vea Lecciones, XXII y XXV.
5. Ortega y Gasset, José. En torno a Galileo, véase "La estructura de la vida, substancia de la historia", Madrid, Revista de Occidente, 1959, págs. 1-243.
6. Whitehead, Alfred N. Science and the Modern World. Cap. I, II, III, N. Y., New American Library, 1960. pp. 9-191.