



Universidad de Oviedo
Universidá d'Uviéu
University of Oviedo

Facultad de Filosofía y Letras

El concepto del absurdo en Albert Camus
y la tradición existencialista

Trabajo Fin de Grado

Grado en Filosofía

Curso académico 2023-2024

Autor/a: Francisco Martínez García

Tutor/a: Asunción Herrera Guevara

Defensa: Julio 2024

Índice

I. Introducción	2
II. Definiendo el absurdo	5
III. El existencialismo religioso: Kierkegaard	9
IV. El existencialismo ateo: Sartre y Beauvoir.....	14
V. Del absurdo a la rebeldía en Albert Camus	24
VI. Conclusión	34
VII. Bibliografía	39

I. Introducción

Es conocida la metáfora que usa Hegel en el prólogo a su *Filosofía del derecho* (1820) donde utiliza la lechuza de Minerva para explicar su forma de entender la filosofía: de la misma forma que el mochuelo despliega su vuelo con la llegada del crepúsculo, el filósofo sólo llega a comprender las cosas, en su totalidad, cuando finalizan. Me hallo ante este trabajo final de grado, con cada uno de sus epígrafes y sus citas, con un título para la portada y una palabra: “absurdo”, concepto filosófico que he pretendido explicar a lo largo de estas páginas. Sin embargo, una vez acontecida esta obra, se confunden en mi mente, tal vez debido a la huella del tema que he tratado, diferentes formas de querer presentar este escrito. ¿En qué consiste esta filosofía de o ante el absurdo?

Cabría empezar aclarando que el presente trabajo es, ante todo, un estudio de la obra de Albert Camus, concretamente de la filosófica, la cual encontramos expuesta en sus dos grandes obras *El mito de Sísifo* (1942) y *El hombre rebelde* (1951). Puede llamar la atención pues, a pesar de la tremenda divulgación que este autor tiene en la cultura popular, siendo admirado por numerosos artistas y escritores, que Camus no encuentre su espacio en el mundo académico. Esto tiene una serie de motivos bastante evidentes.

En primer lugar, la faceta literaria de este autor ha tenido un éxito mayor. Su novela *El extranjero* (1942) goza de una reputación con múltiples referencias en la cultura popular, siendo a su vez una lectura obligada en las aulas de instituto (curiosamente, su lectura no suele ser habitual en las aulas universitarias). Por otra parte, su otro gran éxito, *La peste* (1947), sigue cosechando numerosas ventas a raíz de los sucesos ocasionados por la pandemia de la COVID-19, dado que muchos lectores sienten identificadas sus experiencias del confinamiento y la normalidad pandémica con las vivencias de los protagonistas de dicha historia.

En la otra cara encontramos que, a pesar de que los escritos filosóficos de Camus gozan de cierto prestigio y son igualmente conocidos por los lectores de sus novelas, no es una obra que se tome con la seriedad adecuada, sobre todo por parte del mundo filosófico. Si pensamos en los estilos y formas de hacer filosofía académica como los artículos, manuales o incluso tratados, los ensayos de Camus parecen no ajustarse a dichos estándares. Suelen verse como escritos para “noveles”: ensayos poéticos, más bellos en forma que ricos en contenido, que tratan de presentar una “filosofía de vida” con un

mensaje rimbombante, pero sin interés investigativo, asemejándose más a un ensayo de opinión que a una discusión *sensu stricto* de cuestiones sobre ética, ontología, etc. Y eso a pesar de que la obra cuenta con numerosas referencias a autores muy bien valorados por la academia, como Husserl o Heidegger. Sin embargo, dada la falta de una explicación clara y rigurosa de las influencias y conexiones con estos autores, hace que no se tome en cuenta lo suficiente, ya que, como dijo Sartre en su *Explicación de "El extranjero"* (1943), parecería que "Camus tiene la coquetería de citar textos de Jaspers, Heidegger y Kierkegaard que, por lo demás, no parece comprender siempre bien" (Sartre, en Maldonado 2007: 163). En este trabajo me propongo evaluar si la obra filosófica de Camus merece ser tomada en cuenta, con la seriedad necesaria. Es aquí donde cobra protagonismo el concepto del absurdo el cual es, sin lugar a dudas, nuclear en la obra filosófica de este autor.

No obstante, el absurdo no solo sirve a esta intención. Este es, por sí mismo, un objeto de estudio del cual reflexionar. La problemática que esta noción protagoniza es posiblemente una de las más importantes en la filosofía, siendo conocido más por otros nombres o, dicho a la kantiana, por las notas que componen el concepto. Posiblemente, cuando se habla de absurdo, la mayoría del público no construya en su mente una imagen tan clara como cuando se usa un sinónimo como "nihilismo". Absurdo, a pesar de que será definido con mayor profundidad en las siguientes páginas, no deja de expresar la falta de sentido, la incapacidad de encontrar un fundamento último, superior o trascendental a nuestras ideas. Lo que diferencia y resulta de interés a la hora de hablar de absurdo en vez de, por ejemplo, hablar de nihilismo, indeterminación o inconmensurabilidad, por usar otros sinónimos, es la propia connotación que Camus le da a la palabra. La dota de un sentido más personal, íntimo, que parece no reducir la cuestión a una discusión teórica, sino indagar en los dolores más profundos del alma, aprehender uno de los aspectos más vulnerables de la condición humana, cuando esta se ve sobrepasada ante ciertas situaciones límite. No se trata de un concepto metafísico que escape al entendimiento de la mayoría, sino de un sentimiento que ahonda en lo más profundo de cada persona. Lo que pretendo discutir es su noción, cómo la filosofía ha tratado de otorgar claridad a esta intuición aparentemente universal.

De esta forma, la selección de los autores que se han trabajado, además de Camus, se ha basado en que exista un tratamiento a este "problema de la falta de sentido" o "nihilismo" sólo si se trabaja con él como "absurdo", ya sea utilizando dicha etiqueta o

una semejante, que, en su descripción, venga a tratar el problema en los mismos términos. Por ello, a pesar de las múltiples referencias que se pueden encontrar a autores como Nietzsche a lo largo de estas páginas, no se le ha dedicado una sección propia.

En este sentido, la exposición del tema ha sido planteada entorno a lo que he denominado “tradición existencialista”. Me he referido a esta etiqueta, a pesar de su sentido polémico, debido a varios factores. En primer lugar, todos ellos parten, de forma más o menos explícita, de la subjetividad humana, del hombre concreto de carne y hueso, para su reflexión filosófica; abarcando cuestiones que, más que lidiar con los problemas de las reglas del entendimiento, de la razón, ahondan en cuestiones más terrenales y sentimentales sobre la situación del hombre, enfrentado a un mundo que le hace vulnerable; incluyendo entre estos temas el del absurdo (central en todos ellos, como se demostrará a lo largo de las siguientes páginas). En segundo lugar, porque existe una conexión directa entre dichos filósofos, ya sea por la influencia en el desarrollo de ciertas ideas como por la existencia de una correspondencia directa entre dichos autores.

Dentro de este grupo he seguido tres líneas de investigación. En primer lugar, se examina la cuestión desde una perspectiva existencialista religiosa, escogiendo como autor al danés Søren Kierkegaard, el cual llegó a escribir propiamente sobre el absurdo en obras como *Temor y temblor* (1843), como ya veremos más adelante. Además, es referenciado por Camus como uno de los principales filósofos del absurdo en *El mito de Sísifo*. En la segunda línea he examinado la cuestión desde la perspectiva del existencialismo ateo de Jean Paul Sartre y Simone de Beauvoir, autores sobre los cuales, cabría decir, fueron los únicos que se reconocieron a sí mismos como existencialistas. En el caso de Sartre, Camus encontraba en su obra un tratamiento interesante del absurdo, del cual hace mención cuando en *El mito de Sísifo* equipara dicho problema con el de la náusea, concepto aparecido en la novela homónima de Sartre. A su vez, Sartre utilizará conceptos heredados de Kierkegaard para hablar del absurdo, como la angustia y la desesperación. Tras haber procedido, en cada apartado respectivo, a la crítica de cada perspectiva existencialista desde los argumentos de Camus sobre el absurdo, pasaré, en la tercera línea investigada, a examinar la propuesta de Camus a la hora de enfrentarse al problema del absurdo.

Por tanto, este trabajo puede ser visto como un ejercicio de historia de la filosofía, bastante descriptivo, sobre uno de los conceptos más relevantes del movimiento existencialista, a saber, el concepto del absurdo. El cual, al igual o incluso más que

Camus, es más reconocido en el ámbito literario; a la par que mayoritariamente olvidado en el mundo filosófico.

En resumidas cuentas, tomaremos la discusión en torno al absurdo como hilo de Ariadna para responder a las siguientes dudas que acabamos de bosquejar: ¿qué profundidad filosófica poseen las reflexiones existencialistas en la discusión sobre el absurdo y, más en concreto, la obra de Camus en el corpus filosófico del canon occidental?

II. Definiendo el absurdo

¿Por qué interesa hablar de absurdo en filosofía? Operar bajo la posibilidad o la certeza de que no existe una verdad o, más agravante para la dimensión moral del hombre, pensar que la vida carece de algún tipo de sentido objetivo, ¿tiene algún tipo de productividad?

No fue hasta mediados del siglo XX, en periodo de entreguerras, que las reflexiones filosóficas sobre esta cuestión generaron un interés notable entre determinados sectores de la población. Si revisásemos la literatura filosófica anterior tal vez encontrásemos algunas cuestiones relacionadas con este tema: véase los denominados diálogos de vejez platónicos o el famoso debate sobre los universales y el nominalismo en la Edad Media. También podemos mencionar, aunque lo vayamos a abarcar más adelante con mayor profundidad, la crítica a las filosofías totalizadoras esbozada por Sören Kierkegaard, el considerado padre del existencialismo. Sin embargo, aunque la cuestión del absurdo se deja entrever en estas filosofías, no es hasta la obra de Camus que dicho problema se tratará con propiedad. Mientras que en los anteriores ejemplos se trataba de superar o, por lo menos, silenciar el absurdo, el filósofo argelino solo trata de comprenderlo o describirlo. Tampoco hay que malentender esto, el reconocimiento del absurdo no debe confundirse con una filosofía catastrofista o un ejercicio nihilista que nos lleve a la perdición. Precisamente, esto es lo que el autor pretende discutir en relación a otro problema: el suicidio.

Camus no estaría planteando una filosofía de la muerte o el suicidio como hizo, por ejemplo, Philipp Mainländer con su *Filosofía de la Redención* (1876). Este autor alemán, heredero de Schopenhauer y Kant, inspirador de Nietzsche junto a Max Stirner, podría ser un ejemplo curioso ya que equipara al Absurdo con Dios. Es interesante tener en

cuenta su contraposición entre la Unidad y la pluralidad de seres, la voluntad de morir o su descripción por vía negativa de Dios y la imposibilidad de la salvación del alma. De hecho, es a este autor al que debemos la idea de la muerte de Dios: antes de la vida estaba Dios, la Unidad. Con la muerte de este llega su desmembramiento; dividido en una multiplicidad de formas de vida que chocan en un caos que, a partir de este choque de “voluntades”, parece otorgar un aparente sentido irreal de las cosas. Cuando uno toma consciencia de la irrealidad de este orden, que no es más que caos, es cuando la voluntad de vivir se transforma en voluntad de morir. El absurdo ha triunfado, pero el hombre no.

Para Camus no se trata, por una parte, de esquivar el absurdo, sino de aceptarlo y reconocerlo. Por la otra, tampoco se trata de religarnos a él, sino de lograr vivir con él, de emancipar al hombre. En primer lugar, hay que tomar el absurdo, en vez de como conclusión, como punto de partida y, a continuación, demostrar que aunque la vida sea absurda merece la pena ser vivida.

Desde esta perspectiva no hay más que un problema realmente apremiante para la filosofía: “Juzgar que la vida vale o no la pena ser vivida” (Camus, 1942/2021a: 15). Podríamos afirmar que, incluso, el propósito de la filosofía es demostrar que sí que merece la pena. ¿Cómo? Encontrando su sentido, como han tratado de hacer los filósofos clásicos (mediante el mundo de las ideas, Dios, etc.) o construyendo uno (el proyecto heideggeriano o su corolario sartreano de la anterioridad del existir al ser, de la libertad de decisión del hombre sobre su vida). El absurdo rebela la extrema fragilidad de este sentido y, en sus últimas consecuencias, su improductividad. Ahora bien, ¿necesitamos de un sentido en nuestra vida para poder vivir plenamente, para ser felices?

Por muchas observaciones y comentarios -cargados de mucha ironía- que encontramos en *El mito de Sísifo* (1942/2021), la obra es un alegato a la vida, una apología. Queda claro que su propósito es desvincular el absurdo del suicidio, el que la vida no tenga un sentido no significa que no merezca la pena ser vivida.

Ahora bien, para hacer esto hace falta, pues, dar el paso más esencial y ya antes mencionado: comprender el absurdo. ¿Cómo lo hace Camus?

El absurdo, antes que una deducción, algo que se busca y a lo que se llega, es algo que se encuentra: se experimenta, como un sentimiento. Puede ocurrir tanto ante una situación dramática como en la más trivial de nuestras situaciones cotidianas.

Todas las grandes acciones y todos los grandes pensamientos tienen un comienzo irrisorio. Las grandes obras nacen a menudo a la vuelta de una esquina o en la puerta de un restaurante (...) Suele suceder que los decorados se derrumben. Despertar, tranvía, cuatro horas de oficina o de fábrica, comida, tranvía, cuatro horas de trabajo, cena, sueño y lunes, martes, miércoles, jueves, viernes y sábado al mismo ritmo, es una ruta fácil de seguir la mayoría del tiempo. Pero un día surge el “por qué” y todo comienza con esa lasitud teñida de asombro. (Camus, 1942/2021a: 23-24)

Se entrevé bien en estas palabras del autor cómo surge esta experiencia del absurdo. Durante las siguientes páginas se profundiza, precisamente, en cómo la temporalidad es clave en esta experiencia del absurdo: cómo nuestra relación con el tiempo ayuda a dinamitar el sentido que le damos a nuestra vida. Este tema es lo suficientemente extenso para ser abordado en un trabajo específico, pero le dedicaré unas palabras a modo de aclaración. Se ha visto cómo numerosas filosofías han tratado el tema del tiempo como algo nuclear y prioritario a la hora de dar identidad a sus sistemas y otorgar dicho sentido a la vida. El ejemplo más notorio lo encontramos en la filosofía hegeliana y, más radical, en su herencia marxista. En ambas filosofías el tiempo, al ser entendido en la primera como expresión del espíritu y en la segunda como progreso de la humanidad, sirve como una especie de guía o imperativo categórico para el hombre. No hay Dios, pero sí Historia. Se da un principio y un final a la humanidad y, por tanto, un fin al hombre mundano. Ahora bien, más allá de la dimensión humanista de este problema, en el nivel más mundano (el que realmente interesa a Camus), nuestra proyección a largo o corto plazo, nuestras rutinas, determinan en una medida notoria cómo vivimos. Resultan muy interesantes, desde la sociología contemporánea, los estudios relacionados con el cortoplacismo, como el reputado *La corrosión del carácter* (1998) de Richard Sennett. El inicio del libro compara las rutinas del trabajo de un padre y su hijo y cómo estas han influenciado en sus expectativas y estilos de vida. Aunque tal vez no sea el mejor ejemplo, ya que Sennett parece idealizar la vida rutinaria, es interesante mencionarlo como muestra.

Ligado a la temporalidad surge otro corolario del absurdo: la muerte. La experiencia de la muerte de un ser querido, así como la comprensión de que un día nuestra vida terminará, puede dinamitar la moral de los individuos a la hora de llevar a cabo sus propósitos. Si un día todo esto terminará y todo lo que haya hecho dejará de importar, ¿qué puedo o debo hacer hasta que ese momento llegue? Cuando alguien pierde a un ser querido que resulta vital en su proyecto de vida, ¿cómo fingir aparente normalidad? El problema de la muerte ha resultado de vital interés en la filosofía como, por ejemplo, en

la obra *Ser y Tiempo* (1927) de Martin Heidegger, donde la comprensión de esta supone el aspecto determinante de la existencia humana.

Una segunda forma en la que podemos experimentar el absurdo se da en el fenómeno de la opacidad del mundo. El momento en que los objetos, las cosas que nos rodean y son independientes a nosotros, se tornan extrañas. Pero, además, esta opacidad o extrañeza adquiere radicalidad cuando se da en uno mismo, cuando el yo resulta indescifrable. Esta forma de experimentar el absurdo, dice Camus, se identifica con aquel fenómeno que su contemporáneo existencialista, Jean Paul Sartre, caracterizó en su novela *La Náusea* (1938). Su protagonista, Antoine Roquetin, un historiador frustrado con sus investigaciones y atormentado por su soledad, experimenta esta náusea en su entorno: al apretar el manillar de una puerta, a la hora de encender una pipa, recogiendo un papel del suelo... toda una serie de acciones cotidianas son frustradas sin aparente causa. Aquello que antes resultaba un hábito resulta ahora confuso. Aparentemente todo sigue igual... pero algo inobservable permanece, invadiendo al protagonista como si de un malestar o una enfermedad se tratase, una enfermedad que separa al individuo de su entorno y, hasta cierto punto, de sí mismo. Cuanto más repara Antoine en el reflejo de su rostro en un espejo o en la ventana de un edificio, más desconocido le resulta; a la vez que más inhumano.

Esta sensación describe muy bien el absurdo, pero su protagonista parece todavía reconocer el mundo que ante sí desaparece. No es este el caso de, por ejemplo, Meursault, el protagonista de la novela mediante la cual Camus popularizó la cuestión del absurdo: *El extranjero*. En ella, a diferencia del atormentado personaje sartriano, su protagonista ha llegado a tal apreciación del absurdo que lo único que puede llegar a sentir o expresar por la vida es indiferencia: ya sea esta hacia la muerte de un ser querido, el compromiso de un posible matrimonio con su amante, la amistad o el asesinato indiscriminado. Basta observar el inicio de la novela para comprender este carácter de extrañeza ante el mundo:

Mamá se ha muerto hoy. O puede que ayer, no lo sé. He recibido un telegrama del asilo: <<Madre fallecida. Entierro mañana. Sentido pésame>>. No quiere decir nada, a lo mejor fue ayer. (Camus, 1942/2021b: 9)

El estilo de Camus a la hora de redactar esta novela es muy característico por su sobriedad. Como bien señala Robert Zaretsky en su ensayo *Albert Camus: Elementos de una vida* (2010), la novela transmite esta personalidad del hombre absurdo; el cual no

podemos categorizar como un personaje infeliz, sino que “simplemente es” (Zaretsky, 2010/2012: 67).

Todo esto refiere mayoritariamente a la experiencia de la absurdidad, pero no a su concepto; hemos visto cómo acontece lo absurdo, como fenómeno, junto a sus múltiples apariencias. Ahora bien, ¿qué filosofía del absurdo esboza Camus, qué idea explica este acontecimiento? El pensador define el absurdo como el divorcio entre el hombre y el mundo. El absurdo no puede ser localizado solo en la dimensión humana, ni en el mundo que tiene su propia autonomía. Es cierto, como señala Sartre en su *Explicación a “L'Étranger”* que nace y afecta al ser humano, pero solo tiene sentido en la relación hombre/mundo, espíritu/naturaleza, pues nace del choque entre ambas entidades. El absurdo, pues, se define como la desconexión existente entre los pensamientos, valores y expectativas de los individuos respecto al mundo en el cual tratan de plasmarse. Dicho en un vocablo semejante al de un autor existencialista como Martin Heidegger (el cual Camus cita en el mito): el absurdo acontece en el momento en que el hombre (el “ser-en-el-mundo”) es incapaz de llevar a cabo su proyecto, reflejando su arrojamiento y contingencia frente a la existencia.

¿Esto significa que nuestros planes de vida o ideales no puedan adecuarse nunca o ser productivos en el mundo? Camus no niega eso, a mi parecer. Nuestros valores pueden ser fructíferos, pero no infalibles. De lo que el absurdo nos hace conscientes es de la falibilidad de nuestras creencias. El absurdo, como resultante de aquellos instantes en que nuestras ideas fallan en su intento por guiar nuestra acción, hace que experimentemos la falta de sentido ante la vida, llevándonos a la tentación del suicidio. Lo que importa es, ante esos momentos de duda, qué respuesta damos cuando los telones se han caído.

El absurdo es, ante todo, una premisa. Lo que ahora nos toca ver es qué conclusiones podemos sacar. Camus tendrá la suya propia, pero es interesante que antes veamos cómo la habrían planteado los otros autores existencialistas.

III. El existencialismo religioso: Kierkegaard

Empecemos este recorrido con el pensamiento existencialista primigenio, de carácter religioso. Parecería que por los temas que antes hemos esbozado bajo el rótulo del existencialismo un enfoque cristiano resultaría antagónico.

Hay que tener presente el contexto intelectual del autor. Nos encontramos en plena modernidad. Siglo XIX, el Idealismo Alemán resulta triunfante como la corriente filosófica hegemónica: en los contextos académicos la forma de hacer filosofía, de comprender el mundo, gira alrededor del establecimiento del Sistema. En torno a dicha totalidad habrá de explicarse todos los fenómenos existentes que afectan a la vida de los seres humanos (entre estos aspectos, claro está, la religión es uno de ellos).

La crítica de Kierkegaard, como podemos ver repetida en varias de sus obras, arremeterá contra la imposibilidad de un conocimiento del mundo de tal envergadura. Este rasgo parece ser común a los diversos pseudónimos y personajes con los que firma sus obras (Johannes de Silentio, Vigilius Haufniensis, Anti-Climacus, etc.), cuando observamos en *El concepto de la angustia* (1844) apreciaciones a la *Ciencia de la lógica* (1812) de Hegel como la siguiente:

Cuando, así las cosas, la última parte de la lógica lleva por título: *la realidad*, se obtiene con ello la ganancia de dar la sensación de que ya en la misma Lógica se ha alcanzado lo más alto de todo lo que hay, o, si se prefiere, lo más bajo. Sin embargo, la pérdida que ello representa es clamorosa, ya que de este modo ni la lógica ni la realidad quedan servidas. La lógica no deja paso a la contingencia que es esencial a todo lo real. Pero tampoco queda servida la misma lógica, pues cuando ésta acaba de pensar la realidad ha introducido en su mismo cuerpo algo que no puede asimilar (...) Hegel, a pesar de sus extraordinarias dotes y colosal erudición, no logra con toda su aportación hacernos olvidar nunca que él era, en el sentido alemán de la expresión, un profesor de filosofía a gran escala, empeñado en explicarlo todo a cualquier precio. (Kierkegaard, 1844/2020: 46-65)

Por el contrario, la filosofía kierkegardiana tomará como punto de partida no ya el Sistema, sino la existencia del individuo particular.

Dentro de este existencialismo religioso, ¿cómo trata el autor el problema del absurdo? Si el lector común quisiera encontrar dicho concepto lo más probable es que su primera parada fuera el escrito *Temor y temblor*. En dicha obra Kierkegaard, a través del pseudónimo de Johannes de Silentio, expondrá una interpretación de uno de los pasajes más relevantes del Antiguo Testamento: el mito de Abraham.

En dicho escrito el absurdo refiere tanto a la situación vivida por Abraham como a la acción llevada a cabo por este último. En consecuencia, intencionadamente, se cometerá el error de confundir el absurdo con la fe religiosa, como se observa al afirmar que “Abraham creyó; no dudó y creyó en lo absurdo” (Kierkegaard, 1843/2022: 85). El pseudónimo, que no el propio Kierkegaard, entenderá este pasaje bíblico como si Abraham abrazase el absurdo y se dejase llevar por el mandato divino, dejando

suspendido el juicio ético. ¿Qué quiere decir aquí que el error sea intencional? Para comprender esto, tenemos que tener presente el papel que juega la pseudonimia y la ironía en el corpus kierkegaardiano. Como el propio autor expresa en su *Diario íntimo*

Mi melancolía ha trabajado durante muchos años para impedir que yo pudiera tratarme de tú en el sentido más profundo. Entre mi melancolía y mi “tuteo” existía un mundo de fantasía. Este mundo fantástico que ahora he extraído en parte de mí mismo con mis pseudónimos. Así como aquel que no posee un hogar feliz, vagabundea todo lo posible y de buena gana prescindiría de su casa, así mi melancolía me ha alejado de mí mismo, en tanto que yo, con mi vida y mis hallazgos poéticos, recorría un mundo de fantasía (Kierkegaard, en Herrera Guevara 2003:111)

La pseudonimia en Kierkegaard no es una mera cuestión de gusto estético o pedantería, sino un método para alcanzar ciertas verdades que la razón, entendida como sistema, no puede lograr por sí sola. Puede verse como una especie de “rodeo necesario”, al estilo de la ironía socrática. Sócrates partía del “sólo sé que no sé nada” para, interrogando y dejando hablar a sus adversarios, llegar a mostrar las flaquezas de sus argumentos. Así, podemos entender afirmaciones como que “para defender el matrimonio, es necesario encantar al gusto degenerado de los tiempos con un *Diario del seductor*; y así con todo lo demás” (Kierkegaard, en Herrera Guevara 2003: 102). Ya sea para la crítica a los desenfrenos de su época como a las visiones racionalistas que minusvaloran la fe, Kierkegaard no se limita a señalar aquellos aspectos que le interesan para favorecer su teoría, sino que “fingió dejar en pie lo establecido y de ese modo pudo llevarlo a su ruina”.

El pseudónimo con el que Kierkegaard firma *Temor y temblor* es Johannes de Silentio, un “no creyente” que trata de comprender el fenómeno de la creencia religiosa analizando la actuación de Abraham, llamando la atención en la experiencia absurda del personaje bíblico. Pero, es precisamente el escribir desde el punto de vista de una persona no religiosa lo que permite entender los límites de su comprensión de la fe. Si queremos averiguar, pues, cuál sería el verdadero tratamiento que Kierkegaard realiza del absurdo habrá que ir a sus obras firmadas. En su *Diario íntimo* de 1850 el autor hace cierta observación muy interesante del problema del absurdo:

El absurdo es una categoría; es el criterio negativo de lo divino o de la relación con Dios. En tanto que el creyente cree, el absurdo ya no es absurdo, la fe lo transforma. Pero en cada momento de debilidad aparecerá para él, en menor o mayor grado, el absurdo. La pasión de la fe es la única capaz de superarlo. De no estar presente, la fe no es ya fe en sentido estricto, sino cierto tipo de conocimiento. El absurdo rodea negativamente la esfera de la fe, que posee una esfera separada. Para quien queda al margen, el creyente cree en virtud del absurdo, y no puede juzgar de otro modo porque está excluido de la pasión de la fe. Johannes de Silentio nunca se declaró creyente, sino todo lo contrario.

Declaró que no era creyente para así iluminar la fe en sentido negativo. (Kierkegaard, en Herrera Guevara 2005: 66)

También podemos atender al tratamiento de la cuestión que realiza otro de los pseudónimos: Anti-Climacus. Mediante este pseudónimo Kierkegaard representará al ideal del sujeto cristiano. No podemos considerar que se corresponda completamente con la postura de Kierkegaard, pues el ejemplo de religiosidad que representa este pseudónimo resulta tan extraordinario que el propio autor no cree que pueda igualarlo, pero sí puede inspirarse en él. Así como mediante la postura de Johannes de Silentio se pretendía exponer la debilidad de un pensamiento que no comprende la fe, mediante Anti-Climacus se trata de comprender aquella postura que consigue, en cierto sentido “ideal”, reduplicar el cristianismo. ¿Cómo entiende este pseudónimo la categoría del absurdo? Para ello deberemos atender a la obra *La enfermedad mortal* (1849). Aquí, el absurdo se identificará con *la desesperación*: una enfermedad referida no al cuerpo, sino al espíritu, al “Yo” subjetivo, que este pseudónimo caracteriza como la falta de síntesis entre finitud e infinitud, como el choque entre la levedad del sujeto en tanto que vida fugaz destinada a un final y la aparente atemporalidad de su alma. La desesperación surge, por expresarlo *grosso modo*, como la incapacidad del individuo por alcanzar su “yo ideal”; es, en cierto modo, una forma de negarse a uno mismo.

Es importante señalar dos aspectos de esta caracterización del absurdo como desesperación. En primer lugar, se pueden notar los paralelismos entre esta y la definición del absurdo que he tomado como punto de partida para este trabajo (la noción del absurdo de Albert Camus). En ambos casos el problema se centra en la incapacidad del hombre por llevar a cabo sus ideales. En segundo lugar, cabe recalcar la relación entre la desesperación y la negación de uno mismo; es aquí donde Anti-Climacus parece encontrar la solución al problema: el amor. Siendo un tema central en el corpus kierkegaardiano, el amor se entiende aquí como amor hacia uno mismo, al prójimo y hacia Dios. Para superar el absurdo entendido como desesperación se hace necesario lograr la síntesis entre lo posible y lo necesario mediante la aceptación de lo que el Poder, Dios, marca como nuestro yo. Aceptarse a uno mismo y cumplir con el imperativo ético-religioso de amor al prójimo supone, según Kierkegaard en escritos firmados por él mismo como las *Obras de Amor* (1847), la forma de acercarse a Dios.

En última instancia, el rodeo irónico perpetrado por el juego de pseudónimos nos ha llevado a la religión (concretamente la cristiana) como salvación frente al absurdo. Si

bien el camino ha sido original y hasta satisfactorio, ¿qué ocurre si tratamos de ir más allá de la religión? ¿Acaso una persona no religiosa o directamente atea no puede vencer el absurdo? La solución de Kierkegaard parece serle útil a un único tipo de sujeto: el creyente cristiano, ¿qué ocurre con el resto de los seres humanos? Camus, si bien reconoce la genialidad de Kierkegaard calificándolo como “el más interesante de los pensadores sobre el absurdo” (Camus, 1942/2021a: 35), sin embargo, califica esta solución como un “suicidio filosófico”. En paralelo al suicidio físico (que no deja de ser el que más interesa a Camus) encontramos este suicidio del espíritu, una forma de reconocer el absurdo, asomarse al abismo y, ante la sensación de vértigo, decidir mirar hacia otro lado:

Ahora bien, para atenerme a las filosofías existenciales, veo que todas, sin excepción, me proponen la evasión. A través de un razonamiento singular, partiendo del absurdo sobre los escombros de la razón, en un universo cerrado y limitado a lo humano, divinizan lo que los aplasta y hallan una razón de esperar en lo que los despoja. Esta esperanza forzosa es, en todos, de esencia religiosa (...) Aquello mismo que hacía desesperar del sentido y la profundidad de esta vida le imprime ahora su verdad y su claridad. El cristianismo es el escándalo y lo que Kierkegaard reclama sin rodeos es el tercer sacrificio exigido por Ignacio de Loyola, el que más alegra a Dios: <<el sacrificio del intelecto>>. Este efecto del “salto” es extraño, mas no debe sorprendernos ya. Hace del absurdo el criterio del otro mundo cuando es solamente el residuo de la experiencia de este mundo. <<En su fracaso -dice Kierkegaard-, el creyente encuentra su triunfo>>. (Camus, 1942/2021a: 41-46)

Esta crítica podría sonar como una reminiscencia de la máxima marxista que declara a la religión el opio del pueblo y, ante la cual, visto desde una lectura existencialista cristiana más contemporánea a nosotros, podría asemejarse a aquello que declara el personaje unamuniano de Don Manuel a Lázaro en la novela *San Manuel Bueno, mártir* (1931), al afirmar la necesidad de que el pueblo tome este opio para dormir bien y soñar con un mundo mejor, alejándose del tedio que supone la vida terrenal. Esta novela ejemplifica precisamente la crítica de Camus a Kierkegaard. Unamuno, profundamente influenciado por Kierkegaard, nos cuenta la historia de Don Manuel, cura y llama espiritual de la aldea castellana Valverde de Lucerna. Don Manuel, un hombre aparentemente entregado a la religión y querido por los aldeanos, esconde un terrible secreto: su fe es falsa. Ante el terror y la amargura que supone el absurdo de la vida, Don Manuel decide promulgar la fe para seguir estimulando la existencia fugaz de sus vecinos, encontrando así un sentido a su vida. Si bien se ve lo loable de esta aventura, se comprende también los límites de esta postura. ¿Qué ocurre cuando el opio deja de surgir efecto? De nuevo, cito a Camus:

Existe un hecho evidente que parece enteramente moral: un hombre es siempre presa de sus verdades. Una vez reconocidas, sería incapaz de desprenderse de ellas. No hay más remedio que pagar. Un hombre que cobra conciencia de lo absurdo queda ligado para siempre a él. Un hombre sin esperanza y consciente de serlo no pertenece ya al porvenir. (Camus, 1942/2021a: 41)

Ante los límites de la solución religiosa, cabe examinar ahora una solución que, partiendo de la existencia humana y reconociendo al absurdo, trate de resolver el divorcio anteriormente descrito sólo mediante sus dos actores esenciales: el hombre y el mundo, sin ningún tipo de intermediario divino.

IV. El existencialismo ateo: Sartre y Beauvoir

Buscamos ahora una solución al problema del absurdo que sólo atienda a los dos agentes que hemos reconocido: el ser humano y el mundo, sin inventar ningún tipo de agente divino que otorgue la salvación. En este sentido, la propuesta que autores como Jean Paul Sartre o Simone de Beauvoir nos pueden ofrecer requiere un análisis, puesto que esta es la que recibirá propiamente la etiqueta de *filosofía existencialista*, siendo el propio concepto acuñado por ambos autores. Veamos lo que ambos autores entienden por existencialismo. Para ello, vamos a referirnos a la descripción que nos ofrece el texto *El existencialismo es un humanismo* (1946).

Previamente a la publicación de este texto, la etiqueta “existencialismo” resultaba bastante ambigua y servía tanto para el ámbito filosófico como para el literario o cultural. Por existencialistas se quería señalar a una serie de autores que ahondaban en la vulnerabilidad de la condición humana, resaltando aquellas emociones y conflictos que parecían evocar las experiencias tanto pasionales como dolorosas de la vida. En este sentido, por existencialismo puede entenderse, por ejemplo, obras como la del escritor ruso Fíodor Dostoyevski. En las novelas *Crimen y Castigo* (1866) y *Los hermanos Karamazov* (1880) encontramos personajes grises (podríamos denominarlos “antihéroes”), abandonados ante un mundo injusto y cruel que ha perdido su sentido, tratando de aferrarse a los rasgos de humanidad todavía presentes en sí mismos, los cuales se ven cada vez más desdibujados por las tramas y conflictos ante los que les sitúan estas obras. Precisamente, si una frase parece describir a la perfección esta literatura, está en *Los hermanos Karamazov* y es dicha por su protagonista Iván: “si Dios no existe, todo está permitido” (Dostoyevski, en Camus 1951/2021: 79). De igual forma, obras

anteriormente mencionadas como el *mito de Sísifo* de Camus o *La Náusea* y *El ser y la nada* de Sartre serían tildadas de existencialistas por tratar esta serie de tópicos.

Con personajes como Roquetin en *La Náusea*, Meursault en *El extranjero*, parecería que los existencialistas ahondarían única y exclusivamente en el lado oscuro de la vida. Frente a los ideales y a la razón, surge la sordidez y el tedio. Desde posturas tanto conservadoras como revolucionarias se criticará a los existencialistas por reconocer única y exclusivamente el lado oscuro de la vida, siendo fuertemente pesimistas e ignorando cualquier aspecto bello de esta; a la par que se niega la salvación humana, se reafirma la desesperación y el absurdo. Así, según sus detractores, el existencialismo vendría a ser una filosofía solipsista, que no permite ir más allá de la soledad y subjetividad humana, invitando al quietismo y al abandono de cualquier tipo de propósito. Se trataría, parafraseando a Nietzsche, de una forma de reafirmar no tanto al superhombre sino algo así como a un “último hombre” que se limita a observar el abismo de la existencia, sin ir más allá; como bien ejemplifica la siguiente descripción:

¡Ay! Llega el tiempo en que el hombre no dará ya a luz a ninguna estrella. ¡Ay! Llega el tiempo del hombre más despreciable, el incapaz de despreciarse a sí mismo. ¡Mirad! Yo os muestro *el último hombre*. <<¿Qué es amor? ¿Qué es creación? ¿Qué es anhelo? ¿Qué es estrella?>> - así pregunta el último hombre, y parpadea. La tierra se ha vuelto pequeña entonces, y sobre ella da saltos el último hombre, que todo lo empequeñece. (Nietzsche, 1883/2011: 52)

Para Sartre, de ningún modo el existencialismo lleva a esto. El existencialismo es, tal y como hemos visto en Kierkegaard, una forma de hacer filosofía que reconoce y parte de la subjetividad, del hombre de carne y hueso. En su configuración atea, en la cual incluiríamos a Sartre y Beauvoir, tomará un nuevo matiz: el existencialismo se caracterizará, precisamente, por reconocer que *la existencia precede a la esencia*. ¿Qué significa esto? Supongamos cualquier objeto, un libro, por ejemplo; este ha sido creado en base a una esencia (la idea de libro). Los diferentes objetos y cosas que habitan el mundo parecen seguir esta lógica, aparentemente todos provienen de alguna idea, lo mismo podríamos decir de los seres humanos¹. Siguiendo esta “visión técnica del mundo” (Sartre, 1946/1999:28), como señala Sartre, debe haber un artesano (o diseñador, por usar una metáfora muy de moda en los últimos tiempos) que haya ideado este concepto de hombre sobre el cual se puede categorizar a la multiplicidad de individuos que se consideran seres humanos. En las religiones monoteístas imperantes queda presente la

¹ Cabe resaltar las resonancias religiosas de esta perspectiva, como se verá a continuación.

figura de Dios como este artesano, que crea al hombre a su imagen y semejanza. En un contexto como el de la Ilustración, donde se manifiestan los primeros intentos de filosofías ateas o mínimamente secularizadas, sigue estando presente esta visión del hombre como partícipe de una idea anterior a su existencia. En este sentido, el papel de Dios es sustituido por el de la naturaleza en muchas ocasiones (podríamos rescatar aquí, precisamente, la famosa fórmula spinosista *Deus sive natura*) o, como encontramos en la filosofía kantiana, la esencia del hombre estaría establecida en unas formas del entendimiento *a priori*.

Sartre declarará, desde su existencialismo ateo, que una vez se elimina la idea de Dios en el hombre encontramos un ser cuya existencia precede a su esencia. Es decir, el hombre, mucho antes de haberse definido a sí mismo, se encuentra arrojado al mundo. Es una vez que se empieza a manejar en este que empieza a determinar su esencia en la forma de un proyecto: la serie de expectativas e ideales que el ser humano se forja para lidiar con el mundo y poder desarrollarse plenamente en él. Dejemos que el propio Sartre se explique respecto a esta cuestión:

El hombre, tal como lo concibe el existencialista, si no es definible, es porque empieza por no ser nada. Sólo será después, y será tal como se haya hecho. Así, pues, no hay naturaleza humana, porque no hay Dios para concebirla. El hombre es el único que no sólo es tal como él se concibe, sino tal como él se quiere, y como se concibe después de la existencia, como se quiere después de este impulso hacia la existencia; el hombre no es otra cosa que lo que él se hace. Éste es el primer principio del existencialismo. (Sartre, 1946/1999: 31)

Este principio se ve reflejado claramente en la obra de Simone de Beauvoir *El segundo sexo* (1949), cuando afirma que “No se nace mujer, se llega a serlo” (Beauvoir, 1949/2016: 269). No obstante, si queremos entender cómo esta autora trata este principio en relación al problema que nos concierne, el del absurdo, resulta una parada obligada el ensayo *¿Para qué la acción?* (1944) la cual plantea el absurdo mediante la siguiente escena:

Plutarco cuenta que un día Pirro hacía proyectos de conquista: “primero vamos a someter a Grecia”, decía. “¿Y después?”, le pregunta Cineas. “Ganaremos África” “¿Y después de África?” “Pasaremos al Asia, conquistaremos Asia Menor, Arabia” “¿Y después?” “Iremos hasta las indias” “¿Y después de las indias?” “¡Ah!”, dice Pirro, “descansaré” “¿Por qué no descansar entonces, inmediatamente?” le dice Cineas. Cineas parece sabio. ¿Para qué partir si hay que regresar? ¿A qué comenzar si hay que detenerse? (Beauvoir, 1944/1972: 3)

La autora reflexiona sobre esta cuestión: ¿qué sentido tiene hacer nada? ¿Qué diferencia hay entre elegir entre una opción A o una B si, en última instancia, el final es

el mismo (el descanso, la muerte, el fin de la actividad)? A pesar de esta indeterminación uno no puede evitar un aspecto de su existencia: la elección. El sentido está en la propia acción de elegir, como bien expresa Beauvoir:

La única realidad que me pertenece enteramente es pues, mi acto: ya una obra construida con materiales que no son míos, se me escapa en ciertos aspectos. Lo que es mío es, en primer lugar, el cumplimiento de mi proyecto: una victoria es mía si he combatido por ella. (Beauvoir, 1944/1972: 8)

Vemos cómo en esta autora se configura la figura de la persona existencialista como el ser “condenado a ser libre”, a elegir constantemente. Ante la indeterminación, el ser humano se define mediante la construcción de su *proyecto*.

Esta visión del ser humano como aquel que se define a sí mismo mediante su existencia bien nos podría recordar a otra perspectiva filosófica contemporánea al existencialismo que, a su vez, se considera heredera de Heidegger: la hermenéutica de Gadamer, expuesta en su obra *Verdad y método* (1960). Conjugando ambas perspectivas alrededor de la noción de proyecto que acabamos de comentar, podemos considerar que el hombre, aun partiendo de una idea previa, esta no será mas que la manifestación de unos ideales culturales (prejuicios, como diría Gadamer) los cuales se caracterizan por ser falibles. El ser humano pondría a prueba estos ideales o prejuicios, reinterpretándolos en función de su éxito o fracaso a la hora de lidiar con el mundo y construir su existencia, su proyecto de vida.

Así, una primera aproximación al absurdo, bastante intuitiva, surgiría precisamente en el plano de la experiencia de la falibilidad del proyecto, cuando somos incapaces de calibrar nuestras expectativas y de definirnos a nosotros mismos. En este sentido, lo absurdo se manifiesta como náusea; como cuando el personaje del señor Roquetin en la novela homónima, frustrado por su fracaso tanto profesional como social, se ve invadido por esa enfermedad espiritual que parece deshumanizarle cada vez más.

En el texto que acabamos de comentar, Sartre, bastante influido por Kierkegaard, encontrará otro homónimo al absurdo: la angustia.

La angustia en Sartre no es otra cosa que el corolario a la libertad. Sufre de angustia quien tiene responsabilidades. Es el sentimiento que encierran las personas al experimentar la toma de conciencia de las diferentes posibilidades y consecuencias que pueden adquirir sus actos. La angustia se traduce, al igual que en Kierkegaard, en desesperación, pero también en desamparo: esta forma del absurdo refiere, precisamente,

a la incapacidad para tomar una decisión al no tener ningún tipo de respaldo. Sartre pone el siguiente ejemplo:

Citaré el caso de uno de mis alumnos que me vino a ver en las siguientes circunstancias: su padre se había peleado con la madre y tendía al colaboracionismo (con el ejército alemán); su hermano mayor había sido muerto en la ofensiva alemana de 1940, y este joven, con sentimientos un poco primitivos, pero generosos, quería vengarlo. Su madre vivía sola con él muy afligida por la semitraición del padre y por la muerte del hijo mayor, y su único consuelo era él. Este joven tenía, en ese momento, la elección de partir para Inglaterra y entrar en las Fuerzas francesas libres -es decir, abandonar a su madre- o bien de permanecer al lado de su madre, y ayudarla a vivir. Se daba cuenta perfectamente de que esta mujer sólo vivía para él y que su desaparición -y tal vez su muerte- la hundiría en la desesperación. También se daba cuenta de que en el fondo, concretamente, cada acto que llevaba a cabo con respecto a su madre tenía otro correspondiente en el sentido de que la ayudaba a vivir, mientras que cada acto que llevaba a cabo para partir y combatir era un acto ambiguo que podía perderse en la arena, sin servir para nada: por ejemplo, al partir para Inglaterra, podía permanecer indefinidamente, al pasar por España, en un campo español; podía llegar a Inglaterra o a Argel y ser puesto en un escritorio para redactar documentos. En consecuencia, se encontraba frente a dos tipos de acción muy diferentes: una concreta, inmediata, pero que se dirigía a un solo individuo; y otra que se dirigía a un conjunto infinitamente más vasto, a una colectividad nacional, pero que era por eso mismo ambigua, y que podía ser interrumpida en el camino. Al mismo tiempo dudaba entre dos tipos de moral. Por una parte, una moral de simpatía, de devoción personal; y por otra, una moral más amplia, pero de eficacia más discutible. Había que elegir entre las dos. ¿Quién podía ayudarlo a elegir? (Sartre, 1946/1999: 44-46)

Ante la última interrogación, Sartre responderá lo siguiente: aun creyendo que está perdido, su alumno, de forma inconsciente, tiene la solución. Ante el dilema presentado, esta persona podría haber buscado consejo en diferentes respaldos: si fuese cristiano en Dios o en el sacerdote de su iglesia, en sus amigos, su propia madre, etc. Sin embargo, eligió buscar consejo en su profesor. Esto refleja ya una elección y, por tanto, una forma de compromiso.

Aquí sale a la luz otro principio importantísimo en la solución sartreana al absurdo: cuando elijo mi esencia, mi proyecto, no puedo pensar solo en lo que sea beneficioso para mi persona, sino para cualquier hombre o mujer en cualquier situación posible. Si elijo, por ejemplo, ser comunista, creo que el ser humano solo será feliz en una sociedad donde la propiedad privada o la explotación del hombre por el hombre sea inexistente. Si soy cristiano creo que

la resignación es en el fondo la solución que conviene al hombre, que el reino del hombre no está sobre la tierra, no comprometo solamente mi caso: quiero resignarme para todos; en consecuencia, mi acto ha comprometido a toda la humanidad (Sartre, 1946/1999: 34-35).

En pocas palabras: el hombre es libertad, pero es libertad respecto a los otros. Por ello sentimos realmente angustia o responsabilidad, porque nuestras acciones afectan y

comprometen al resto de la sociedad. En este sentido, como afirma el título de la conferencia, el existencialismo resulta un humanismo: la solución para el absurdo se encontrará en la política.

Sartre, a pesar de las apariencias, nunca dejó de ser un intelectual comprometido con las políticas de izquierda de su época, especialmente interesado por las comunistas. En el prólogo a la publicación de *El existencialismo es un humanismo* Arlette Eklaim Sartre, la hija adoptiva del autor, afirma que Sartre quiso con esta reformulación de sus ideas filosóficas acercar el existencialismo al marxismo; sin llegar a convencer en el intento. Aunque valores como la responsabilidad y el compromiso parecían acercarse a estos posicionamientos, declaraciones como “el hombre está condenado a ser libre” parecían pecar de subjetivistas. Esto llevará al propio Sartre a una encrucijada intelectual que culminará en la redacción de su segunda gran obra: *Crítica de la razón dialéctica* (1960). Si hasta ahora se podría considerar que Sartre ha propuesto una suerte de condiciones de posibilidad para vencer el absurdo², en esta obra Sartre dará con su propio proyecto: reformular el marxismo, adaptarlo a las nuevas exigencias humanistas y culturales de la posguerra. Todo ello conjugando la necesidad de un método (el dialéctico) que aprehenda la Totalidad de la existencia con el reconocimiento del “existente concreto” (Amorós Puente, 197: 103). Es decir, lograr que el deseo de transformación social vaya de la mano de las inquietudes existenciales del hombre de a pie. La solución de Sartre pasará, ahora mismo, por el comunismo. Aquí se dará, precisamente, el choque con Camus.

A diferencia de con Kierkegaard, Camus y Sartre son autores coetáneos los cuales mantuvieron una relación de amistad tanto intelectual o artística como personal durante años. Autores como Robert Zaretsky en su obra *Albert Camus: elementos de una vida* señalan el inicio de esta amistad en una fecha concreta: el 3 de enero de 1943, en plena ocupación nazi de Francia, durante la representación de la obra *Las Moscas* (1943) de Sartre; presentándose el propio Camus como admirador. Durante ocho años los autores colaboraron y se retroalimentaron.

Por una parte, Sartre llegó a dedicar un minucioso análisis a las dos primeras obras de Camus, así como llegó a alagar la novela *La Peste*, la cual consideraba que

² Con “condiciones de posibilidad” me refiero a las directrices, reglas generales para vencer al absurdo que acabo de exponer: elegir un proyecto o esencia, aceptar las consecuencias de elegir uno y no otro, comprometerse, etc.

representaba el espíritu de su época. Por parte de Camus, llegó a colaborar publicando en la revista *Les Temps Modernes*, de la cual Sartre era director. Sin embargo, y a pesar de la afinidad a la hora de tratar ciertos tópicos literarios y filosóficos, había un punto de escisión y distancia entre ambos autores: el panorama político de la época, la guerra fría. Aunque no faltaban, y menos en los círculos de izquierdas en los que se movían ambos autores, una fuerte crítica al capitalismo consumista de la época, no dejaban de llegar noticias sobre las contradicciones presentes en la Unión Soviética. Bajo la dirección de Stalin, la que en un momento había parecido la tierra del futuro y la emancipación de los trabajadores, se había transformado en el régimen de la burocracia y el control de una élite conformada por el Partido Comunista, la cual ejercía su represión mediante una disciplina de hierro y medios disuasorios como la presencia de los *gulags*: campos de concentración y trabajo forzado.

La presencia de esta represión en el mundo socialista horrorizaba a Camus, el cual había sido un ferviente militante comunista en su juventud. Mientras que Sartre, cuya experiencia revolucionaria se reducía a las discusiones de salón con sus colegas maoístas, parecía estar bastante tranquilo. Siguiendo a su maestro el fenomenólogo Maurice Merleau-Ponty, el cual había dedicado una reflexión a la cuestión de la represión soviética en su ensayo *Humanismo y Terror*, la discusión parecía ir no en favor o en contra de la violencia, sino en la distinción entre una “violencia mala” y una “violencia buena”, siendo la primera la propia del bloque capitalista y la segunda del socialista, pues

O bien aceptamos la brutal explotación de los trabajadores y los pueblos colonizados bajo el liberalismo, afirma Merleau-Ponty, cuyo único fin es la continua represión de las clases sociales y continente enteros, o nos hacemos propia la violencia del comunismo: en esta, al menos, la violencia se emplea para conseguir un futuro (Zaretsky, 2010/2012: 116).

La perspectiva que acabamos de comentar será también defendida por Beauvoir, la cual llegó a declarar que, a pesar de sus defectos, “el socialismo ruso tenía la enorme ventaja de existir” (Beauvoir, en Zaretsky 2010/2012: 116). Este razonamiento, el cual horroriza a Camus, será una de las principales motivaciones que le llevará a publicar *El hombre rebelde*.

En su introducción, Camus distingue entre dos tipos de crímenes: el pasional y el lógico. A diferencia del primero, lo que caracteriza al segundo es la premeditación. Dentro de esta categoría se situará la violencia acontecida en el mundo soviético. Camus empieza destacando las virtudes de la crítica marxista, la cual considera expresión del espíritu rebelde: aquel que reconoce el absurdo de su época y decide confrontarlo. Se reconoce el

valor del materialismo histórico como método para la comprensión de la lucha de clases y sus contradicciones cuando, al presentar a la sociedad burguesa como una sociedad moderna e ilustrada en la cual se reconocen una serie de derechos y libertades a los ciudadanos se ve, sin embargo, que una gran mayoría se encuentra en la miseria, lejos de poseer una libertad real, la cual se limita, como dice el propio Marx en escritos como *Trabajo asalariado y capital* (1849), a una libertad mediante la cual el obrero es libre únicamente en la elección de quién le explota. Ahora bien, más allá del Marx rebelde está su interpretación revolucionaria, la conversión de la crítica filosófica y científica en ideología y profecía. Camus distingue a Marx del marxismo y, sobre todo, del leninismo. La filosofía comunista se había transformado en un discurso mesiánico que prometía la utopía del mañana a cambio del sacrificio del presente.

Para poder entender este punto, hace falta que aclaremos determinados aspectos de la filosofía marxista. Cierta predicción a futuro está presente en las obras de Marx y Engels como *El Manifiesto Comunista* (1848) o la *Crítica al programa de Gotha* (1891), donde el fin del capitalismo llegará mediante la acentuación de sus contradicciones. Estas derivarían en la producción de ciertas crisis económicas que desencadenarían en una revolución social y, posteriormente, en una supuesta dictadura del proletariado sobre los medios de producción que conduciría a la constitución temporal de un Estado socialista; el cual, por su propia naturaleza, acabaría marchitándose y dando lugar a la sociedad comunista, libre de opresores de cualquier tipo.

Sin embargo, aunque algunos aspectos habían sido acertados, como la presencia de una gran crisis como el crack de 1929, esto no había derivado en una revolución en los países más desarrollados. Por el contrario, en estos lugares el capitalismo había logrado asimilarse a las condiciones existentes para reforzarse. En el mejor de los casos, esto había provocado el surgimiento de modelos económicos proteccionistas como el keynesianista, que trataba de compatibilizar una economía capitalista con la implantación de un Estado del Bienestar; ligado a esto, en el propio movimiento socialista empezó a haber una escisión entre quienes defendían un programa revolucionario, más ortodoxo respecto a la predicción marxista, y quienes creían, a la luz de los acontecimientos, que era preferible un modelo reformista respecto al capitalismo, siendo este último el triunfante en las principales potencias.

A su vez, el comunismo más radical había triunfado en zonas que, según el análisis de Marx, no podría darse. Este es el caso de Rusia, cuyo sistema económico, dentro de

los parámetros del materialismo histórico, se asemejaría al feudalismo; con lo cual, siguiendo el supuesto carácter científico-determinista del marxismo clásico, tendría que pasar previamente por un desarrollo capitalista, cosa que no ocurrió y generó la lucha por la toma por el poder entre los partidarios de Lenin y la Duma, triunfando los primeros. Ante esto, Camus se interroga:

¿cómo un socialismo, que se decía científico, pudo chocar así con los hechos? La respuesta es simple: no era científico. Su fracaso depende, por el contrario, de un método bastante ambiguo para querer ser al mismo tiempo determinista y profético, dialéctico y dogmático. Si el espíritu no es sino el reflejo de las cosas, no puede preceder su marcha sino por la hipótesis. Si la teoría está determinada por la economía, puede describir el pasado de la producción, no su futuro, que es únicamente probable. La tarea del materialismo histórico no puede consistir más que en establecer la crítica de la sociedad presente; sobre la sociedad futura no podría, sin fallar más que al espíritu científico, hacer más que suposiciones. Por otra parte, ¿no es por esta razón por la que su libro fundamental se titula *El capital* y no *La revolución*? Marx y los marxistas se dedicaron a profetizar el futuro y el comunismo en detrimento de sus postulados y del método científico. Esta predicción no podía ser científica, al contrario, sino dejando de profetizar en lo absoluto (...) A nadie extrañará, pues, que para hacer científico el marxismo, y mantener esta ficción, útil al siglo de la ciencia, haya habido de antemano que hacer marxista a la ciencia por medio del terror (Camus, 1951/2021: 275-276).

Esta labor de tornar marxista la ciencia será, precisamente, la labor de la filosofía soviética, cuyo sistema es conocido como Materialismo Dialéctico; el cual quiso atribuirse a Marx, aunque él nunca llegó a hablar de semejante sistema. Al contrario de Engels, quien sí planteó algo semejante a un sistema filosófico, en obras como *Anti-Dühring* (1877) o la inconclusa *Dialéctica de la naturaleza* (1925). Dicho esquema será luego heredado por Lenin en obras como *Materialismo y empiriocriticismo* (1909), donde se consolidará como el método oficial de filosofar de la vanguardia intelectual del partido comunista.

Sin embargo, la expresión más notable de esta cuestión la encontramos en obras como *Historia y conciencia de clase* (1923) de György Lukács según la cual lo que caracterizaría a este método filosófico es la comprensión de la Totalidad, una nueva forma de secularizar el hegeliano concepto de lo Absoluto.

Para Lukács, toda oposición que se hace, sobre todo por parte de cierta ala intelectual reformista de la izquierda, entre una dogmática marxista y una crítica que parte de unos hechos objetivos, otorgados por la ciencia, estaría ignorando que esa ciencia está influida por sesgos burgueses. El concepto de la totalidad permite captar cómo la ciencia no deja de ser una actividad humana más, guiada por los intereses del hombre. Esta visión de la ciencia ha estado presente en múltiples perspectivas filosóficas de raíz materialista,

como la visión de Horkheimer en la contraposición entre teoría crítica y teoría tradicional. Sin embargo, y a pesar de su utilidad en el análisis de ciertos casos, puede adoptar una lectura radical que nos llevaría a un escenario como el que las perspectivas constructivistas en filosofía de la ciencia llaman “incomensurabilidad entre paradigmas”, donde no es posible acceder a un contexto de justificación entre dos teorías y sólo queda, en última instancia, el choque y posterior imposición de una perspectiva sobre otra. Esto es lo que para Camus representa el problema de la desmesura: la incapacidad de ver los límites de la acción humana.

La totalidad no deja de representar, para Camus, “el viejo sueño de unidad común a los creyentes y a los rebeldes, pero proyectado horizontalmente sobre una tierra privada de Dios” (Camus, 1951/2021: 290). Esto no significa otra cosa que la captación de la realidad, lo cual no deja de representar la búsqueda de Sentido, que la noción del absurdo nos ha dejado en claro, a lo largo de lo expuesto en las primeras páginas, cómo resulta ya inviable. Los esfuerzos posteriores de Sartre, en su mencionada *Crítica de la razón dialéctica*, suponen otra forma de querer entrar en estos juegos escolásticos de justificar el carácter metafísico del marxismo, adaptándolo a nuevos tiempos.

En este sentido la postura Sartreana cae, finalmente, en el mismo problema que Kierkegaard: el suicidio filosófico, pues niega en un primer momento la búsqueda de sentido para luego reafirmarla. Mata a Dios, pero pretende todavía bajar el cielo al reino de los hombres; basándose en una profecía que, lejos de justificarse en los hechos, no deja de ser un salto de fe, semejante al del amor kierkegaardiano. Pero, además, este salto de fe conlleva también el crimen lógico y el nihilismo al aceptar el sacrificio de vidas inocentes en favor de la defensa de esta fe en el cumplimiento del proyecto, lo cual implica ignorar unos límites que para Camus son intraspasables.

Toca ahora revisar, tras haber expuesto las diferentes perspectivas al problema del absurdo, cuál es la propuesta de Camus para lidiar con este problema. La cual ha de pasar, necesariamente, por estos dos filtros: por una parte, no puede ser una propuesta que reconozca el absurdo para ocultarlo a posteriori, mediante figuras metafísicas como la de Dios o la Totalidad; por la otra, desde la perspectiva ética, no puede consentir el daño a otros individuos. Una vez aclarado esto, veamos qué propone.

V. Del absurdo a la rebeldía en Albert Camus

Recapitulemos un momento lo expuesto. Hemos definido el absurdo como aquellas experiencias vitales que reflejan el divorcio entre el hombre y el mundo, la desconexión entre las expectativas de las personas y la realidad sobre la que pretenden materializarse. Ante esta vulnerabilidad, que nos muestra la carencia de sentido que tiene la vida, revisamos las filosofías que, partiendo de la subjetividad humana, del hombre concreto de carne y hueso, que sufre, reconocen el absurdo y lo toman como punto de partida. En primer lugar, examinamos la obra de Kierkegaard, que identificaba el absurdo con la desesperación, para finalmente encontrar la solución en la fe religiosa y el amor a Dios y al prójimo. Sin embargo, siguiendo las objeciones de Camus, consideramos que la solución kierkegaardiana no nos servía; en primer lugar, porque sólo resultaba válida desde un prisma religioso, dejando fuera a aquellas personas que siguieran una cosmovisión agnóstica o atea. En segundo lugar, y más importante, consideramos que esta solución caía en el *suicidio filosófico*: el acto de reconocer el absurdo, la carencia de sentido, para posteriormente ocultarlo bajo la tela o apariencia de un sentido irreal y liviano.

A continuación, revisamos la postura Sartreana, la cual partía de reconocer al hombre como el constructor de su vida, identificando el absurdo con la frustración que sufre todo aquel que tiene responsabilidades cuando falla o tiene una notable inseguridad en el acierto de sus decisiones. La solución pasaba por la toma de conciencia de la situación existencial del hombre para, en consecuencia, crear un proyecto emancipador para la humanidad; identificando este con el comunismo. La justificación del marxismo desde los parámetros existencialistas suponía una secularización del suicidio filosófico. De nuevo, se reconocía el absurdo para luego volver a ocultarlo con un “nuevo sentido”. Por volver a citar a Miguel de Unamuno, uno de los últimos diálogos entre Ángela y Lázaro en *San Manuel Bueno, Mártir* resume muy bien esta cuestión:

...Porque hay, Ángela, dos clases de hombres peligrosos y nocivos: los que convencidos de la vida de ultratumba, de la resurrección de la carne, atormentan, como inquisidores que son, a los demás para que, despreciando esta vida como transhistoria y los que no creyendo más que en éste...

-Como acaso tú...-le decía yo

-Y sí, y como Don Manuel. Pero no creyendo más que en este mundo esperan no sé qué sociedad futura y se esfuerzan en negarle al pueblo el consuelo de creer en otro (Unamuno, 1931/1988: 70).

Además, vimos como la defensa del marxismo sartreano conllevaba también la defensa del uso de la violencia, ante lo cual Camus reaccionó criticando este aspecto mediante el concepto del crimen lógico: cómo, al creer poseer un proyecto vital que engloba a la humanidad entera, se cree estar en posesión de dicha humanidad, en un sentido paternalista e instrumentalista, que permite sacrificar a una parte considerable bajo la excusa de un fin superior.

Si se parte del absurdo como punto de partida, este no puede ser negado a posteriori. No podemos afirmar que la vida carece de sentido (cabría decir “Sentido”, con mayúscula) para posteriormente tratar de imponer uno. La solución tiene que pasar por encontrar formas de estar en el mundo con unas pretensiones “más humildes”. Camus bosquejó una serie de posibilidades en el *Mito de Sísifo*, cuando habla de figuras como las del Don Juan y el Actor. Lo que caracteriza a ambos hombres absurdos es la procesión de lo que el autor denomina una “ética de la cantidad”. A diferencia del moralista que cree en el sentido profundo de sus acciones, como si estas fuesen guiadas por una verdad eterna y trascendente, el don Juan es consciente de la caducidad de toda acción y, sabiendo que todo sentido es efímero, elige sentir en la mayor cantidad posible; en su caso, mediante las mujeres. Pica de flor en flor, arraigando la pasión, pero no ama. Es consciente de que el amor, tal y como ha sido entendido, es el reflejo de la búsqueda del sentido de la vida expresado en las relaciones con los otros. Aquel que sigue el estilo del donjuanismo es consciente de que “existen los que han nacido para vivir y los que han nacido para amar”. El don Juan es consciente de lo que es, un seductor y un mujeriego, pero ahí está su grandeza, según Camus. No es, como muchos piensan, un coleccionista de mujeres y pasiones, esto implica darle un sentido a su vida, aunque sea museístico. Lo que caracteriza al seductor como hombre absurdo es que, al ser consciente del carácter efímero de sus acciones, se limita a basar su existencia en lo único realmente importante: agotar el campo de lo posible.

Esto último también se observa, incluso con más claridad, en la figura del actor. Sobre el sentido que las obras de teatro tienen, tanto entre las personas de a pie como entre los actores, dice lo siguiente Camus:

...la conciencia marcha deprisa o se repliega. Hay que cazarla al vuelo, en ese momento inapreciable en que arroja sobre sí misma una mirada fugitiva. Al hombre cotidiano no le

gusta entretenerse. Todo le apremia, por el contrario. Pero, al mismo tiempo, no le interesa nada más que él mismo, sobre todo lo que podría ser. De ahí su afición al teatro, al espectáculo, donde se le proponen tantos destinos cuya poesía recibe sin sufrir su amargura. En eso, al menos, se reconoce al hombre inconsciente, que continúa apresurándose hacia no se sabe qué esperanza. El hombre absurdo comienza donde este termina, donde, dejando de admirar la representación, el espíritu quiere entrar en ella. Penetrar en todas esas vidas, sentirlas en su diversidad, es propiamente representarlas (...) El actor reina en lo perecedero. Es sabido que, de todas las glorias, la suya es la más efímera. Eso se dice, al menos, en la conversación. Pero todas las glorias son efímeras (...) De todas las glorias, la menos falaz es la que se vive (Camus, 1942/2021a: 86-87).

El actor que puede ser considerado absurdo no es aquel que se limita a interpretar un papel, sino aquel que durante una función consigue desdibujar las fronteras entre la persona y el personaje. Durante las dos o tres horas que dura una representación, este tipo de hombre es capaz de sentir, amar, maldecir como si su propia vida estuviera en juego. Nace y muere de forma efímera. Y así va y viene, saltando de un papel a otro. Camus compara la figura del actor con la de un viajero, que con sus trayectos arrastra consigo diversas vivencias, paisajes y memorias que, al haber estado en diferentes lugares, es como si a medida que avanza su vida hubiese experimentado ser diferentes personas.

Cabría mencionar aquí la importancia que tuvo para Camus el teatro, género gracias al cual empezó a llegarle la fama y causar polémica con obras como *Rebelión en Asturias* (1936); la cual, por su simpatía hacia el levantamiento obrero de 1934, causó la censura y la reacción del gobierno conservador argelino de la época. En su momento esto no desmotivó al autor pues, aunque todavía en su época joven y cercana a la militancia en el partido comunista francés, Camus ya veía en el teatro este carácter reparador y emancipador, como una herramienta que podía despertar conciencias y avivar sentimientos enajenados entre la población civil.

Camus también ve como una figura absurda la del artista o el creador literario, del cual dice lo siguiente:

Trabajar y crear “para nada”, modelar el barro, saber que la propia creación carece de futuro, ver esa obra destruida en un día siendo consciente de que, en el fondo, eso no tiene más importancia que construir para los siglos, es la sabiduría difícil que autoriza el pensamiento absurdo. Desarrollar al mismo tiempo ambas tareas, negar por un lado y ensalzar por el otro, es el camino que se abre ante el creador absurdo. Debe dar al vacío sus colores (...) Si hay algo que remata la creación, no es el grito victorioso e ilusorio del artista cegado: “lo he dicho todo”, sino la muerte del creador que cierra su experiencia y el libro de su genio (Camus, 1942/2021a: 122).

En este sentido expuesto, la creación artística es una creación sin mañana. Al contrario que cierta visión establecida en nuestra sociedad, que ve en el artista y su obra la expresión de un mensaje, para Camus este crea por el hecho de poder crear. Sigue esta

lógica de la cantidad, la cual no se basa, como hemos dicho, en el acto de coleccionar, sino en la acción: el absurdo se asimila e incluso se supera cuando, en vez de buscarle un sentido a nuestros actos, nos limitamos a realizarlos.

El hombre absurdo no vive porque un Ser superior se lo dicte, como Dios, la naturaleza o los astros; el hombre absurdo, plenamente consciente de lo que es, vive por vivir. En las últimas palabras de Meursault, el protagonista de *El extranjero*, se hace notar esta condición:

...ante esta noche cargada de señales y de estrellas me abría por primera vez a la tierna indiferencia del mundo. Al sentirlo tan semejante a mí mismo, tan fraternal por fin, noté que había sido feliz y que seguía siéndolo. Para que todo se consumara, para que me sintiera menos solo, me quedaba por desear que el día de mi ejecución hubiera muchos espectadores y que me recibieran con gritos de odio (Camus, 1942/2021b: 118-119).

Esta visión del hombre absurdo, que conlleva aceptar la carencia de sentido a la par que se vive plenamente, resulta positiva en un sentido individual. Pero, después de que hayamos hablado de cuestiones relacionadas con la política y la sociedad, el nihilismo y el crimen lógico, ¿no tiene Camus algo que decir? Es aquí cuando surge uno de los tópicos más importantes de esta filosofía: la rebeldía. En *El mito de Sísifo* ya se refiere a esta, definiéndola en los siguientes términos:

Una de las pocas posiciones filosóficas coherentes es la rebelión. Es un enfrentamiento perpetuo del hombre con su propia oscuridad. Es exigencia de una imposible transparencia. Pone el mundo en tela de juicio en cada uno de sus segundos. Así como el peligro proporciona al hombre la insustituible ocasión de asirla, también la rebelión metafísica extiende la conciencia a lo largo de la experiencia. Es esa presencia constante del hombre ante sí mismo. No es aspiración, carece de esperanza. Esta rebelión no es sino la seguridad de un destino aplastante, sin la resignación que debería acompañarla (Camus, 1942/2021b: 61).

No será hasta *El hombre rebelde* que Camus, ante el problema del crimen lógico, consecuencia de un enfoque erróneo a la hora de afrontar el absurdo, que Camus plantee la rebeldía como la posición ética y política que todo hombre absurdo ha de seguir, a pesar de lo expuesto anteriormente. Camus utiliza otro concepto, el de nihilismo político, para referirse a una crítica muy presente hacia los existencialistas: la idea de que ante el absurdo se da una carencia a la hora de fundamentar o legitimar unos valores frente a otros, por lo que todo vale. De ahí que, ante este escenario, pueda surgir el crimen lógico, como la acción premeditada surgida en base a la falta de una métrica de lo justo. Ante esto Camus recupera la figura del rebelde, y la reformula de cara a este escenario político, de la siguiente forma:

Grito que no creo en nada y que todo es absurdo, pero no puedo dudar de mi grito y necesito, al menos, creer en mi protesta. La primera y única evidencia que me es dada así, dentro de la experiencia del absurdo, es la rebeldía (...) nace del espectáculo de la sinrazón, ante una condición injusta e incomprensible. Pero su impulso ciego reivindica el orden en medio del caos y la unidad en el corazón mismo de lo que huye y desaparece (Camus, 1951/2021: 21).

“¿Qué es un hombre rebelde? Un hombre que dice no. Pero, si niega, no renuncia: es también un hombre que dice sí, desde su primer movimiento” (Camus, 1951/2021: 25). Camus se pregunta por el contenido de esta negación, la respuesta es muy sencilla: es la protesta ante una situación de injusticia, dirigida a uno mismo o, en el caso que más le interesa al autor, al otro. La rebeldía surge como un sentimiento, al igual que el absurdo, capaz de quitarle ese lugar aparentemente privilegiado que parecía ocupar. Precisamente, el movimiento que traza la rebeldía, al igual que el del absurdo, pasa por dos estadios: el del sentimiento y el del concepto. Recordamos que habíamos señalado, a la hora de definir el absurdo, que en primer lugar acontecía la experiencia, de muy diversa índole (la percepción de mi mortalidad, del paso del tiempo, la extrañeza del mundo), que suscitaba en nosotros pensamientos como “¿por qué mi vida es así?” o “¿qué estoy haciendo?”; mientras que el concepto o la noción del absurdo representaba la interiorización, la toma de conciencia, del divorcio existente entre el hombre y el mundo. Pues bien, la rebeldía sigue un camino parecido.

En primer lugar, como sentimiento, se basa en aquellas experiencias de opresión que nos hacen pensar “basta ya”, “hasta aquí hemos llegado” o “esto ha ido demasiado lejos”, materializado en ese “no” que define al hombre rebelde. Es un sentimiento que se apoya en “la negación categórica de una intrusión juzgada intolerable y (al mismo tiempo) en la certeza confusa de un derecho justo, más exactamente en la impresión en el hombre rebelde de que tiene ‘derecho a...’” (Camus, 1951/2021: 25). En este sentido, la rebeldía supone el reconocimiento de una frontera, de unos límites sobre la persona que son intraspasables. ¿Qué protegen esos límites? Es lo que revelará el concepto o toma de conciencia de la rebeldía: “la percepción, de pronto patente, de que hay en el hombre algo con lo que puede identificarse, aunque sea solo por un tiempo” (Camus, 1951/2021: 26). La vida humana tiene así un valor intrínseco, hace que merezca la pena; la rebeldía esclarece en qué sentido, aunque la vida carezca de sentido, hay que luchar por ella. Es rebeldía, precisamente, lo que mueve a Sísifo, primero, a desafiar a los dioses y, en adelante, cargar una y otra vez con la piedra, aceptar su aparente castigo con dicha; ya que sino los dioses ganarían. En este sentido Camus afirma que la rebeldía es a la vida lo

que el *cogito* es al pensamiento: su primera evidencia. Camus transforma el *cogito* cartesiano en un “me rebelo, luego existimos” (Camus, 1951/2021: 36).

“Existimos”, en vez de “existo”, puesto que para Camus el valor de la rebeldía conlleva al de la solidaridad, ya que este valor que el hombre rebelde reconoce en sí mismo lo reconoce en todos los hombres; entregándolo a lo que el autor denomina un “Todo o Nada”, que recuerda a aquel paradójico escenario mencionado por el propio Camus según el cual, en determinados casos, aquellos que tienen más razones para vivir, que tienen claro un sentido por el cuál merece la pena ser vivida, son capaces de morir por ellas.

El rebelde, una vez reconoce este valor intrínseco a la vida, con sus límites infranqueables, reconoce cualquier opresión que acontezca, no sólo la suya. En este sentido, la rebeldía, aun reconociendo el absurdo, lo supera, ya que da con algo por lo que la vida merece la pena ser vivida, pero que además se fundamenta en la humanidad en su conjunto, conlleva la solidaridad y la responsabilidad con los otros. ¿No se asemeja mucho, en este sentido, la propuesta de Camus a la de Sartre? Estriba una diferencia: como bien expusimos, la solución del existencialismo ateo llevaba a la elección del comunismo y, con él, sus extravíos y contradicciones que se materializaban en nuevas formas de opresión y violencia. Esto es inaceptable para el hombre rebelde, pues el marxismo (defendido tanto por Sartre como por el estalinismo) conlleva la ignorancia de los límites que el movimiento de la rebeldía pone de manifiesto. Esa es la diferencia entre la rebeldía y la revolución: el reconocimiento de la frontera, la desmesura enfrentada a la medida.

¿Hay algún movimiento político que, tratando de luchar contra la opresión, no deje de respetar estos límites? Para Camus sí: el sindicalismo libertario. Camus afirma lo siguiente:

(...) él es quien, en un siglo, ha mejorado prodigiosamente la condición obrera desde la jornada de dieciséis horas hasta la semana de cuarenta horas (...) el sindicalismo partía de la base concreta, la profesión, que es en el orden económico lo que la comuna es en el orden político, la célula viva sobre la que se edifica el organismo, mientras que la revolución cesárea parte de la doctrina y hace entrar por la fuerza en ella lo real. El sindicato, como el municipio, es la negación, en beneficio de lo real, del centralismo burocrático y abstracto. La revolución del siglo XX, por el contrario, pretende apoyarse en la economía, pero es primeramente una política y una ideología (Camus, 1951/2021: 369-370)

Camus siempre mostró cierta simpatía por los grupos anarquistas y los marxismos no autoritarios. Esto se puede observar, por ejemplo, en la ya mencionada obra *Rebelión en Asturias*, así como en la presencia de actos políticos como el de la sala Wagram en París, el 22 de febrero de 1952, cuando varios intelectuales, incluido Sartre, se manifestaron en contra de la ejecución de 11 militantes de la CNT, la organización anarquista española más importante junto a la FAI. Algunos autores citan como principales influencias del pensamiento político de Camus a las autoras Rirette Maîtrejean y Simone Weil. De esta última cabría mencionar la admiración del autor a obras como *La condición obrera* (1935), de la cual se habría encargado de reeditar (Torrent, 2018: 71).

De la primera, anarquista y periodista francesa, cabe destacar la amistad que forjó con Camus en el periodo de la ocupación alemana, en el cuál ambos se encontraban colaborando en publicaciones de tinte libertario como el *Paris-Soir* o *Révolution Prolétarienne*, que les acercaría más a los círculos intelectuales anarquistas. Dentro de estas colaboraciones, con los círculos intelectuales anarcosindicalistas, cabría destacar la entrevista que realizó el autor para la revista española *Reconstruir*, la cual es considerada “su último acto político”, dado que en los días posteriores tendría lugar el trágico accidente automovilístico en el que Camus perdería la vida. Reproduzco a continuación la breve entrevista, como homenaje al lado activista, y muchas veces ignorado, de Albert Camus:

RECONSTRUIR: ¿Las entrevistas «en la cumbre» entre los mandatarios de Estados Unidos y la Unión Soviética le hacen concebir alguna esperanza en cuanto a la posibilidad de superar la guerra fría y la división del mundo en dos bloques antagonistas?

ALBERT CAMUS: No, el poder vuelve loco al que lo tiene.

RECONSTRUIR: ¿Se ha formado una opinión sobre la posibilidad de una coexistencia pacífica entre los regímenes capitalista y comunista?

ALBERT CAMUS: Ya no existe un régimen capitalista puro ni un régimen comunista puro. Existen potencias que coexisten porque se dan miedo.

RECONSTRUIR: ¿Cree, para los demás, en una alternativa Estados Unidos o Unión Soviética, o admite la posibilidad de una tercera postura y, si cree en una tercera postura, cómo la describe o la define?

ALBERT CAMUS: Creo en una Europa unida, que se apoye en América Latina y, más tarde, cuando el virus nacionalista haya perdido fuerza, en Asia y en África.

RECONSTRUIR: En otro orden de cosas, ¿considera positivo el esfuerzo que se realiza con vistas a la conquista del espacio? ¿Valora positivamente la sensación de mucha gente que piensa que sería mejor emplear en tierra las enormes sumas gastadas en cohetes y satélites, para remediar, por ejemplo, la desnutrición crónica de amplias regiones del planeta?

ALBERT CAMUS: La ciencia progresa tanto para mal como para bien. No se puede hacer nada. Pero lo menos que se puede decir, ante realizaciones técnicamente magníficas y políticamente abyectas, es que no hay nada de lo que vanagloriarse o alegrarse.

RECONSTRUIR: ¿Cómo ve el futuro de la humanidad? ¿Qué deberíamos hacer para conseguir un mundo menos oprimido por la necesidad y más libre?

ALBERT CAMUS: Dar, cuando se puede. Y no odiar, si se puede.

(Camus, 1960/2014: 237-238)

Esta idea de evitar el odio y ayudar en la medida de lo posible está también en el gen de la rebeldía, pero sobre todo estará presente en sus raíces, en lo que el autor denomina pensamiento del mediodía: la visión filosófica característica del mediterráneo, del sur europeo, que se preocupa por las vidas concretas, por los cuidados y el sufrimiento de los inocentes. Este pensamiento de mediodía estaría, a su vez, estaría enfrentado a la sensibilidad característica de los países nórdicos, como Alemania, en la cual imperaría el pensamiento de medianoche, el cual se preocupa más por captar las verdades eternas y por la conquista de lo real mediante la razón, aceptando los sacrificios necesarios. Para Camus, estas dos visiones de la vida son las que realmente se encuentran enfrentadas en la historia de las luchas y rupturas del movimiento obrero, encontrando su expresión inicial ya en la Primera Internacional, en la confrontación entre el espíritu anarquista francés influenciado por Proudhon y el socialismo alemán de Marx y Engels.

Como bien señala Reyes Mate en su ensayo *El tiempo, tribunal en la historia* (2018), esta confrontación entre la sabiduría del sur y la sabiduría del norte es la que permite entender la esencia real del conflicto que ya hemos mencionado entre Camus y Sartre, pues giraría entorno a la interrogación de hasta qué punto se puede permitir el sacrificio de unos pocos en favor de un bien mayor. Francis Jeanson, el cual había destacado por ser uno de los detractores principales de Camus en esta polémica, señaló en su artículo *Albert Camus o el alma rebelde* (1952), de manera considerablemente acertada, que el criterio de los límites apelaba a un criterio moral tan exigente que podía considerarse de carácter teológico; como bien expresa Mate, “para denunciar la injusticia que supone el sufrimiento del inocente, Camus tiene que apelar a una justicia absoluta...y esa remite a Dios, a la justicia divina” (Mate, 2018: 96).

A pesar de esta crítica, sobre la dificultad de un fundamento último a la rebeldía de Camus, la cual tiene ciertos tintes místicos, podría considerarse la aproximación de esta propuesta con una más contemporánea. En los años 80 se dará el auge de la posmodernidad, junto al de la obra de uno de sus máximos exponentes: el neo-pragmatista

Richard Rorty. En su obra *Contingencia, ironía y solidaridad* (1989), el autor parte del reconocimiento de un mundo que ha perdido su fundamentación de carácter lógica, objetiva y racionalista, donde toda acción y teoría está subordinada a la contingencia del contexto histórico y cultural; de forma que “la verdad es algo que se construye en vez de algo que se halla” (Rorty, 1989/1991: 23). Ante este contexto de inconmensurabilidad, cuando se plantea las consecuencias que una concepción tal del mundo puede tener para las esfera ética y política del hombre, Rorty plantea la siguiente figura: el ironista liberal. El concepto refiere, mediante la ironía, a un tipo de persona que consciente de la contingencia de sus valores, sin embargo, es capaz de aceptarlos al considerarlos los más óptimos, los más justos...atendiendo a su propio criterio, pero reconociendo su posible falibilidad. Sin embargo, al mismo tiempo, este ironista es “liberal” no en un sentido económico, sino atendiendo a una tradición que considera el término en relación a la reducción del daño o la crueldad en la sociedad. Adolfo Vásquez Rocca define el ironismo liberal de Rorty de la siguiente forma:

Rorty aboga por un liberalismo consciente de su fragilidad, por un liberalismo irónico. Un liberal, piensa Rorty, es alguien que cree que no hay nada más repugnante que el sufrimiento y que la crueldad y que aspira, entonces, a minimizarla. Un ironista, por su parte, es –como hemos anticipado –alguien capaz de advertir la contingencia de sus deseos y de sus propósitos de autonomía y de autorrealización. Un liberal irónico es, entonces, alguien que está preocupado por la justicia y a quien le aterra la crueldad; pero que reconoce que carece de todo amparo metafísico en esa preocupación y en ese terror (...) Los seres humanos, según Rorty, debemos decidir dos cosas distintas. Por una parte, cómo vivir nuestra vida. Por otra, cómo organizar la convivencia (Vásquez, 2005: 7)

Se observa en qué sentido podemos aproximar el planteamiento de Rorty al de Camus. En ambos casos, nos encontramos con un escenario en el cuál nuestras expectativas e ideas resultan frágiles (absurdo en Camus, contingencia en Rorty). Sin embargo, esto no tiene que limitar la actitud del ser humano ante su existencia, tiene que ser capaz de vencer el desamparo, aceptar el nihilismo y superarlo (transformarse en un hombre absurdo o “Sísifo dichoso” en un caso y en un ironista en el otro) sin, por ello, ignorar las problemáticas políticas, estableciendo un principio normativo o imperativo que permita el respeto a los otros (los límites de la rebeldía o el liberalismo basado en la reducción de la crueldad).

Así, dejamos constatada la solución de Camus al absurdo. En primer lugar, de cara al individuo, se han mostrado diferentes alternativas a la hora de afrontar el absurdo, la cual han referido a la prioridad de la acción sobre la teoría, a priorizar la experiencia de la vida frente a su comprensión; reflejada en la metáfora de Sísifo aceptando con dicha

su pesada carga. Posteriormente, hemos visto que Camus no ignora cómo el absurdo puede afectar a la política y la ética, a todo lo que tiene que ver con la relación del individuo con la sociedad. Se ha explicado la rebeldía, como fundamento de unos límites que ningún ser humano puede traspasar: los cuales acaban sirviendo y corroborando aquello que se vino demostrando en la primera parte de la exposición de este epígrafe: el valor intrínseco de la vida humana, más allá de cualquier tipo de abstracción o contemplación metafísica. El absurdo pone límites a aquellas filosofías que pretenden aprehender una entidad semejante a lo que pueden significar conceptos como “absoluto”, “realidad” o “totalidad”; como si la vida se escapara si esta no tuviese un significado trascendental.

Para cerrar con este apartado vamos a detenernos en comentar una figura que, si bien ha estado presente implícitamente, no hemos tocado directamente. Me refiero a la figura de Sísifo, cuyo mito da nombre a la obra de la cual partimos para esta consideración del absurdo. Nos encontramos ante un hombre que ha desafiado a los dioses, razón por la cual ha sido castigado a permanecer en el infierno. Por su soberbia, estos le encargan un trabajo a Sísifo: si quiere recuperar su libertad, debe cargar con una pesada roca hasta lo alto de la cima de una de las montañas más altas de ese submundo. Sísifo lo intenta, pero, una y otra vez, siempre que llega a la cima, la roca cae. En esto consiste su verdadero tormento: realizar un trabajo sin fin. Ante esta situación, propiamente absurda, podríamos imaginarnos a un Sísifo derrotado, sucumbido por la desesperación. Camus no imagina un personaje semejante. Por el contrario, el autor encarna en Sísifo una personalidad rebelde la cual, si hasta ese momento había dedicado todo su empeño a desafiar a los dioses, esta situación no iba a ser menos. A pesar de habitar un universo más reducido, limitado al peso de la roca, el camino hasta la cima, y la soledad, Sísifo no duda y comete su trabajo una y otra vez. A pesar de la dureza de su empresa, el hombre aprovecha los momentos en que la piedra cae para descansar y, de la que baja a la cima, podemos imaginar a Sísifo dedicando una sonrisa burlona, exclamando ante los dioses o a sí mismo, interiormente, con cierta inocencia o ironía: “no me rindo ni me rendiré, vuestro empeño en crear una situación que genere angustia ha fracasado”. Camus elige imaginar a Sísifo feliz o, por lo menos, dichoso; un ser que, aún reconociendo los límites de su posibilidad, acomete su acción. Tal vez, la mejor forma de cerrar esta imagen, sea con unas palabras de Hölderlin en su obra *La muerte de Empédocles* (1846):

Y abiertamente consagré mi corazón a la tierra grave y doliente, y a menudo, en la noche sagrada, le prometí amarla con fidelidad hasta la muerte, sin miedo, y con su pesada carga de fatalidad, y no despreciar ninguno de sus enigmas. Así me até a ella con un lazo mortal (Hölderlin, en Camus 1951/2021: 11)

VI. Conclusión

¿Hemos comprendido el absurdo? Dar una respuesta rotunda quizás sea algo precipitado. Lo que sí podemos considerar es, por lo menos, haber comprendido la discusión dentro de este conglomerado de autores que hemos denominado bajo la etiqueta de “tradición existencialista”. Pero, tal vez más importante, ¿hemos comprendido realmente lo que el absurdo es para Camus? Varias anotaciones sobre esta cuestión.

La exposición sobre el tema, tal y como hemos visto que se ha planteado, acabó tomando la forma del argumento de Camus. Partimos de su definición del absurdo para, a continuación, desde esas coordenadas, examinar en qué sentido los grandes exponentes del existencialismo, religioso y ateo, habían afrontado la problemática. Abordamos los problemas de ambas posturas, según la crítica de Camus para, en última instancia, estudiar la propuesta de este autor. Cuesta saber si Camus realmente llegó a concluir que con Sísifo y la rebeldía el problema se acababa. A la edad de tan solo 47 años falleció en el comentado accidente, dejando sin concluir la que parecía ser su siguiente novela filosófica: *El primer hombre*. Su obra no parecía estar, ni de lejos, acabada.

De haber vivido más, ¿cómo habría reaccionado a los diferentes episodios históricos? ¿Hubiese considerado mayo del 68 una manifestación de esa rebeldía? ¿La habría visto como un éxito cuando otros la vieron como una lucha fallida? Precisamente, porque no se convirtió en revolución, no llegó a traspasar los límites en los que tanto insistía el autor. Una gran protesta, cuya violencia quedó en la brusquedad de las manifestaciones o en la preparación de ciertas barricadas, pero que no derivó en una insurrección que acabase con ninguna vida inocente. Al mismo tiempo, sería interesante preguntarse por la caída del muro de Berlín, si nuestro autor habría visto esa imagen como la manifestación de los límites imponiéndose a la desmesura del sueño revolucionario.

También cabría preguntarse cómo habría reaccionado ante la aparición de la posmodernidad. En este trabajo he señalado los paralelismos de ciertos autores posmodernos, como Rorty, con los de Camus. ¿Habría visto con buenos ojos métodos como la deconstrucción o el pensamiento débil? ¿Hubiese cambiado su forma de

comprender el absurdo? Tal vez resulte banal hacer este tipo de preguntas, pero es al mismo tiempo interesante imaginar qué forma final adoptaría este pensamiento “a medio acabar”, si es que algún pensamiento llega a acabarse alguna vez.

No sabemos si Camus hubiese transformado su filosofía, si habría renegado de lo escrito, o si simplemente se hubiese limitado a escribir novelas, sin volver a tocar aquellas cuestiones filosóficas que ya le habían inquietado lo suficiente en aquel periodo de guerra continua que le tocó vivir. Si lo pensamos por un momento, este espíritu no conoció otra realidad que la bélica. Apenas vino al mundo estalló la gran guerra, la cual ocupó sus primeros años de infancia y le privó de la figura de su padre. Su juventud puede ser considerada relativamente tranquila, aunque sacudida por un escenario gris, con un ambiente oprimido por la miseria. Ya en su joven adultez, el escritor volvió a verse rodeado por la guerra. Ambiente que le motivaría a desarrollar esa sensibilidad absurda que cristalizaría en su obra *El extranjero*. La guerra, esta vez fría pero incesante, sería la que le llevaría a transformar su fervor absurdo en uno rebelde y, más allá de la rebeldía de la confrontación con el mundo y sus seres cercanos, ya no hubo nada. Así queda el rastro de un escritor absurdo, hijo de su tiempo.

Volviendo al absurdo y a una de las preguntas que este trabajo ha tratado de responder: ¿la reflexión sobre este concepto, y por tanto sobre la obra de Camus y el existencialismo, aportan algo a la filosofía académica? Teniendo en cuenta el recorrido, varios puntos podemos destacar.

En primer lugar, ya la propia reflexión del absurdo, en los términos en que fue definido, toca cuestiones de carácter ontológico o metafísico y epistemológico, pues hemos visto cómo el absurdo incide en la percepción que el hombre tiene de la realidad, concretamente de su incognoscibilidad o, valga la paradoja, su irrealidad. La aporía del absurdo nos ha llevado a replantear dilemas tan importantes como la lucha entre el determinismo y la libertad, la cual está presente implícitamente en la propia noción del absurdo, entendida como el divorcio entre el hombre y el mundo; reflejando la incapacidad del hombre para llevar a cabo su acción.

Mediante el diálogo con Kierkegaard dos temas han salido a la luz. En primer lugar, una reflexión sobre la fe, sobre su lugar en la vida del hombre, con sus aspectos positivos y negativos. Esta cuestión sobre el papel de la fe como superación del absurdo, bien podría relacionarse con las ideas expuestas en obras como *Pensamientos* (1670) de

Blaise Pascal o *Del sentimiento trágico de la vida* (1912) de Miguel de Unamuno. También hemos visto con este autor el uso de la ironía y la pseudonimia como método para comprender el absurdo, y las diferentes lecturas del hombre y el mundo que estas nos pueden dar.

Con la polémica entre Sartre y Camus, en relación al concepto de la rebeldía, se han tratado cuestiones de ética y política que han reflexionado alrededor de la posibilidad (o más bien imposibilidad) de legitimar el uso de la violencia, más urgente cuando esta puede ser dirigida hacia vidas inocentes. La reflexión sobre el reconocimiento de unos límites intraspasables respecto a la vida humana puede ayudarnos a analizar, por ejemplo, qué tiene de legítimo o cuestionable distintos escenarios bélicos actuales. A su vez, puede servir en la reflexión sobre la posibilidad o fundamentación de principios y normas en el campo de la filosofía moral.

A su vez, también hemos podido tocar temas que podrían relacionarse con la filosofía de la historia cuando se ha querido hablar tanto del problema de la temporalidad (entendida como desencadenante del sentimiento del absurdo) como, por otra parte, cuando hemos mencionado las graves consecuencias que un mesianismo puede tener a la hora de querer blanquear lo que Camus denominaba el crimen lógico, que nos puede llevar a blanquear las injusticias de determinados poderes políticos.

Con estas anotaciones podemos confirmar que las referencias y temáticas dialogadas por Camus alrededor del absurdo son lo suficientemente considerables como para merecer, por lo menos, un reconocimiento o respeto por parte de la academia filosófica, que no debe despreciar la obra de este autor ni debe relegarla a un plano meramente novelístico o divulgativo. La filosofía de Camus, así como la de los filósofos existencialistas que hemos discutido y referenciado, no merece ser relegada a la anécdota y, ni mucho menos, ser jerarquizada en un nivel bajo dentro de unos estándares tecnicistas desfasados.

Ahora bien, lo que sí podemos discutir, como se puede entrever por los claroscuros de ciertos pasajes del texto, es la viabilidad investigativa que puede tener, a día de hoy, la cuestión del absurdo. ¿Cabe decir algo más sobre el absurdo realmente? ¿No tenemos suficiente con imaginarnos a Sísifo proyectado sobre cada uno de nosotros? Lo importante ya se ha dicho, lo estrictamente académico. Ya hemos rendido cuentas y hemos demostrado que tanto los presupuestos como el lenguaje de Camus es

estrictamente filosófico, por lo que merece el reconocimiento, aunque sea por lo menos en los manuales de historia de la filosofía contemporánea. Toca ahora hablar sobre la experiencia del absurdo, en el presente.

Muchas son las formas en las que el absurdo socava a la sociedad. Posiblemente, una de las primeras sea el florecimiento y la percepción de diversos trastornos de la salud mental. Ante un ritmo de vida acelerado, donde las redes sociales favorecen que nuestra sociedad se base no ya solo en el consumo, sino en la instantaneidad, en el imperativo de lo inmediato, causa una proliferación de síntomas como el estrés o la ansiedad. Ante un ritmo de vida insostenible, acompañado de una incertidumbre cada vez mayor sobre el futuro, es común que el individuo de a pie sienta cierta vacuidad en su vida. Como dijo Mark Fisher, destacado filósofo y divulgador británico de los últimos tiempos, vivimos en una cultura de realismo capitalista, donde “es más fácil imaginar el fin del mundo al fin del capitalismo” (Fisher 2019: 13) donde los seres humanos sufren de una “lenta cancelación del futuro” (Fisher 2018: 30). Nuestras esperanzas, anhelos y metas entorno a la realización de un mundo mejor se han perdido. El dispositivo cultural plantea el futuro con la cada vez más imperante imagen de una distopía, ya sea mediante las estadísticas sobre el cambio climático o a través de la ciencia ficción, donde todos los futuros posibles son o bien desiertos arrasados por la guerra nuclear (como la saga *Mad Max* o la serie-videojuego *Fallout*) o mundos apagados y reducidos al dominio de la inteligencia artificial, donde el ser humano solo tiene como opción enfrentarse a la cruda realidad o escapar a una realidad opio-virtual para ignorar el terrífico escenario (la elección entre la píldora azul o la roja en *Matrix*). A su vez, el mercado del entretenimiento y la cultura popular configuran su motor en base a la nostalgia de sus consumidores. De esta forma, todo tiempo pasado es mejor, creando en los individuos el anhelo por un tiempo que ya no volverá a ser, acoplándolos dentro de un sentido que no puede hacer sino dinamitar. Por su parte, como bien expuso Byung Chul Han en *La sociedad del cansancio* (2010) o *La agonía del eros* (2012), la ideología neoliberal imperante crea en los individuos una sensación de idealización y aislamiento, ante un mundo que les es ajeno y ante el cual solo queda la autorrealización y el narcisismo como medio de salvación.

Y aunque todavía podemos encontrar resortes culturales, sesgos perfectamente sustituibles como síntomas de estos males sociales que acabamos de comentar, el absurdo no dejará de acompañar al ser humano hasta el fin de sus días. La vida implica el absurdo, sobre todo cuando se percibe, en el horizonte, su negación. La conciencia de la muerte,

en el otro, mediante el duelo, manifiesta el absurdo y golpea con la misma fuerza que un martillo sobre un jarrón. La muerte de un ser querido, acompañado de la propia vulnerabilidad, es un detonante prácticamente inevitable del absurdo. Una mujer que pierde a su marido, de forma trágica y repentina, no puede evitar sentir el peso de la nada sobre sus hombros.

La tristeza, mezclada con un fuerte sentimiento de injusticia y la incertidumbre de un futuro a mejor son las semillas de este nihilismo vital. Perder a quien te ha acompañado toda una vida, aquel compañero o compañera con la que, si bien en algún momento lo esperable era que esta situación ocurriera, nadie contaba que fuese a acontecer tan pronto. Unido a esto, observar cómo el mundo sigue “como si nada”, con su lógica ajena al dolor de quien sufre el duelo, para el cual su vida ha quedado “congelada”, no hay mayor experiencia de la desconexión entre el mundo y el ser humano, frívola y contradictoria. En ese momento, quien sufre el duelo puede sentir, en el fondo de su conciencia, el asalto de preguntas como a dónde ir, qué es lo que debo esperar ahora o incluso “¿debo esperar algo?”. El universo ha perdido su encanto, las expectativas y sueños se han evaporado drásticamente, Ante este vacío, ¿cómo cabría reaccionar?

No hay lógica que pueda darnos una deducción racional, inquebrantable, que pueda guiar nuestra acción. Todo lo que podemos hacer es imaginar, bosquejar los escenarios posibles. Pero tampoco podemos hacer profecías. Sólo nos queda volver sobre esa imagen de Sísifo, contemplando cómo la roca vuelve a descender, e interpretar cada uno, ante el escenario que se nos muestra y llamamos “vida”, qué podemos hacer para vernos como “Sísifos dichosos”.

Decir más sería caer en una extrema redundancia, ya no queda más que añadir, salvo unas palabras, más bellas y del propio Camus, que pueden ayudarnos a visualizar, con cierta poética, esta imagen de la persona absurda, que ante un mundo sin mañana, sólo le queda continuar caminando o contemplar el páramo hasta la caída del último crepúsculo. Este famoso poema de Camus, titulado *El verano* (1953), dice lo siguiente:

En el medio del odio, me pareció que había dentro de mí un amor invencible.

En medio de las lágrimas, me pareció que había dentro de mí una sonrisa invencible.

En medio del caos, me pareció que había dentro de mí una calma invencible.

Me di cuenta, a pesar de todo, que en medio del invierno había en mí un verano invencible.

Y eso me hace feliz.

Porque esto dice que no importa lo duro que el mundo empuja contra mí; en mi interior hay algo más fuerte, algo mejor, empujando de vuelta. (Camus, 1953/2021)

VII. Bibliografía

Amorós Puente, C. (1971). "El concepto de razón dialéctica en Jean-Paul Sartre". *Teorema: revista internacional de filosofía*, 1(2), 103-116.

Beauvoir, S. d. (1944/1972). *¿Para qué la acción?* Buenos Aires: La Pléyade.

Beauvoir, S. d. (1949/2016). *El segundo sexo*. epublibre.

Camus, A. (1942/2021). *El extranjero*. Barcelona: Penguin Random House Grupo Editorial.

Camus, A. (1942/2021). *El mito de Sísifo*. Barcelona: Penguin Random House Grupo Editorial.

Camus, A. (1951/2021). *El hombre rebelde*. Barcelona: Penguin Random House Grupo Editorial.

Camus, A. (2014). *Escritos libertarios*. Barcelona: Tusquets Editores S. A.

Camus, A. (2021). *Bodas y El verano*. Barcelona: Penguin Random House Grupo Editorial.

Fisher, M. (2018). *Los fantasmas de mi vida: escritos sobre depresión, hauntología y futuros perdidos*. Buenos Aires: Caja Negra.

Fisher, M. (2019). *Realismo capitalista: ¿no hay alternativa?* epub libre.

Herrera Guevara, A. (2003). "La creencia en Kierkegaard, Johannes de Silentio y Anti-Climacus". *Teorema*, 12(3) 101-114.

Herrera Guevara, A. (2005). *La historia perdida de Kierkegaard y Adorno: cómo leer a Kierkegaard y Adorno*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Kierkegaard, S. (1843/2022). *Temor y Temblor*. Madrid: Alianza Editorial.

Kierkegaard, S. (1844/2020). *El concepto de la angustia*. Madrid: Alianza Editorial.

- Lukács, G. (1923/2021). *Historia y conciencia de clase: estudios sobre dialéctica marxista*. Madrid: Siglo XXI.
- Mainländer, P. (1876/2020). *Filosofía de la redención*. Madrid: Alianza Editorial.
- Maldonado Ortega, R. (2007). "Todavía hoy se puede preguntar: ¿por qué pelearon Sartre y Camus?" *Eidos*, 7, 160-171.
- Mate, R. (2018). *El tiempo, tribunal de la historia*. Madrid: Editorial Trotta.
- Nietzsche, F. (1883/2011). *Así habló Zaratustra: un libro para todos y para nadie*. Madrid: Alianza Editorial.
- Rocca, A. V. (2005). "Rorty: pragmatismo, ironismo liberal, solidaridad." *Nómadas: revista crítica de ciencias sociales y jurídicas*, 12.
- Rorty, R. (1989/1991). *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós.
- Sartre, J.-P. (1938/2011). *La Náusea*. Madrid: Alianza Editorial.
- Sartre, J.-P. (1946/1999). *El existencialismo es un humanismo*. Barcelona: Edhasa.
- Sennett, R. (1998/2019). *La corrosión del carácter: Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Barcelona: Anagrama.
- Torrent, J. (2018). "Albert Camus y el movimiento libertario: un homenaje." *Trasversales*, 44, 69-72.
- Unamuno, M. d. (1931/1988). *San Manuel Bueno, mártir*. Madrid: Alianza Editorial.
- Zaretsky, R. (2010/2012). *Albert Camus: Elementos de una vida*. Barcelona: Biblioteca Buridán.